

HOOFSTUK 3

TEOLOGIESE FUNDERING VIR DIE VISUELE KOMMUNIKASIETAAL

3.1 Inleiding

Noudat die prediking binne die teologie en in besonder die praktiese teologie as eerste tree begrond is, kan daar 'n tweede tree in die teologiese besinning gegee word deur spesifiek te gaan kyk na die teologiese fundering vir die nuwe taal van die visuele kommunikasie waarvoor daar in hierdie studie gepleit word (Jensen 2005:5).

Alvorens by so 'n teologiese fundering van die sigtelike kommunikasie uitgekóm kan word, moet duidelikheid verkry word oor die mate waarin die historiese ontwikkeling van teologiese denke 'n invloed uitgeoefen het op die wyse waarop die mens sy of haar verhouding met God in geloofshandelinge kon uitdruk (Dyrness 2001:11).

Eerstens word aandag geskenk aan die verloop van die spanning tussen woord en beeld in die geskiedenis van die kerk, sodat insig verkry kan word in die redes waarom sigtelike beeld so dikwels as negatief en minderwaardig teenoor die gesproke en geskrewe woord binne die Christelike konteks gewaardeer is (Jensen 2005:11; Denison 2006:2; Sweet 1999:31).

Tweedens sal daar 'n ondersoek geloods word na die teologiese motiewe wat agter hierdie spanning tussen woord en beeld lê (Jensen 2005:12). Hierdie teologiese motiewe sal op 'n teologies-gefundeerde wyse aan die teorie en uiteindelik ook die praxis getoets moet word. 'n Skriftuurlike beoordeling van hierdie motiewe sal dus in hierdie hoofstuk gedoen word.

Daarna sal gepoog word om 'n teologiese fundering te bewerkstellig waarbinne 'n kommunikasiemetodiek tot stand kan kom wat erns met die visuele beeld as legitieme kommunikasiemedium maak. Ten slotte gaan gepoog word om 'n saak uit te maak vir 'n kommunikasietaal wat beide woord én beeld in harmonie as die nuwe taal binne die prediking kan ernstig opneem (Miles 1985:5; Jensen 2005:9).

Hiermee sal die pad uiteindelik voorberei wees vir die bestudering van die praxis soos dit binne die Suid-Afrikaanse konteks uitspeel, wanneer daar in die volgende twee hoofstukke op die weg van die menswetenskappe en veral die sosiale wetenskappe na die invloed van die massamedia en die post-modernisme gedraai word, en in besonder die X-generasie, die Y-generasie en die Z-generasie onder die loep kom (vgl Sweet 1999:17 en 18, Mc Dougall 2009:3 en Mc Crindle 2003:1).

Hierdie praxis veronderstel 'n verskuiwing in die kommunikasiestyl vanweë die invloed van die magtige massamedia en gevolglik die post-modernisme op veral hierdie drie geslagte binne die kerk en die groter samelewing (Jensen 2005:8; Toplak 2004:1). 'n Visuele kommunikasiemetodiek wat hier vereis word sal daarom van naderby ondersoek en gemotiveer moet word.

3.2 Historiese verloop van die spanning tussen woord en beeld in die kerk

Deur die hele lewe van die Christelike kerk was daar maar altyd in 'n mindere of meerder mate spanning tussen woord en beeld (Jensen 2005:21; Hill 2008:1; Mitchell 1986:43; Scavizzi 1992:1; Harris 1992:voorwoord; vgl De Gruchy 2009:137 en Dankbaar 1974:53). Telkens is die Skrif as Woord, en in besonder die prediking van daardie Woord, téénoor die fisiese visuele uitbeelding van die geloof as kommunikasiemedium en uitdrukkingsvorm van daardie geloof gestel (Arakaki 2000:2; Hill 2008:1; De Gruchy 2009:139).

So was daar van Christelike kuns nog min sprake binne die eerste twee eeue ná die geboorte van Jesus Christus (Dankbaar 1974:55; Jensen 2005:17; vgl Scavizzi 1992:1). Een van die groot redes wat vir hierdie gebrek aan die beeldende geloofsuitdrukking binne die vroeë kerk aangevoer kan word, lê in die feit dat die eerste Christene in 'n oorheersende Joodse kultuur gefunksioneer het waar die beeldende geloofsuitdrukking weens 'n bepaalde interpretasie van die tien gebooi se tweede gebod, ten strengste deur die Joodse religieuse wette verbied is (Pelikan 1990:2; Wikipedia 2009:1; De Gruchy 2009:137).

In die derde eeu na Christus het 'n teologiese evolusie egter onder veral nie-Joodse Christene plaasgevind, in dié sin dat hulle begin het om die tweede gebod teen die maak van afbeeldings eerder as 'n verbod teen afgodery te interpreteer as wat dit teen die uitbeelding van Christelike kuns gekant was. Veral die Griekse gelowiges het nie naastenby dieselfde spanning met hierdie verbod as die Joodse gelowiges beleef nie (Jensen 2005:18; vgl De Jong 1987:86).

In die vóór-Konstantynse era van die kerkgeskiedenis, het die kerk wel van visuele uitbeeldinge gebruik gemaak (Dankbaar 1974:53) ten spyte van die vele hindernisse – teologiese hindernisse rondom die interpretasie van die tweede gebod sowel as die politieke hindernisse weens die vervolging wat die vroeë kerk beleef het – wat in die pad daarvan gelê het (De Jong 1987:88; Jensen 2005:20).

