

Liturgie as fontein van die lewe: 'n Oorsigartikel oor die kosmiese kartering van Gordon W Lathrop se boek, *Holy ground: A liturgical cosmology*

Johan Buitendag

Departement Dogmatiek en Christelike Etiek

Universiteit van Pretoria

Abstract

Liturgy as the fountain of life: A review article on the cosmic mapping of Gordon W Lathrop's book, *Holy ground: A liturgical cosmology*

An interpretative review is given of the recently published book by Lathrop, which completed his trilogy on liturgy. Lathrop succeeded in bringing two previously disparate themes, that is faith and cosmos, together in a cosmological liturgy. This review interprets Lathrop's exposition within a postliberal theological framework and seeks to add value to liturgy and our understanding of reality. A believer grows up under a "sacred canopy" of faith and values. Liturgy now plays the role of providing congregants with coordinates to map their position on this earth and under the sky. A Christian liturgy depends on the Biblical understanding of creation, which in turn, is both derived from ancient myths and the inverse thereof. This gives us not only place and time in this cosmos, but a global responsibility towards nature as well. The Christian sacraments therefore lead to an ecological engagement.

1. LITURGIE AS WERKLIKHEIDSVERSTAAN

Dit was vir my glad nie moeilik om positief te reageer het op die versoek van die redakteur om 'n uitgebreide resensie in die vorm van 'n oorsigartikel oor die opsigbare boek van die Lutherse professor in Liturgiek in Philadelphia, Gordon W Lathrop, *Holy ground: A liturgical cosmology*, wat by Fortress Press

Liturgie as fontein van die lewe

in Minneapolis einde 2003 verskyn het, te skryf nie. Hierdie boek vorm 'n trilogie saam met sy twee voorafgaande boeke, *Holy things: A liturgical theology* (1993) en *Holy people: A liturgical ecclesiology* (1999). Na my wete is hierdie bepaalde boek ook van die weinig vakwetenskaplike publikasies wat 'n hedendaagse astrofisiese wêreldbeeld direk met die Reformatoriese liturgie koppel, en dit boonop vanuit 'n postmoderne werklikheidsverstaan.¹ Eie aan my oortuiging van teologie as werklikheidsverstaan, sou mens ook van hierdie voorgestelde kosmologiese liturgie kon sê, "anders dink, anders doen".² 'n Kosmologiese liturgie is dus nie maar net 'n interessante of kosmetiese verfraaiing van die liturgie nie, maar inderdaad hier en nou 'n *eksistensiële ontmoeting* met die Skepper in die skepping wat noodwendig ook op 'n *daadwerklike betrokkenheid* in hierdie wêreld moet uitloop.

Besef ons altyd dat etlike liturgiese uitdrukkings eintlik dui op die klassieke drie-verdieping wêreldbeeld van God wat bo is, ons wat op die aarde is en die doderyk wat onder ons is? Vir die digter van Psalm 19 byvoorbeeld, kom die son aan die een kant van die hemelruim op en gaan aan die ander kant weer onder. Die dissipels weer kyk, volgens Handeling 1, hemelwaarts na waar Jesus sou verdwyn het. En Romeine 10, Efesiërs 4 en 1 Petrus 3 praat van Christus wat na die onderaardse dieptes toe afgedaal het. Selfs die ritme van die 7-dag week van die eerste skeppingsverhaal, dateer terug na die Babiloniese planetêre week met sy sewe astrale liggame in die hemelruim, naamlik die son, die maan en die vyf sigbare planete. Die maan met sy 28-dae siklus om die aarde word op grond van hierdie 7-dag week, in sy vier kwarte verdeel. Die sewende dag was boonop vir die Babiloniërs die dag van ongeluk en 'n dag waarop 'n mens liefste nie moet werk nie – teëspoed kan jou dalk net tref.

Dit is daarom belangrik dat 'n mens in die liturgie veral moet waak teen 'n soort "kosmologiese anakronisme". Dit beteken dat 'n uitgediende wêreldbeeld vandag onnadenkend in die liturgie nagehou word. Premoderne liturgie, sê iemand soos Roy Rappaport (1999:458) byvoorbeeld, is gebaseer op die destydse astronomie terwyl 'n postmoderne liturgie weer, eerder 'n *ekologiese* begroning behoort te hê. Die belangrikste verskil is waarskynlik

¹ Daar is heelwat literatuur wat "groen-liturgieë" voorstel, soos onder andere die boeke van Hessel & Rasmussen (eds), *Earth habitat* (2001) en Gottlieb (ed), *This sacred earth* (1996). Verleë die sukses van prof Daneel (1996) met die African Independent Churches (AICs) om as etiese imperatief bome te hervestig, verdien vermelding. Die ander Suid-Afrikaanse bydrae in hierdie verband is die werk van Ernst Conradie et al (2001).