Weens die streng verstaan van die tweede gebod wat oorheersend in die teologiese denke geheers het, was kunstige voorstellinge van die Christelike geloof egter hoofsaaklik tot die katakombes beperk waar enkele kentekens soos die Xi-Rooteken, die visteken ensomeer kunstig voorgestel is (Scavizzi 1992:1; Dankbaar 1974:55; Wikipedia 2009:2; De Jong 1987:87). Waar Bybelse uitbeeldings van die kruisiging gemaak is, is Christus nooit aan die kruis uitgebeeld nie, maar die kruisteken alleen (De Jong 1987:88).

Aan die begin van die vierde eeu na Christus het daar egter 'n ontploffing van die Christelike kuns plaasgevind, nadat die Romeinse Keiser van daardie tyd, Konstantyn, tot bekering gekom het en die Christelike geloof in 313 na Christus as staatsgodsdienst gewettig het (De Jong 1987:87; Jensen 2005:22; Dowley 2002:140; Neill 1986:39). Konstantyn het indrukwekkende kerkgeboue opgerig waarbinne die Christelike kuns goeie plek verkry het (Dankbaar 1974:55).

Hierdie oplewing van die Christelike kuns het egter tot 'n einde gekom toe Rome deur die 'barbare' verower is (Neill 1986:53). Christelike kuns het egter voortgeleef onder die Bybelskribas wat die woorde van die Bybeltekste wat hulle oorgeskryf het met visuele afbeeldings aangevul en versier het (Jensen 2005:22).

Deurentyd was daar steeds spanning binne die kerk oor die gebruik van beelde en visuele uitbeeldings (Dankbaar 1974:53; vgl Scavizzi 1992:1). Ikonoklasme (Huntley 1994:91; Scavizzi 1992:5; De Gruchy 2009:137; Wikipedia 2009:7), die verskynsel van afkeur en stryd téén beeldende uitdrukking in die kerk, het tussen die agtste en negende eeu na Christus 'n klimaks bereik.

Keiser Leo die Derde het in 725 na Christus 'n edik uitgebring waarin beveel is dat alle ikone in kerke en huise vernietig moes word (Dankbaar 1974:53; Pelikan 1990:2; Huntley 1994:91; Wikipedia 2009:8). Hierdie era het later as die Bisantynse Ikonoklasme-periode bekend geword (De Gruchy 2009:138; Wikipedia 2009:7).

Alhoewel Keiser Leo die Derde se motivering missionaal van aard was deurdat hy wou poog om die groeiende Islambeweging te stuit deur die groot struikelblok van die ikoon wat hulle verhoed het om tot die Christelike geloof oor te kom, uit die weg te ruim (Huntley 1994:91; Wikipedia 2009:7), het dit steeds die beeldende uitdrukking in die kerk ernstig geknel (Jensen 2005:30).

Tydens die eerste Konsilie van Nicea in 325 na Christus het die vergadering verklaar dat Goddelike uitbeeldings God as veel minder uitdruk as wat Hy werklik is, en daarom nie as Bybels deur die kerk aanvaar kon word nie (Hill 2008:1). Op die gronde van tekste soos Romeine 1:23 en 25 sowel as Johannes 4:24 het hierdie besluit lank stand gehou (Hill 2008:2).

Eers by die tweede Konsilie van Nicea in 787 na Christus is hierdie afkeur teenoor uitbeeldings weggeweier deur 'n verklaring dat ikone Godsverheerlikend en ortodoks is (Dankbaar 1974:53; Jensen 2005:31; Arakaki 2000:1; vgl De Gruchy 2009:138). Johannes van Damaskus was in hierdie tydvak die leidende figuur in die Oosterse kerk wat die behoud van beeldende kuns met hand en tand verdedig het, deur te argumenteer dat die verstaan van Christelike uitbeeldings met die inkarnasie van die lewende Woord verander het (De Gruchy 2009:197; Wikipedia 2009:4).

So het die middeleeuse kerk voortgegaan om groot klem op die visuele geloofsuitdrukking te plaas (De Jong 1987:145; De Gruchy 2009:138). Teen die einde van die veertiende eeu was selfs die mure van kerkgeboue in die Westerse kerke oortrek van die beeldende kunsvorme in velerlei vorme: geskilderde mure en plafonne, beeldhouwerk, geskilderde glas, fresko's en mosaïek (Comby 1985:154; vgl De Jong 1987:146).

Al hierdie kunswerke, in die woorde van Comby, "...provided a Bible and a catechism in pictures" (Comby 1985:154). Vir die voorstanders van die sigtelike visuele geloofsuitdrukking was dit 'n vyfde evangelie wat die verhaal van verlossing deur beeld eerder as woord verkondig – soos Jesus die 'ikoon van die onsigbare God' is, so maak sigtelike ikone dit moontlik dat gelowiges nie alleen die vleesgeworde Woord hoor nie, maar ook sien (De Gruchy 2009:137).

Kunswerke het in hierdie tyd talle Bybelse episodes sowel as die misterie van geloof en die Christelike deugde uitgebeeld (vgl De Jong 1987:149). Nooit was die kunste meer in voeling met die alledaagse lewe, die fantasieë-wêreld van die menslike verbeelding asook die religieuse werklikhede as in hierdie era nie (Comby 1985:154).

Selfs die dramatiserende uitbeelding in die vorm van die populêre religieuse teater, is deur gelowiges as geloofsuitdrukking aangewend (Comby 1985:153; Harris 1992:36-46; Dankbaar 1974:51). So byvoorbeeld het Biskop Amalarius, die biskop van Metz, reeds in die negende eeu na Christus teatrale sigtelike aanbiedinge binne eredienste aangewend rondom liturgiese rituele (Harris 1992:36).

Wickham onderskei drie kategorieë van kerklike teater wat alom bekend was tussen die tiende en die sestiende eeu na Christus binne die Christelike erediens, waar dit kragtig aangewend is in die verkondiging sowel as die viering: dramas van lofprysing en aanbidding, dramas van bekering en inkeer sowel as dramas van morele instruksie (Wickham 1987:vii).

Liturgiese dramas het sowel die Ou Testament as die Nuwe Testament gedramatiseer binne in die kerkgeboue of andersins op die sypaadjies voor die kerkgeboue (Comby 1985:153). Binne hierdie genre is korter wonderwerk-toneelstukke soos die interaksie tussen die maagd Maria en die heiliges verbeeld, en selfs vollengte verhoogstukke soos die passiespele uitgebeeld (Comby 1985:153).

Met die aanbreek van die Reformasie in die sestiende eeu, is die spanning tussen woord en beeld opnuut op die spits gedryf (Scavizzi 1992:1; Arakaki 2000:1; vgl De Gruchy 2009:192). In hierdie tyd het die saak van die tweede gebod met alle

mening terugkeer (vgl Scavizzi 1992:1). Veral die dualistiese werklikheidsbeskouing het op die vuur van die teoloë van die Reformatoriese tyd gegooi.

Erasmus was die teoloog wat die Reformasie se ikonoklasme-beweging aangevuur het, met sy verstaan van die innerlike dimensie van die gees as superieur tot die materiële en fisiese dimensie waarvan kuns deel gevorm het (Jensen 2005:49; Hill 2008:1; De Gruchy 2009:192). Wat veral vir Erasmus uiters bekommerenswaardig was, was die bygelowigheid wat teen die vroeë sestiende eeu met die ikone van die 'heiliges' in verband gebring is sowel as die finansiële voordeel wat die kerk daaruit getrek het (Hill 2008:1).

Onder die invloed van Erasmus se denke was dit egter von Karlstadt wat tussen 1523 en 1535 na Christus tot die ekstreme en radikale daad oorgegaan het deur fisies sy volgelinge te lei om kerke aan te val en van ikone te 'reinig' (Scavizzi 1992:1 en 2; Jensen 2005:49). Von Karlstadt het dan ook die eerste Ikonoklasme-opstand in Wittenberg gelei; vele ander sou daarop volg in die poging om kerkgeboue van sigtelike uitbeeldinge te 'suiwer' (Hill 2008:2).

Zwingli se klem op die Skrif as enigste bron vir die substansie en praktyk van die Christendom, asook sy afwysing van die visuele uitbeelding as deel van die middeleeuse kerk se uitdrukking van 'n verhouding met God (Dankbaar 1974:118; Scavizzi 1992:1; Sweet 1999:202), is ook deur Calvyn gedeel (De Gruchy 2009:138; Wikipedia 2009:11) alhoewel Zwingli die geweldadige uitroei van ikone sterk afgekeur het (Hill 2008:2).

Vir Calvyn was die Skrif, suiwer gepreek, die hoër en reiner weg na die waarheid, terwyl dit wat die mens van God in beelde kan leer futiel en dus vals is (De Gruchy 2009:192; Jensen 2005:54; Arakaki 2000:2). Uitbeeldinge kon volgens Calvyn lei na bygelowigheid onder die swakkeres (Scavizzi 1992:4 en 5).

Calvyn was dan ook die teoloog wat die mees radikale houding teenoor godsdienstige kunswerke ingeneem het (Sweet 1999:202; vgl Vos en Pieterse 1997:114; De Gruchy 2009:193) en van gelowiges geëis het om geen Goddelike afbeeldings van enige aard te skep nie (Hill 2008:2; vgl De Gruchy 2009:192).

Volgens De Gruchy was daar egter groot misverstand rondom Calvyn se afkeur van uitbeelding; sy weerstand was besonderlik gerig teen die afbeelding van God eerder as die afbeelding van Christus (De Gruchy 2009:194). Rondom hierdie interpretasie het selfs die Oosters Ortodokse kerk goeie aansluiting gevind (De Gruchy 2009:194).

Aldus Calvyn maak die Woord dit moontlik om God se glorie op die gesig van Jesus te sien – Jesus is immers die beeld van die onsigbare God – Kol 1:15 (De Gruchy 2009:196); 'n siening wat nie ver verwyder was van die Oosters ortodokse teologie dat die Woord beelde oproep wat ons in staat stel om Christus te visualiseer nie (De Gruchy 2009:196).

Luther het egter 'n heel ander rigting ingeslaan in sy benadering tot die Christelike kuns en uitbeelding (Scavizzi 1992:1; Huntley 1994:91; Wikipedia 2009:11). Hy was in wese gekant teen die aggressiewe wyse waarop die kerk met die uitbeeldingsvorme in kerke gehandel het (Scavizzi 1992:2), terwyl hy in sy eie teologiese refleksie minder drasties teenoor visuele kunstige uitbeelding gestaan het (vgl Scavizzi 1992:23).

In beginsel was Luther nooit teen die gebruik van visuele uitbeelding in die kerk gekant nie (Scavizzi 1992:2; Huntley 1994:91); hy was eerder gekant teen die verwording van die beeld tot die status van afgod, en het selfs die gebruik van beelde in die lewe van die kerk bepleit deur positief te verwys na die vele prente wat in die Duitse Bybel opgeneem is (vgl Huntley 1994:91; Jensen 2005:58).

Luther se standpunt is egter nie deur almal binne die Reformasie gedeel nie (Scavizzi 1992:3 en 4; vgl De Gruchy 2009:194 en Dankbaar 1974:130). So het die spanning tussen woord en beeld blý voortbestaan – tot in die mate waar die Gereformeerde tradisie selfs nog vandag binne verskillende kampe rondom hierdie saak verdeel staan (Wikipedia 2009:11-12; vgl Scavizzi 1992:3). Agter hierdie afwysing van die Christelike geloofsuitbeelding in konkrete kunsvorme, het bepaalde teologiese motiewe gelê waarvan deeglik kennis geneem moet word.