² Kyk my artikel hieroor in *Verbum et Ecclesia* wat pertinent hedendaagse etiese kwessies soos byvoorbeeld kloning, eerder wil hanteer deur opnuut na die reëls van etiek te vra in plaas van om bloot die toepassingsmoontlikhede van bestaande paradigmas verder te ontgin (Buitendag 2004:402-421). Ons kan etiek nie vandag bedryf deur veral die insigte van die ekologie, ook op 'n metavlak, te ignoreer nie.

dat die verhouding tussen mens en natuur vandag resiprook geword het. Nie net beïnvloed die kosmos ons nie, maar ook omgekeerd, ons beïnvloed ook die kosmos. En dit is nie 'n kwessie van of die een of die ander nie, maar albei hierdie moontlikhede tegelyk. Aanvanklik was die verhouding tussen die lewe van die mens en die gang van byvoorbeeld die planete, gesien as twee relatief selfstandige stelsels wat bloot maar net met mekaar korrespondeer. Vandag weet ons dat die mens se “dink en doen”, katastrofale gevolge vir die natuur ingehou het en ook steeds inhou. Lynn White (1996:189-191) het derhalwe in 1967 reeds verklaar dat die Christendom met sy verkeerde verstaan van die skeppingsverhaal se Goddelike opdrag van “onderwerp en heers”, daarom *medeverantwoordelikheid* vir die ekologiese krisis sal moet aanvaar. Daarom soek Rappaport (1999:458) die antwoord in 'n organiese en voortdurende interaksie tussen subjek en objek waar kosmos eerder as 'n soort koherente *logos* verstaan kan word. Lathrop volg hom inderdaad ook hierin. 'n Ekologiese liturgie laat mikrokosmos en makrokosmos dus in 'n simbiotiese geheel van sin en betekenis konfigureer.

Afgesien daarvan dat die gewone liturgiese inkleding vandag eintlik nie die kontemporêre astronomie in berekening bring nie, funksioneer bogenoemde premoderne wêreldbeeld darem in elk geval ook net simbolies. Ten diepste figureer waarskynlik eerder die modernisme se verabsoluttering van die “ek” en word die individu, met sy of haar egosentriese behoeftes en soeke na bevrediging, die episentrum van die heelal (Lathrop 2003:14). Daarom is daar ook nie hoeveel liturgiese momente wat juis hierdie ideologie van individualisme – wetend of onwetend – verdiskonteer nie. Van 'n partisipasie aan die skepping en van 'n lydende solidariteit met die groter heelal, is daar in die meeste eredienste vandag haas geen sprake nie.

Die lyne van 'n werklikheidsverstaan konvergeer vir Lathrop nie net in die liturgie nie, maar waaier ook daarvan uit na die skepping (Lathrop 2003:68-94). Geloof in Christus is nie net die aanleiding tot die liturgie nie, maar juis ook die gevolg daarvan. Uit Hom, deur Hom en tot Hom is alle dinge. Lathrop verdeel sy boek derhalwe in drie hoofdele: *kosmos* as liturgiese wêreldvorming, *kaarte* as liturgiese etiek en *God* as liturgiese teologie. 'n Mens sou die gedagtegang van die boek ook kon interpreteer in terme van die vorm van 'n kruis: aanvanklik is daar, vertikaal gesien, die stelselmatige redusering van die algemene na die besondere toe totdat alles eventueel op die gekruisigde en opgestane Christus konsentreer. Tog is dit nie vanselfsprekend so nie. 'n Natuurlike teologie is immers nie Goddelik nie. Die ordes moet daarom omgekeer word. Vir die kerk is daar immers nie 'n koning nie, maar 'n dienskneg, die gekruisigde Here. Uit sy wonde het daar vir ons genesing gekom. Van hier uit waaier sy gedagtegang horisontaal soos

Liturgie as fontein van die lewe

groterwordende sirkels verder uit: gemeente → naaste → aarde → hemel. En dit spel op sy beurt weer etiek uit.

In terme van hierdie stukkie persoonlike konstruksie van die skynbare rasionaal agter die teks, bied ek hiermee 'n kreatiewe eksposisie van die onderhawige boek, geïnterpreteer binne 'n Postliberale teologiese raamwerk. Dit is tog merkwaardig dat Lathrop nêrens na die Postliberale teologie as sodanig verwys nie en selfs geeneen van die erkende eksponente van die postliberale teologie, iewers siteer nie. Tog adem die boek die gees daarvan *in toto*. Deur sy gedagtes nou binne hierdie raamwerk te interpreteer en ook aan te bied, word 'n interessante perspektief geopen.

2. DIE SENTRIPETALE GERIGTHEID VAN 'N BYBELSE WERKLIKHEIDSVERSTAAN

2.1 Etlike skeppingsverhale

Dit is sekerlik vanselfsprekend dat die skeppingsleer in 'n kosmiese liturgie eksplisiet aan die bod sal moet kom. Alle godsdienste beskik ook oor bepaalde simbole vir sowel die ontstaan as die bestaan van heelal (Farley 1996:121). Hiermee word nie bloot die *creatio activa* bedoel nie, maar juis ook die *creatio passiva*. Dit gaan nie net om die skeppingsdaad van God nie, maar ook om sy skeppingsproduk. Lathrop stel in sy eksposisie in hierdie opsig ook nie teleur nie. Hy wil in die hedendaagse astrofisiese, filosofiese en ekologiese opsig, die liturgie deurgaans onder die loep neem. Hierdie sake is natuurlik nóú met mekaar verweef. 'n Werklikheidsverstaan is immers 'n funksie van ontdekking en uitvinding, van sien en glo. Ontologie en epistemologie is die keerkante van een en dieselfde saak en tesame bring dit tot ons tot 'n koherente verstaan van alles.