3.3 Teologiese motiewe vir die spanning tussen woord en beeld in die kerk

Spanning tussen woord en beeld is van tyd tot tyd verhoog deur spesifieke teologiese denksisteme wat die woord meerderwaardig bó die beeld gestel het (De Gruchy 2009:138 tot 140; Jensen 2005:68; vgl Sweet 1999:31). Agter hierdie geskiedenis van die spanning tussen die woord en die beeld, lê dus 'n bepaalde teologiese verstaan wat van nader bekyk sal moet word. Sekere teologiese denkpatriene wat 'n pertinente invloed op die beskouing van visuele uitbeelding gehad het, word vervolgens teologies geëvalueer:

3.3.1 'n Teologies-verantwoorde verstaan van die tweede gebod

Deur die hele geskiedenis van die visuele uitbeelding in die kerk was dit asof die beeldende kuns in spanningsvolle dialoog met die tweede gebod verkeer het (De Gruchy 2009:137, 192 en 193; Jensen 2005:18; Arakaki 2000:1; Scavizzi 1992:1). Hierdie verstaan van die tweede gebod is deur die Joodse tradisie en later die Islamgeloof medebepaal, wat immers dieselfde bronne aangehang het, maar 'n streng fundamentalistiese interpretasie aan die gebod geheg het.

Aan die basis van hierdie teologiese denksisteem staan die tweede gebod van die tien gebooie in Eks 20:4 en 5 wat lui: “Jy mag nie vir jou ’n beeld of enige afbeelding maak van wat in die hemel daarbo of op die aarde hieronder of in die water onder die aarde is nie. Jy mag hulle nie vereer of dien nie, want Ek, die Here jou God, eis onverdeelde trou aan My” (Die Bybel: Nuwe Vertaling 1983; Jensen 2005:82).

Weens die feit dat hierdie gebod tot in die strengste sin van die woord letterlik opgeneem is en enige geestelike of kerklike uitbeelding direk met afgodediens in verband gebring is (Wikipedia 2009:1), het dit aanleiding daartoe gegee dat alle kunsvorme as uiters negatief beoordeel is en daarmee summier verban is (Scavizzi 1992:1; Jensen 2005:17). ’n Afgod was dus nie alleen as ’n ikoon gesien wat oorgewaardeer word nie, maar as enige en alle vorme van geloofsafbeeldinge binne die kerklike konteks (vgl Vos en Pieterse 1997:114).

In die Protestantse tradisie het hierdie teologiese verwysingsraamwerk uiteindelik gevloei na die direkte assosiasie van beeld met afgodery (Scavizzi 1992:1; Jensen 2005:11; De Gruchy 2009:192 en 193). In die Bisantynse ikonoklasme van die agtste en negende eeu sowel as die sestiende eeuse ikonoklasme van die Reformasie, was dit juis hierdie gebod wat as basiese argument die spanning tussen woord en beeld aangevuur het (De Gruchy 2009:138; Wikipedia 2009:3).

Johannes van Damaskus was miskien die mees invloedryke teoloog betreffende die oper verstaan van die tweede gebod (Dankbaar 1974:53; Jensen 2005:32). Een van die aantuigings wat teen teoloë gemaak is wat die menslikheid van Jesus ernstig opgeneem het, was juis dat hulle materie aanbid, en God op gelyke vlak met die geskape werklikheid wil plaas.

Johannes van Damaskus se reaksie was dat hy nié materie aanbid nie, maar wel die Skepper van materie wat ook ter wille van hom materie geword het (vgl Dankbaar 1974:53). Hy het geskryf: “I honor the image, but not as God” (Jensen 2005:33). Materie het vir hom dus geen negatiewe konnotasie ingehou nie (Arakaki 2000:4).

Wat Johannes van Damaskus gedoen het, was om die tweede gebod binne die konteks van die hele Bybel te plaas. In besonder het hy Ou Testamentiese verwysings aangehaal soos ondermeer Eks 35:4-35, waar Goddelike aanwysings gegee is oor hoe om kuns en kunswerke in die tempel aan te wend. Om van kuns en beeld gebruik te maak, was dus vir hom nakoming van die Bybelse tradisie.

Calvyn se probleem met die tweede gebod het nie in wese by die maak van afbeeldings gelê nie, maar in die feit dat diegene wat valslik aanbid, die aardse bó die geestelike gestel het (vgl De Gruchy 2009:194). Alhoewel die aardse persy nie vir hom boos was nie (De Gruchy 2009:191 en 192), was die mens in wese boos en dus tot geen goed in staat nie, en moes daarom eerder van uitbeelding wegstuur (Jensen 2005:59). Hierdie teologiese verstaan het dus in essensie die maak van kunstige skeppinge verbied (De Gruchy 2009:192 en 193).

Vele teoloë vandag beskou ook die afgodery waarna die tweede gebod verwys as nie alleen die aanbidding van valse gode nie, maar selfs as die egte aanbidding van die ware God deur van uitbeelding gebruik te maak en daarom steeds afgodery. Hierdie opvatting hou nie genoegsaam rekening met teksgegewens waar die waarde van die visuele beklemtoon word nie. Miles onderskryf hierdie standpunt: “None of the texts that caution against illegitimate attachment to images urges the rejection of all images” (Miles 1985:143; vgl Jensen 2005:75).

Wanneer deeglik na die tweede gebod gekyk word, kan tot die konklusie gekom word dat dit nooit 'n afwysing van die uitbeelding van God is nie, maar eerder praat teen die afbeelding van iets in die skepping met die doel dat dit as afgod dien en dus op daardie wyse aanbid word (Arakaki 2000:4). Op die spesifieke bewoording van die tweede gebod moet in hierdie sin sterk gelet word. Uitbeeldings wat die onsigbare God verteenwoordig en selfs vervang is daarom eerder hier aan die orde (Arakaki 2000:4).

In Luk 2:25-32 word die verlossing aan Simeon gebied deur die gawe van sig (Jensen 2005:36; Marshall 1978:119). God se Gees het volgens vers 26 aan hom bekend gemaak dat hy nie sou sterwe voordat hy die Gesalfde van die Here gesien het nie. Deur sy fisieke sien van die fisiese vleesgeworde Verlosser, kom daar vir hom verlossing, terwyl hy ook die verlossing vir die wêreld deur hierdie sigtelike bevestiging kan aankondig (vgl Marshall 1978:120 en Guthrie 1970:893).

In Mat 13:16 en 17 motiveer Jesus sy aanwending van beeldende taal in gelykenisse deur te wys op die verstaanswaarde wat dit het om God se Woord te kan hoor én te kan sien: “Julle oë is bevoorreg dat hulle sien, en julle ore dat hulle hoor” (Die Bybel: Nuwe Vertaling 1983; Hendriksen 1973:556; Grundmann 1968:342).

In Joh 1:50 en 51 antwoord Jesus vreemd op Natanael se belydenis dat Hy die Seun van God is: “Jy sal nog groter dinge sien... Dit verseker Ek julle: julle sal die hemel oop sien en julle sal die engele van God sien op- en afklim na die Seun van die mens toe” (Die Bybel, Nuwe Vertaling 1983). Jesus bied Homself hier aan as die fisiese kontakpunt tussen hemel en aarde (Buitendag 2009:229) en fokus op die visuele bevestiging van die Goddelike inkarnasie wat in die sigtelike wondertekens in die vooruitsig gestel word (Groenewald 1980:61).

Ook in 1 Joh 1:1-3 beklemtoon Johannes die waarheid van die evangelie wat hy verkondig deur te verwys na die persoonlike en sintuiglike waarneming van die vleesgeworde Woord (Du Plessis 1978:19). Hier word die sig op dieselfde vlak as die gehoor en die fisieke aanraking geplaas, terwyl die waarde van hierdie uiterlike gewaarwordinge sterk as waardevol beklemtoon word.

Paulus onderskryf die krag van die visuele binne die effektiewe prediking wanneer hy in Gal 3:1 verklaar: “Jesus Christus is tog so duidelik aan julle verkondig dat julle Hom as’t ware aan die kruis kon sien hang!” (Die Bybel: Nuwe Vertaling 1983; vgl Ridderbos 1953:112; Oepke 1973:100; Schlier 1971:118 en 119). Paulus se verwysing sluit aan by die hofstyl van openbare redenaars van destyds wat hulle saak so lewendig en aangrypend moontlik, met die nodige fisieke bewysstukke, voorgedra het (Lategan 1986:54).

’n Engere verstaan van die tweede gebod lei noodgedwonge na ’n visueel-afwesige kerklike kultuur waar die literêre woord heers en die somtotaal van die menslike geloofsuitdrukking word (vgl Scavizzi 1992:5 en 6; Jensen 2005:21). Op hierdie wyse word die rykdom van die geloofsuitdrukking geweldig beperk en vind ’n stuk ontmensliking plaas wat die totaliteit van die menslike bewussyn en sensoriese uitdrukkingsvermoë inperk.

3.3.2 ’n Teologies-verantwoorde verstaan van die dualisme

Agter die spanning wat oor al die eeue tussen woord en beeld heers, funksioneer ’n sterk tradisie van denke wat as die dualisme bekend geword het (Jensen 2005:21; vgl Romanowski 2007:32). Hierdie digotomie wat tussen die twee werklikhede ontwikkel het, naamlik die fisiese wêreld en die geestelike wêreld, en wat uitsluitlik ’n Westerse kleur aangeneem het, is deur die eeue onder van die mees invloedryke teoloë gedeel (Potgieter 1995:206).

Regdeur die antieke wêreld, het daar 'n merkwaardige tradisie van denke bestaan wat die geestelike dimensie téénoor die fisiese dimensie gestel het (Jensen 2005:21 en 69; vgl Murphy 2006:10). 'n Digotomie van denke wat verdelend ingewerk het en letterlik na elke dimensie van die menslike lewe deurgesuur het, was hiervoor verantwoordelik (Murphy 2006:7). Hierdie digotomie het gelei na 'n bepaalde distorsie van die werklikheid, wat ook die liggaamlike teenoor die geestelike onderwaardeer het (Prokes 1996:7).

In die vierde eeu voor Christus, het Plato alreeds binne hierdie dualistiese verstaan (Falzon 2002:60), selfbelang genegeer deur 'n wêreld van die sintuie te identifiseer soos dit deur die mens gesien, gehoor, gevoel, geproe en geruik kon word (Jensen 2005:68; Murphy 2006:12; vgl Heyns 1974:12). Plato het 'n ekstreme dualisme voorgestaan wat 'n groot invloed op die middeleeuse denke gehad het (Prokes 1996:7).

Onder andere het Plato sterk onderskei tussen liggaam en siel, en het hy die liggaam as waardeloos beskou (Prokes 1996:7). 'n Uitstaande karaktertrek van hierdie wêreld wat deur die sintuie ervaar is, was vir hom dat dit onstabiel, onbetroubaar en veranderlik was (Falzon 2002:26; Murphy 2006:12; vgl Heyns 1974:14).

Hierteenoor was daar binne Plato se denke 'n ander wêreld, in teenstelling met die sintuiglike beleving van die sigbare wêreld, wat die dimensie van vorme of idees beslaan het en alleen sigbaar gemaak kan word deur die innerlike oog van die rede (vgl Heyns 1974:12 en Campbell 1981:19). Hierdie wêreld van die intellek was vas, onveranderlik en betroubaar (Falzon 2002:61; Jensen 2005:68; Murphy 2006:12).