Die Verligting het 'n geweldige reduksie in ons verstaan van die werklikheid meegebring. Daarom het die kohesie wat die liturgie tussen die gelowige en die kosmos behoort te bewerk, basies tot niet gegaan. Die gemeenskaplike *logos* of sin is afwesig. Die begrip *kosmos* moet daarom in die liturgie altyd gedekonstrueer word. Die Bybel bied weliswaar nie selfstandige kosmologieë aan nie. Dit breek eerder bestaande kosmologieë oop. Dit jukstaponeer. Moses se doringbos brand, maar verbrand nie. Die grond daar is heilig, nie God nie. Die Here is nie aan die bopunt van Jakob se leer nie, maar aan die onderpunt, by Jakob. Sodoende word die simmetrie en voorspelbaarheid van 'n geslote wêreldbeeld telkens verbreek en word nuwe horisonne geopen.

Die Bybelse skeppingsverhale het die destydse geloofsoortuigings ook met nuwe inhoude gevul. Genesis 1 byvoorbeeld, leun swaar op 'n ou Babiloniese skeppingsverhaal, maar keer die betekenis daarvan om wanneer dit die hemelliggame wat deur die Babiloniërs aanbid is, toe bloot as die ligdraers vir die God van Israel bestempel. Die sewende dag as die sogenaamde dag van ongeluk, word meteens die dag van rus, Gód se dag. Ook die Sabbat keer as 't ware die gangbare orde om. Verder word die destydse bekende mites uit die landbou, naamlik 'n tuin, 'n boom en vier riviere, as boustene aangewend vir 'n alte menslike verhaal van voortplanting en van werk, van sonde en van dood, maar ook van God se vergifnis en liefde. Benewens hierdie twee skeppingsverhale van Genesis, is daar ook die kosmogoniese stryd tussen God en die seemonster in Psalm 74 en Psalm 89 asook die onttroning van die Kanaänitiese onweersgod in Psalm 29 en Psalm 104. Dan is daar ook aanduidings van skeppingsverhale in Job, Spreuke en Jesaja. Lathrop wys daarop dat Job se vriende die gangbare teologie van Deuteronomium aanwend, maar God se toorn nietemin laat ontvlam het. So word Job se ontmoeting met God, die ontbloting van 'n gestolde Bybelverstaan – Bybel teen Bybel dus (Lathrop 2003:41)! Die boodskap is telkens die omdop van geykte oortuigings en 'n nuwe oriëntasie op die God van die Bybel. En hiervoor is 'n *Godsontmoeting* onontbeerlik. Dit moet altyd die hart van die liturgie vorm.

Die Nuwe Testament doen dieselfde, maar bied 'n herinterpretasie aan met Christologiese en Trinitariese toepassing³. Die twee bekendste kosmologiese tekste in die Nuwe Testament – Johannes 1:1-18 en Kolossense 1:15-20 – bevat albei ook liturgiese momente. Johannes het die Joodse wysheidstradisie, tesame met die Griekse logos-wysbegeerte, gebruik om op Jesus te fokus. Kolossense maak weer veral van die Griekse ontstaansfilosofie gebruik. Ander gedeeltes soos Romeine 8, Openbaring 1 en Openbaring 21 bevestig die oortuiging dat daar nie 'n enkele of 'n selfstandige skeppingsleer in die Bybel is nie, maar telkens eerder die ommekeer van waardes aanbied. 'n Mens sien dit wanneer die Drie-enige God Homself openbaar deur die hemel te laat oopskeur en die Gees op die Seun neerdaal. Jesus Christus word dus as die *axis mundi* aanbied. Daarom word die rusdag nou die eerste dag van die week en gesien teen die Ou Testamentiese agtergrond, die *agtste dag*.

³ Klaus Nürnberger (2004) wys in sy jongste boek hierdie selfde saak uit. Hy gebruik 'n aantal trajekte van die Ou Testament, o a die skeppingsverhale, om aan te toon hoe die korresponderende Nuwe Testamentiese trajekte hierdie sake nie net omkeer nie, maar ook toespits.

2.2 Die Markaanse kosmologie as besondere voorbeeld

Lathrop trek op grond van die navorsing van Dennis MacDonald⁴ oor die Hellenistiese invloed op Markus, 'n insiggewende parallel tussen Plato se skeppingsverhaal, die *Timaeus*, en die Evangelie van Markus. MacDonald het, volgens Lathrop, egter nie hierdie bepaalde parallel met die *Timaeus* raakgesien nie. Plato het 'n skeppingsleer aangebied ten einde die vier deugde van die *polis* natuurmatig vas te lê en die band tussen individu en natuur, ontologies aan te toon. Lathrop (2003:30-31) toon ook hier aan dat die gangbare waardes van destyds, in 'n jukstaposisie deur Markus effektief in Christus omgekeer word.