Hiervolgens kon die eintlike realiteit nie deur die menslike sintuie waargeneem word nie aangesien dit altyd aan verandering uitgelewer is. Alhoewel Plato se ideëleer hierdie dualisme bevat het, het hy tog die grondslag vir die realisme-denke gelê waarvan vandag gebruik gemaak word om die verstaan van 'n werklikheid onafhanklik van die mens uit te druk, naamlik die kritiese realisme (Dreyer 1981:92-93).

Aristoteles, 'n jonger tydgenoot van Plato, het egter 'n heeltemal teenoorgestelde denkpatroon gevolg wat nie deur die dualisme gedryf is nie (Ross 1923:132; Murphy 2006:13). Vir hom was die wêreld van sintuiglike waarneming nie tweederangs nie, maar die éintlike werklike dimensie (Falzon 2002:33; Jensen 2005:70; Murphy 2006:13; Dreyer 1981:79). Aristoteles het dus die sigbare werklikheid onderskryf en binne daardie werklikheid sig as die mees belangrike sintuig aangewys.

Tomas Aquinas, wat die wetenskaplike filosofie van Aristoteles aan die teologiese wêreld van die middeleeue bekend gestel het (Dankbaar 1974:88), het sig as die mees geestelike en suiwere van al die sintuie beskou (Jensen 2005:70; Murphy 2006:14). Wat hom betref, was die menslike sintuie in wese goed (Murphy 2006:15).

Tog het Aquinas die menslike liggaam verintellektualiseer en alleen die rede as na die beeld van God geskape beskou (Prokes 1996:16). Aquinas se teologiese verstaan van die liggaam-siel-eenheid (Prokes 1996:15) het die antieke kerk ingrypend beïnvloed en die visuele kunste 'n dominante plek binne die kerklike domein gegee.

In die tweede eeu na Christus, het die Gnostiese beweging egter voortgegaan om die aardse dimensie as waardeloos en minderwaardig beskou (Prokes 1996:8). Materie was binne hierdie verstaan boos, en die menslike liggaam is op antagonistiese wyse genegeer tot swakheid en sondigheid. Deur middel van askese is daarom gepoog om van die liggaamlike en die aardse te ontsnap en met die hoër en reiner geestelike dimensie in aanraking te kom (Prokes 1996:8).

Op die spoor van Plato, het die filosoof, Descartes, weer die gronde van sekerheid binne sy eie rede gevind. 'Ek dink, daarom is ek,' het sy slagspreuk geword (Dankbaar 1974:165; vgl Johnston 2001:24 en Falzon 2002:33). Vir hom kon die wêreld van idees – die éintlike werklikheid – alleenlik deur die menslike denke en rasonale binnegedring word, wat 'n onoorbrugbare gaping met die fisieke wêreld van sintuiglike waarneming gelaat het (vgl Johnston 2001:25 en Vos en Pieterse 1997:114 en 115; Falzon 2002:25).

Hierdie nuwe dualistiese verstaan van Descartes (Prokes 1996:19) het die basis gelê vir die filosofiese denke van die modernistiese Westerse wêreld (Vos en Pieterse 1997:115; Falzon 2002:26). Ook in die teologie het daar ná Descartes 'n ommeswaai gekom deurdat die objektiewe van die subjektiewe geskei is (vgl Vos en Pieterse 1997:115).

Met die opbloeï van die wetenskap wat deur die geniale vermoëns van geleerdes soos Newton, Galileo en Kopernikus gevoed is, is die Westerse wêreld getransformeer en het die modernistiese wêreldbeeld tot stand gekom. (Roxburgh:1993:51). Hierdie era is ingelei met die kwyning van die middeleeue en die geboorte van die Renaissance (Tittley:1997:1). Tydens hierdie era van intellektuele vooruitgang, ook as die 'Verligting' of 'Aufklärung' bekend, het kennis alleen dít geword wat 'n mens deur middel van sistematiese, empiriese en rasonale denke kon vaspen (Vos 1995:193).

'n Uitvloeisel hiervan was dat daar 'n skeiding tussen feite en waardes gekom het, en is die mens ook van die natuurlike orde vervreem (Johnston 2001:120). Godsdiens en ervaring is grootliks deur tegniek, metodiek en wetenskaplike prosesse vervang. So is die innerlike ook van die uiterlike geskei, terwyl die rasonele die enigste wyse van ken, en dus die enigste maatstaf van verstaan, geword het (Vos 1995:194).

Onder invloed van hierdie dualistiese wêreldbeeld, het die intellek ook in die kerk en in die ontwikkeling van die teologie voorop begin staan, terwyl gevoel en emosie as swak, onbetroubaar en selfs sondig afgemaak is (Kwok 1998:1). 'Gereformeerde' is in lyn gebring met die oorheersing van die rasonele. Augustinus se credo, 'Ek glo sodat ek verstaan,' het in hierdie era verword tot die credo, 'Ek verstaan sodat ek kan glo' (Van Tonder 2001:45).

In hierdie tyd was die enigste wyse waarop teoloë die aanslae van die wetenskap op die Christelike geloof kon afweer, om die wetenskapswêreld van die geloofswêreld te skei (Van Tonder 2001:45). So het byvoorbeeld die skeppingsleer van die kerk ontaard in 'n blote saak van persoonlike keuse (Roxburgh 1993:51). Om die geloof te privatiseer en tot 'n persoonlike moraliteit te beperk (Romanowski 2007:32), is geglo, sou die Christelike leer teen die kritiek van die ontdekkings van die wetenskap beskerm kon word (Van Tonder 2001:45).

Modernisme het 'n sekulêre ruimte geskep in 'n proses waar alles wat geestelik is na die periferie van die samelewing verskuif is (Niemandt 2007:72). Ongelukkig het selfs die kerk die modernisme se idee van 'n sekulêre ruimte – 'n plek waar God nie teenwoordig is nie (Johnston 2001:79) – as waarheid aanvaar en sodoende die digotomiese verwysingsraamwerk versterk (Niemandt 2007:72).

So het daar byvoorbeeld 'n skeiding tussen waardes en feite gekom: feite is as 'n openbare saak beskou, terwyl waardes as privaat gesien is. Feite is dus òf reg òf verkeerd; waardes nóg reg nóg verkeerd. 'n Tragiese gevolg van hierdie skeiding was dat die Christelike geloof ook in 'n dualisme van twee afsonderlike wêrelde ontaard het (Roxburgh 1993:53).

Binne hierdie dualisme is die geestelike of metafisiese wêreld wat die godsdienstige lewe van die mens, die kerk en God omvat, onsigbaar en bó-wêrelds (bonatuurlik) terwyl die natuurlike of fisiese wêreld wat deur gewone natuurwette gereël word en waarbinne die mens sy of haar gewone alledaagse lewe lei, nagevors kan word. Geestelike realiteite word sodoende van die alledaagse lewe losgemaak; die spirituele dimensie word van die konkrete dimensie geïsoleer en skep twee aparte wêrelde waarbinne die mens afsonderlik moet funksioneer (Romanowski 2007:51).

Op hierdie wyse is die lewe in twee verdeel: 'n geestelike en 'n vleeslike deel (Potgieter 1995:211). Geloof in God is beperk tot die kerklike en geestelike aspek van die lewe, terwyl die sekulêre aspek as 'wêrelds' en daarom sondig gewaardeer is (Johnston 2001:120). Borgman evalueer hierdie verskynsel soos dit steeds vandag binne baie denkpatrone funksioneer as volg: "Too many theologies fall back on simplistic and sometimes negative views of society" (Borgman 1997:49).

Binne hierdie digotomie het ook die visuele kunste tot die fisieke menslike wêreld behoort, wat dit daarom onbevoeg vir geestelike aanwending gemaak het (vgl De Gruchy 2009:192; Jensen 2005:21). Vir hierdie rede het konflik tussen die 'geestelike' woord en die 'vleeslike' beeld ontstaan (De Gruchy 2009:192; Jensen 2005:66). Mitchell beskryf die geskiedenis van kultuur dan ook as 'n eeue-oue stryd vir dominansie tussen linguïstiese en beeldende tekens (Mitchell 1986:43; vgl Jensen 2005:66).

Een van die mees oortuigende argumente teen die aanvaarding van uitbeelding as legitieme vorm van spirituele kommunikasie en verwoording, is gesetel in die waardesisteem waarbinne die woord op 'n positiewe wyse as nugter, redelik, objektief en dus manlik-logies beskou word, terwyl die beeld op 'n negatiewe wyse as wispelturig, emotief, subjektief en dus vroulik-sintuiglik beoordeel word (vgl De Gruchy 2009:192; Jensen 2005:67).

Aan die voet van hierdie beskouing lê die denkpatroon dat die rede superieur tot die liggaam, die interne superieur tot die eksterne, en die oor superieur tot die oog is (De Gruchy 2009:192 en 193). In 'n manlik-oorheersende samelewing soos dit grootliks tot dusver bekend was, het hierdie onderskeiding baie goed sin gemaak. 'n Sterk bevooroordeeldheid en selfs aversie het daarom teenoor die visuele bestaan (Sweet 1999:202; De Gruchy 2009:192 en 193).

Denison meen dat binne hierdie wêreld van valse digotomieë menslike beleving as onbetroubaar afgemaak word (Denison 2006:83; vgl Vos en Pieterse 1997:115). Mense wat deur middel van fisiese en sigtelike uitbeelding hulle godsdiens beleef en verwoord, word in wese as primitief, onopgevoed, ongeletterd en irrasioneel beoordeel (vgl De Gruchy 2009:192; Jensen 2005:67).

In kontras met die irrasionele mens wat homself of haarself deur middel van beeld uitdruk en die werklikheid op konkreet-materiële wyse verstaan, is daar volgens hierdie denksisteem die wyser (en meer ontwikkelde) mens wat deur die rede, wetenskap en gevorderde kommunikasie leef (Jensen 2005:67). Vandaar is die woord meerderwaardig tot die beeld; beeld hoort in hierdie denkpatroon nie tot die ontwikkelde wetenskaplike prosesse wat in 'n vooruitstrewende samelewing die toon aangee nie (vgl De Gruchy 2009:193).

Louw onderskei op hierdie selfde trant van die dualisme tussen die piramidebenadering van leef, waar die gelowige se hele lewe in kompartemente verdeel is, en waarvan God en godsdiens maar 'n bepaalde deeltjie uitmaak, en die sirkelbenadering waarbinne Christus sentraal funksioneer, en alles wat die gelowige doen – 'wêrelds' én 'geestelik' – tot sy eer is – Efesiërs 5:10 (Louw 1993:135). Wanneer Christus dan die gelowige se lewe ís, soos Paulus tereg in Filippense 1:21 verklaar, verander die hele siening van die wêreld ook.

Schuller onderskryf ook hierdie gedagte: “When the sacred became secular at Bethlehem, the secular was honored. The Christian faith honors the secular – it does not condemn it” (Schuller 1986:93). Om sekulêr te wees, is geen sonde nie. Om voedsel, klere, geld, kuns, seks en ander 'materiële' dinge te waardeer en selfs te geniet, is nie noodwendig en per se verkeerd nie (1 Tim 6:17).