Plato (1977:64) laat Timaeus by geleentheid sê: “die filosoof se bewussyn moet oop wees om te *sien*, hy moet die gang van God nadoen”. Waarneming wat opgevolg word deur 'n deduktiewe redenasie en bewysbare wiskundige formules, lei vir Plato tot kontemplasie en eventueel dus ook tot etiek. Maar kyk hoe draai Markus nou hierdie orde om! Is dit dieselfde Timaeus waarop Markus 10:46 sinspeel, vra Lathrop, wanneer die teks verwys na die blinde Bartimeus wat die seun van 'n ene Timeus was? Plato se Timaeus sê dat die filosoof moet kan *sien* en Markus begin sy diskoers met 'n *blinde* kind van waarskynlik juis hierdie Timaeus is! Die jongman het sy bokleed (die kleed van die filosoof dalk?) net daar agtergelaat en Jesus gevolg. Die heil van Jesus se wondergenesing draai met hierdie sinspeling nie net die waardes om nie, maar bied tegelyk ook 'n ander kosmologie aan. Nie die mens en die natuur nie, maar Gód is nou die bron van ons kennis. Vir God kan ons nie nadoen nie. Wat ons dus nodig het, is 'n ontmoeting met die opgestane Christus. Is die kaal jongman van Markus 14:51 dalk steeds hierdie selfde blinde persoon, sou ons kon voortgaan. Hy wat amper self gevang is toe Jesus gevange geneem is, wat sy lendedoek net so gelos het en toe, heeltemal kaal gestroop en letterlik en figuurlik ontbloot, weggehardloop het. En is die jongman met die lang wit klere aan in die leë graf van Jesus, volgens Mark 16:5, wat die dissipels gewys het waar om te *kyk*, nie dalk nog steeds hierdie selfde Timeus nie? Hy wat meteens ten volle geklee was en aan die regterkant van waar Jesus neergelê is, gesit het. Plato se kosmologie en die Markaanse kosmologie staan dus tot mekaar soos punt en kontrapunt. Dit word ook onderstreep deur die sogenaamde Messiasgeheim van Markus wat waarskynlik ook sinspeel op Plato (1977:41) se ander bekende en veel aangehaalde opmerking: “Die Vader en Skepper van die heelal kan nie self gevind word nie en selfs al sou dit kon, *kan niks daarvan oorvertel word nie*”.

⁴ MacDonald, D R 2000. *The Homeric epics and the Gospel of Mark*. New Haven, CN: Yale University Press.

Hiermee keer ook die Nuwe Testament die heersende kosmologieë en mites radikaal om en bied die Evangelie tegelyk bepaalde kosmiese kontoere aan. Die verhaal van Timeus lê presies op die naat tussen die twee hoofdele van die Markus-evangelie en funksioneer figuurlik byna soos 'n skarnier wat hemel en aarde laat ontmoet. Die ou Grieke se ontstaansmites soos onder andere deur Plato verwoord, word hierdeur 'n "broken myth" en kry betekenis alleen met 'n nuwe referensie. Die begin van alles is vir Markus boonop altyd die eksistensiële ontmoeting met God in die wêreld. Die opgestane Christus realiseer in die Markaanse narratief daarom ook in die teenwoordigheid van die gemeente. Die gemeente word die *lokus* om die hemel wat oopgaan, te aanskou, die Gees te ontvang, die Woord te hoor en om aan die kosmos georiënteer te word. Die Markaanse kosmologie is daarom geen idee of ideologie nie, maar 'n liturgiese oriëntasie.

2.3 'n Herdefiniëring van tyd en ruimte

Lathrop gebruik die metafoor van die *hemel* om tyd en ruimte se referensie te bepaal. Nie net is die hemel met sy planete die oriëntering vir tyd nie, maar ook vir posisie. Die liturgiese jaar is, benewens op die heilsgebeure, basies geskoei op die sikliese gang van die aarde en sy maan. Opstandingsondag, as die hart van die liturgiese jaar, se jaarlikse datum word byvoorbeeld in die noordelike halfrond bereken aan die hand van die geykte formule van Nicea (381), "die eerste Sondag na die eerste volmaan na die lentinagewening". Dieselfde geld ook van die Kerssiklus wat gekoppel was aan die deurbreek van die son in die noordelike halfrond in die middel van die winter. (Daarom is dit nogal betreurenswaardig wanneer kerke in die suidelike halfrond, die liturgiese siklus van die noordelike halfrond net so oorneem. 'n Basiese wanoriëntasie is die gevolg wanneer in Afrika, byvoorbeeld 'n "wit Kersfees" gevier word).⁵ Ons posisie behoort ook die van *onder die hemel* te wees. Dit relatiewer boonop ons egosentrisme direk. Hierdie oriëntasie aan die skepping skryf ook dikwels voor aan die argitektuur van byvoorbeeld daardie kerkgebou wat oos gerig is of daardie kerkgebou weer wat met sy toring, hemelwaarts reik.

Dit is van die uiterste belang dat die liturgie die gelowige in 'n tyd-ruimtelike simbiose met sy of haar groter omgewing plaas. 'n Lanseerplatform word dus veronderstel. Planeet aarde is immers die grond onder ons voete in hierdie andersins oneindige planetêre heelal. Die hemelruim oriënteer ons vanuit die aarde aan die kosmos. Maar ons het nie net 'n *hier* nodig nie, maar

⁵ Dit is dus verblydend dat die nuwe Liedboek van die Afrikaanse kerke ook die lied van Koos du Plessis, "Skenk ons 'n helder *Somerkersfees* in hierdie land, o Heer", in sy liedereskat opgeneem het.

Liturgie as fontein van die lewe

ook 'n *nou*. Die “agste dag” is dan die tydsdimensie van hierdie ruimtelike ontmoeting tussen God en mens.⁶

Een saak moet nou veral duidelik wees. Wanneer die liturgie oor tyd en plek handel, dan is dit nie die verlange na of bloot 'n *mimesis* van vervloë tye en plekke nie. Daardie soort van nostalgie ken die Bybel nie. Dit is die *hinc et nunc* wat saak maak. Die teruggryp na die verlede vanuit die hier en nou, is die spierkrag vir die vooruitgryp na die nuwe hemel en die nuwe aarde. Tyd is daarom altyd wesenlik beslissingstyd, *kairos* en plek is wesenlik ontmoetingsplek, *heilige grond*. So breek die Bybel die sikliese gang van sekulêre tyd oop en is die geskape werklikheid nie die objek van uitbuiting nie, maar juis “baie goed” (Gen 1:31). Sowel die mitiese as die rasioneel-liniêre verstaan van tyd word in die Bybel dus opgehef. Hierdie verstaan van Lathrop klop ook met die nuutste navorsing in die filosofiese teologie wat oor tyd gedoen word. Tyd en ruimte word saam verstaan en wel so dat die tripolariteit van *endogene tyd* (persoonlike referensie), *eksogene tyd* (wêreldlike referensie) en *transendente tyd* (godsdiensige referensie), in 'n matriks vasgelê word (Achtner, Kunz & Walter 1998:167-172). Augustinus (1965:265) was die eerste wat in sy meditasies (Med 9.XVII) reeds gesê het dat ware tyd, altyd die verlede en die toekoms moet integreer. 'n Navorsers soos Van Leeuwen (1998:57) dink ook in dieselfde kontoere. Die subjek as die perspektiewiese middelpunt vorm die knooppunt op die matriks van die lewe en die mens kry 'n persoonlike toekoms in die verlede en 'n persoonlike verlede in die toekoms. Sodoende kom die ewigheid as sinkrone tyd in hierdie tyd in. Dit maak tyd ook altyd wesenlik oop na voor. Dit is die *nunc aeternum*. Maar dit beteken nie dat die eskatologie in die oomblik opgaan nie (Barth se probleem). Dan sou ons die dimensies van verlede en toekoms verloor. Eers met die wederkoms gaan ons tyd oor in *aeoniese tyd* – 'n begin sonder 'n einde!

⁶ Alhoewel Lathrop geensins na Moltmann (o a 1996) se insigte in hierdie verband verwys nie, is die raakpunte tog duidelik. Die Sabbat van Genesis kulmineer volgens Moltmann in Openbaring se Jerusalem. Laasgenoemde is die woonplek van God en mens: 'n stad van lig, van goud, van oop poorte. Dis die volmaakte tuin van Eden. Daarom is die *Sabbat* die kroon van die skepping en die *Shekinah*, die inwoning van God in die skepping, die eindpunt van alles. *Skepping begin dus in tyd en word in ruimte voltooi*.

3. DIE CHRISTOLOGIESE KONSENTRASIE EN DIE SENTRIFUGALE UITREIKING VAN DIE LITURGIE

3.1 Die heilige grond van die oomblik

Dit is vanselfsprekend dat enige oriëntasie altyd drie punte nodig het. 'n Passasier in 'n vliegtuig byvoorbeeld wat 'n bekende landmerk uit die lug identifiseer (punt 1), kan naastenby uitwerk hoe ver daar reeds gevlieg is (punt 2) en hoe ver hy of sy op 'n gegewe oomblik van die eindbestemming (punt 3) af is. Die drie punte van die voorbeeld is dan die huidige posisie, die oorsprong en die bestemming. *Triangulasie*, soos dit dan heet, is 'n wesenlike saak in elke liturgie. Die gelowige mens vra dus om in terme van Skepper en skepping, God en wêreld, voortdurend weer hier en nou georiënteer te word. Daar behoort dus altyd beweging, aanpassing en rekonfigurering in die liturgie te wees.

En juis daarom het ons ook so 'n behoefte aan 'n kaart (Lathrop 2003:53). Anders sal 'n mens jou koers nooit vind nie. 'n Kaart is 'n ruitverwysing wat 'n mens in terme van kruis- en dwarslyne, binne 'n bepaalde netwerk plaas. Dit relatiewe ruimte en tyd, posisie en beweging, ten opsigte van mekaar (Einstein). Ons huidige posisie, sowel die geskiedenis as die toekoms, integreer op so 'n liturgiese kaart en vanuit die gemeenskap van die gelowiges, word die horison van die gelowige se sin ontsluit. Alleen so is die reis na die nuwe hemel en die nuwe aarde op koers. Die klassieke *mappamundi* met sy kenmerkende hoofletter *Tau* daaroor geteken as uitdrukking van die kruis, het Jerusalem as die nawel van die wêreld aangebied. Die antieke Grieke het Delphi weer hierdie erkenning gegee. In 'n ander werk van Lathrop (1998:40-43), maak hy 'n saak daarvoor uit dat die metaforiese Betel weer die eintlike sentrum van hierdie ontmoeting is.

Kartering word metafories in die Christelike erediens alleen korrek toegepas wanneer Christus die oriënteringspunt binne 'n kosmiese raamwerk is en die vier windrigtings as 't ware hier en nou binne die geskape heelal van God, konvergeer. Dit was ook die rede vir die eeu oue tradisie om in die rigting van die opkomende son, ooswaarts dus, te aanbid en selfs ook begrawe te word. Sodoende word die geloofsgemeenskap in terme van tyd en ruimte op Christus georiënteer wat weer op die wolke sal verskyn en ons in heerlijkheid by Hom sal neem. So wys liturgie met die regte oriëntering by hierdie planeet, ja, selfs ook by hierdie skepping verby. Daar is met ander woorde altyd 'n soort "aardrykskunde" (én dus 'n "koninkrykskunde") in die liturgie aanwesig.

Maar kaarte het natuurlik ook intrinsieke swakhede (Lathrop 2003:97-98). Dit is altyd opgetrek vanuit 'n bepaalde hoek, altyd interpretasie, altyd

Liturgie as fontein van die lewe

met 'n bedoeling en dus altyd ook kontingent. Dit stol al te dikwels in 'n meesternarratief en leen dus tot ideologiese magismisbruik. Daarom moet oriëntasie ook altyd *heroriëntasie* wees. Dit bevraagteken die aannames en bepaal die koers opnuut. Maar dit impliseer uiteraard ook 'n kortsluiting. Liturgie en “anti-liturgie”, punt en kontrapunt, is derhalwe onontbeerlik vir enige behoorlike oriëntasie. Die jukstaposisie van hede en verlede, van nou en van toe, van ek van die ander, het altyd 'n ommekeer van waardes tot gevolg. Op spoor van Ricoeur (1983:52-87) se drievoudige *mimesis* word betekenis nou telkens opnuut bepaal. Daarom is die hart van die liturgie ook altyd 'n breuk met die bestaande ordes, is dit 'n “opening” in die hemel, is dit *heilige grond*. Dit is wat dit beteken as ons in die Evangelies lees dat die hemel met Jesus se doop bo Hom “oorgeskeur” het, of wanneer Jakob volgens Genesis 28 na sy droom van die leer waarop die engele op en af beweeg het, gesê het dat dit die “poort van die hemel” is. Of wanneer Moses volgens Eksodus 3 by die brandende doringbos voor die God van Abraham, Isak en Jakob staan en hy sy skoene moes uittrek, want, moes hy hoor, die grónd waarop hy staan, is heilig. Vir die Christen is hierdie koppelvlak tussen hemel en aarde juis metaforiese spreke vir Jesus Christus. Hý is die God met ons, Immanuel.

3.2 Rites se ekologiese kontoere

Rites is altyd van groot belang. Die grond waarop jy staan is heilige grond, wil in die rite sê dat dit daardie punt op die matriks is waar die kruis- en dwarslyne sny en waar jy jou op 'n bepaalde oomblik voor die aangesig van God bevind. Die sentrale rites van die Christelike geloof is die doop en die nagmaal, die inlywing in die gemeenskap van gelowiges en die deelname aan die tafel van die Here. Dit is albei ook tekens en seëls van die soenverdienste van Christus. Albei hierdie sakramente funksioneer middellik ten einde ons tyd-ruimtelik te oriënteer. Die doop word teenoor die wêreldse simbole van individualisme geplaas, die nagmaal teenoor die materialisme en die gepaardgaande gebede weer teenoor 'n geslote wêreldbeeld. Hierdie teenoor mekaar plasing dekonstrueer geykte waardes en gee nuwe koers en rigting aan die gelowige.

Die element *water* is by die doop simbolies 'n baie gelaaide begrip. Genesis 1 verwys na die waters van chaos voordat God selfs met die skeppingswerk begin het. Eintlik is die skeppingswerk van dag 2 en van dag 3, niks anders as blote skeiding nie: eers word die waters vertikaal geskei sodat daar lug tussenin kan kom en dan word die waters weer horisontaal geskei sodat daar grond tussenin kan wees. Water is 'n lokatiewe mite. Ons

planeet is eintlik maar 'n lugborrel midde in chaotiese waters en die water binne die lugborrel, is weliswaar georden en dus heilsaam. Maar die eer hiervoor kom alleen God toe. Hy weer die chaotiese waters van ons af. Die doopvont se water moet altyd hieraan herinner. Die vroeë Christene het hierdie water met die vrugwater van die moederskoot vergelyk. 'n Nuwe geboorte vind dus in der waarheid met die doop plaas. Die doop is dan die *fons vitae*, die "fontein van die lewe" (Joh 4:14 en Ps 36:9). Die doopvont word daarom met elke doop die sentrum van die heelal waaruit die wêreld kan drink en gereinig word. Hierdie kosmiese resonansie moet voortdurend in die erediens aangetoon word. En daarom moet water sentraal in die liturgie gekommunikeer word. Dit bring immers hemel en aarde bymekaar uit. Dit gee ons 'n plek, nie net op hierdie blou planeet nie, maar ook in die totale skepping. Dit gee aan die doop sy kosmologiese implikasie.

Die doop is egter nooit staties nie. Soos wat geboorte op 'n nuwe lewe dui, veronderstel dit immers ook die dood van die ou lewe, die afsterwe van die sondige bestaan. Daarom is die doop beweging en soos Karl Barth dit reeds aangetoon het, pertinent binne die ruimte van die etiek te verstaan. Die *eens en vir altyd* (Rom 6:10) doop beslaan die lewenslange ontvouing in die lewe en werk van die gelowige. Die doop word dan die reis na die Beloofde Land, die opstanding van die ewige lewe. Dit bind skepping en verlossing aanmekaar. Daarom is die reis wat aangepak word, vir die omgewing heilsaam en is die ekologiese krisis juis die teenpool daarvan.

Die doop se binding aan 'n plek en 'n gemeenskap impliseer juis ook ánder plekke en ánder gemeenskappe. Dit bring dus 'n kritiese dialoog met die ander teweeg. Lathrop (Lathrop 2003:110) is nogal uitgesproke oor die sogenaamde "ugly globalization" van ons tyd wat alle verskeidenheid in een grys massa wil omskep. Nee, pluraliteit waar die grense gekoester word, is die antwoord. Maar die grense moet ook oopgebreek word! Die verabsoluttering van grense, van rasse of van volke durf eenvoudig nie plaasvind nie. Om gedoop te word is inderdaad om af te sterf, maar ook om te lewe en om te identifiseer met die gemarginaliseerdes van die samelewing. Dit is 'n oorgangsrite (Kol 1:13-14). 'n Nuwe gemeenskap word sodoende gedemarkeer. Die Brief aan Diogenes byvoorbeeld is hier van toepassing wanneer dit oor Christene sê: "Hulle is tuis in hulle vaderland, maar as swerweling. Hulle neem deel aan alles as burgers, maar beleef alles as vreemdelinge. Elke land is hulle vaderland en elke vaderland is 'n vreemde land."

Reeds Irenaeus het byvoorbeeld teenoor die Gnostisisme se sarkofobie gestel dat die viering van die materiële elemente van water, brood en wyn by die sakramente, juis daarop dui dat die Evangelie spesifiek

Liturgie as fontein van die lewe

sarkofilies van aard is (Lathrop 2003:130). Athanasius het dieselfde argument gevolg deur teenoor Arius se ebionitiese verstaan van Christus, te stel dat sy siening op 'n oortreding van die Tweede Gebod sou neerkom. Want dan word 'n ander God, pertinent 'n méns, aanbid. Dit is immers Gód wat mens geword het (McGrath 1998:49). Die vleeswording is die volmaakte aanduiding dat God die geskape wêreld liefhet en dat Hy weliswaar stof of materie aangeneem het.

Dit moet in die Nagmaal gekommunikeer en gevier word. Daarom is die Nagmaal by uitnemendheid geskik om teenoor ekologiese uitbuiting te staan te kom.⁷ Lathrop volg die nuutste neiging om die instellingswoorde van die Nagmaal volgens 1 Korintiërs 11:28-29, so te verstaan dat die liggaam van die Here wat onderskei moet word, nie die mistieke liggaam van Christus is nie, maar die tafelgemeenskap en die deelname aan die kerk as liggaam van Christus. Dit solidariseer mense dus. Daarom is die uitreiking na en die aanraking van die “geringstes” van die samelewing, juis essensieel by die Nagmaal. Die geloofsgemeenskap aan die tafel identifiseer die betrokkenes boonop met die aarde. Jesus se opstanding het immers implikasies vir die hele skepping. Hierdeur word die ou praktyke van boetedoening en sterwe met die Nagmaal vervang met 'n tafelgemeenskap wat omgee en ook uitgaan. Die liturgie word dan die aanwyser vir die genesing van die wêreld. Alleen so kry ons 'n staanplek in hierdie kosmos en krap ons die konsumeristiese aard van die modernistiese mens se ekonomiese kaarte deurmekaar. Die doringbos brand, maar verbrand nie. Wanneer God hierdie skepping betree, is dit heilig en heilsaam. Die nagmaalliturgie moet sowel 'n kosmologie as 'n ekologie veronderstel.

Deur die sakramente word geloof sigbaar in hierdie wêreld en word etiek effektief toegepaste dogmatiek. Op 'n ekologies sensitiewe wyse, plaas Lathrop die gang van die liturgie basies ook tussen twee belangrike bome van die Bybel, te wete die boom van Genesis 2 en die boom van Openbaring 22. En die derde hoek hiervan is, figuurlik gesproke, daardie “ander boom”, die droë hout⁸ van die kruis. Die omgedopte simbool korrespondeer primêr met Jesus en 'n omgekeerde wêreldse kosmologie weer met 'n Bybelse werklikheidsverstaan (Lathrop 2003:69).

⁷ Hoe jammer is dit tog nie dat ons nog tot relatief onlangs in die vorige Gesangboek kon gesing het hoe “min waarde” die skepping het nie!

⁸ Die kruis kan natuurlik verskillend metafories vertolk word. Larry Rasmussen het in 1996 met 'n oortuiging vorendag gekom wat as die “vergroening van die kruis” bekend geword het (Messenger 2001:182). Die boom van die lewe staan dan teenoor die dood en sodoende word 'n aards gesitueerde liturgie gevorm.

4. WAARDERING

Liturgie is altyd die formalisering van 'n gemeenskap se diepte-simbole. Dit is dus die waardes waarvolgens 'n gemeenskap se selfverstaan uitgedruk word. Of anders gesê, dis die “narratiewe konfigurasie” (Ricoeur) van 'n werklikheidsverstaan. Om in 'n bepaalde gemeenskap groot te word, is daarom juis om deur 'n baie spesifieke diskoers gevorm te word. Dit is dit altyd kultuur gebonde (Farley 1996:13). Liturgie speel pertinent hierdie rol en daarom moet ons voortdurend vanuit ons eie kulturele bedding, aan die skepping oriënteer en in passievolle deelname aan die globale netwerk plaas. Alleen so werk ons mee aan die simfonie van die totale skepping (Op 5). Van Leeuwen (1998:65) beskryf dit raak wanneer hy sê dat liturgie in der waarheid 'n weefsel van verhale en rituele is wat mense help om hulle aan tyd en ruimte te oriënteer. In verhale probeer ons antwoorde op vrae vind soos die begin en uiteinde van alles, met ander woorde die sin van alles. Hiermee word veral die gelowige se verbeelding aangespreek. Rituele vergemaklik die grensoorgange van die lewe, soos na 'n volgende lewensfase toe en natuurlik ook die oorgang van die ruimte en tyd van hierdie wêreld na die ruimte en tyd van God toe en weer terug. Dit word 'n spel van oorgange. 'n Riskante spel met ander woorde (Hoenderdaal 1977). Dit is 'n werklikheid van sy eie en boonop met sy eie reëls en waardes en ook vreugde.

In lyn met die postliberale teologie moet ons dan nou sê dat nie ons liturgie vorm nie, maar omgekeerd, liturgie vorm ook ons. Liturgie oriënteer ons in die matriks van die lewe en soos die antieke reisigers hulle koers destyds aan die hand van die hemelruim se planete bepaal het, kry ons vandag ook ons rigting onder die hemelse koepel wat die liturgie hier op vaste aarde aan ons bied. Kennelik is dit nie iets wat jy doen nie, maar wat aan jou gedoen word. Jy koester jou immers binne hierdie “sacred canopy” (Peter Berger). En eers nadat hierdie oriëntasie plaasgevind het, ekstrapoleer dit op etiek.

Lathrop se aanpak is dus om onderskeidelik die doop en die nagmaal respektiewelik teenoor die wêreldse simbole van geslote grense en uitbuiting van die natuur te plaas. Daardeur ontkragtig hy hierdie simbole van 'n na binne en selfsugtige gerigtheid van die mens en bied hy tegelyk 'n heroriëntasie van die erediens binne die ruimte van 'n hedendaagse kosmologie aan.

Dit is van groot belang dat die verhouding tussen 'n werklikheidsverstaan en liturgie, geloof en liturgie, altyd weer onder die loep moet kom. Dit is dalk gepas om ten slotte weer van een van die bekende Latynse spreuke van die Vroeë Kerk, *Lex orandi, lex credendi*, kennis te neem. Is dit 'n deduktiewe of 'n induktiewe uitspraak? Bepaal geloof die

Liturgie as fontein van die lewe

aanbiddingswyse of bepaal die aanbiddingswyse die geloof? Ek wil dit beslis ook induktief verstaan. Dit beteken dus dat liturgiese gebruike juis ook teologie vorm. Omdat die Goddelike lofprijsing byvoorbeeld deur die eerste Christene pertinent op Jesus van toepassing gemaak is, is die gevolgtrekking gemaak dat Jesus dus self Gód is. Uit die aanbiddingspraktyk word die geloofswaarhede dus aposteriories afgelei. "God woon waar die lofgesange van Israel weerklink", sou ons inderdaad kon byvoeg. Daarom is liturgie nie een of ander modernistiese ekstrapolasie van individuele ervarings nie, maar die sosiolinguistiese nis waarbinne geloof eksisteer. Daarom is dit so belangrik.

Werklikheidsverstaan en liturgie kan na dese nie meer dispaaraat verstaan word nie. 'n Kosmologiese liturgie bied aan ons tyd-ruimtelike koördinate vir ons lewe en werk in hierdie skepping. Te midde van die oormag van die aanbod van hedendaagse kosmologieë, staan die een saak in die Christelike liturgie egter op vaste grond: net Een is heilig. En deur Woord en sakrament word ons *aan* die Skepper juis *in* hierdie skepping heg gebind. So ontvang ons ons opgaaf in hierdie wêreld. Spesifieke ruimte en tyd word vir ons gegun om die nuwe skepping nou reeds te geniet, maar ook gestalte te laat kry.

Literatuurverwysings

- Achtner, W, Kunz, S & Walter, T 1998. *Dimensions of time: The structures of the time of humans, of the world, and of God*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Augustinus, A 1965. *Belijdenissen*, in de vertaling van A Sizoo. Utrecht: Spectrum N.V.
- Buitendag, J 2004. Anders dink anders doen: Op soek na 'n eko-teologiese perspektief op kloning. *Verbum et Ecclesia* 25(2), 402-421.
- Conradie, E et al 2001. Seeking eco-justice in the South African context, in Hessel & Rasmussen (eds) 2001:135-171.
- Daneel, M L 1996. African independent churches face the challenge of environmental ethics, in Gottlieb (ed) 1996:572-585.
- Farley, E 1996. *Deep symbols: Their postmodern effacement and reclamation*. Valley Forge, PA: Trinity Press International.
- Gottlieb, R S (ed) 1996. *This sacred earth, religion, nature, environment*. London: Routledge.
- Hoenderdaal, G J 1977. *Risikant spel: Liturgie in een geseekulariseerde wereld*. 's Gravenhage: Uitgeverij Boekencentrum B.V.
- Hessel, D & Rasmussen, L (eds) 2001. *Earth habitat: Eco-injustice and church's response*. Minneapolis, MN: Fortress Press.

- Lathrop, G W 1998. How awesome is this place! The Lutheran Book of Worship and the encounter with God, in Van Loon, R R (ed), *Encountering God: The legacy of Lutheran Book of Worship for the 21st century*, 40-51. Minneapolis, MN: Kirk House Publishers.
- Lathrop, G W 2003. *Holy Ground: A liturgical cosmology*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- McGrath, A E 1998. *Historical theology: An introduction to the history of Christian thought*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Messenger, R 2001. These stones shall be God's house: Tools for earthly liturgy, in Hessel & Rasmussen (eds) 2001:173-183.
- Moltmann, J 1996. *The coming of God*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Nürnberg, K 2004. *Biblical theology in outline: The vitality of the word of God*. Pietermaritzburg: Cluster Publications.
- Plato 1977. *Timaeus and Critias*. London: Penguin Books.
- Rappaport, R A 1999. *Ritual and religion in the making of humanity*. Cambridge: University Press.
- Ricoeur, P 1983. *Time and narrative*, vol I. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Van Leeuwen, M 1998. Een weg in tijd en ruimte, in Oskamp, P & Schuman, N (eds), *De weg van de liturgie* 53-66. Zoetermeer: Meinema Uitgeverij.
- White, L 1996. The historical roots of our ecological crisis, in Gottlieb (ed) 1996:184-193.