Sekularisme aan die ander kant, is wél sonde. Sekularisme is die filosofie wat die menslike lewe slegs deur menslike hulpbronne wil onderhou, sónder die erkenning van enige Goddelike inspraak (Schuller 1986:93). Vanuit hierdie filosofiese uitgangspunt is niks meer nodig nie, en word geëis om die vermindering van godsdienstigheid en kerklikheid (Vos 1995:198). Godsdiens se invloed in die wêreld en die lewe van mense word hierdeur gerelativeer en uiteindelik slegs tot die private lewe beperk (Johnston 2001:120).

In reaksie op die filosofie van dualisme, moet die sekulêre en die geestelike egter sinvol geïntegreer kan word. Vervolgens meen Schuller dat die evolusie van die siel en die geestelike lewe meer betekenisvol en skoon vertoon wanneer dit met die sekulêre lewe geïntegreer word (Schuller 1986:294). In die woorde van Borgman: “The Christ of ministry is very human as well as fully divine; interested in material life as well as spiritual life” (Borgman 1997:230).

Om egter hierdie dualistiese denksisteem teologies-verantwoordbaar te bestry, sal nou vervolgens aan die leer van die inkarnasie, die leer van die skepping, die leer van die ‘Imago Dei’ sowel as die leer van die Woord goeie aandag geskenk moet word.

3.4 ‘n Teologiese fundering vir ’n kommunikasiemetodiek waar op beeld gefokus word

3.4.1 Die inkarnasieleer

Aan die essensie van die regstelling van die foutiewe dualistiese filosofie waar sekulêr en geestelik van mekaar geskei is, lê die teologiese motief van die inkarnasieteologie – met ander woorde die vleeswording van God in Jesus Christus (Jensen 2005:38; vgl Jonker 1977:25). Hy is die Woord, die ‘Logos,’ wat vlees, ‘sarks,’ geword het (Denison 2006:72; vgl Heyns 1978:231; Joh 1:14). “Christianity, however, is not a book religion, but a religion centered in an incarnate Word of God” (Jensen 2005:82; vgl De Gruchy 2009:193).

‘Inkarnasie,’ die begrip wat binne die Christelike Gereformeerde teologie verteenwoordigend van hierdie leerstelling geword het, word afgelei van die Latynse woorde ‘in’ en ‘caro’ wat ‘in vlees’ beteken (McKim 1996:140). ‘Vlees’ veronderstel dat die Woord méns geword het (Groenewald 1980:36) en sodoende die menslike geskiedenis binnegetree het (Groenewald 1980:35). ‘Sarks,’ die Griekse woord wat met vlees of mens vertaal word, impliseer die menslike natuur afsónderlik van die Goddelike natuur (Barrett 1978:164).

Hierdie inkarnasie of vleeswording moet eerstens direk in verband gebring word met die verlossingsmotief van God (Barrett 1978:152): Christus word vlees om sodoende mense uit hulle sonde en verlorenheid te kom verlos (Heyns 1978: 231).

Binne die verlossing lê die eerste van die twee motiewe van die inkarnasie opgesluit.

Inkarnasie was essensieel tot die teologie van die vroeë Christelike kerk (Jonker 1977:25; Arakaki 2000:8). Só ingrypend was dit volgens Arakaki dat die Christologie van die vroeë kerk sowel as die besluite van die ekumeniese konsilies nooit daarsonder verstaan sal kan word nie (Arakaki 2000:8).

Athanasius se verstaan van die twee nature van Christus, volledig God en tegelykertyd volledig mens in een persoon, is deur die konsilie van Nicéa in 325, die konsilie van Efese in 431 en uiteindelik finaal deur die konsilie van Chalcedon in 451 aanvaar (Jonker 1977:32 en 33; Wikipedia 2009:2).

Hiermee is die dwalinge van Dosetisme (die verstaan dat Jesus 'n heilige wese was wat wel die skynvoorkoms van 'n mens aangeneem het maar nooit vlees geword het nie – Prokes 1996:10) die dwaling van Arianisme (die verstaan dat Christus 'n geskape wese is – Jonker 1977:26) en die dwaling van Nestorianisme (die verstaan dat die Seun van God en die mens Jesus dieselfde liggaam gedeel het maar steeds twee afsondelike nature behou het – Jonker 1977:35) ten sterkste afgekeur (Wikipedia 2009:2).

Johannes beskryf hierdie historiese gebeure van die vleeswording in Joh 1:14 die heel duidelikste: “Die Woord het mens geword en onder ons kom woon. Ons het sy heerlikheid gesien, die heerlikheid wat Hy as die enigste Seun van die Vader het, vol genade en waarheid” (Die Bybel: Nuwe Vertaling 1983).

In hierdie besondere teks kom die inkarnasieteologie die duidelikste na vore (Wikipedia 2009:1). ‘Woord’ het ‘beeld’ geword; wat ‘gehoor’ word, word nou ook ‘gesien,’ en daarin lê die werklike gronde vir Goddelike openbaring (Barrett

1978:165; vgl Groenewald 1980:36). God openbaar Homself aan die mens op menslike terme en binne 'n menslike verstaanswêreld.

In 1 Joh 1:1-3 weerklink dieselfde inkarnasionele gees: “Van die begin af was Hy daar. Ons het Hom self gehoor; ons het Hom met ons eie oë gesien; ja, ons het Hom gesien en met ons hande aan Hom geraak. Hy is die Woord, die Lewe. Die Lewe het gekom; ons het Hom gesien en is getuie daarvan, en ons verkondig aan julle die Ewige Lewe wat by die Vader was en aan ons geopenbaar is. Hom wat ons gesien en gehoor het, verkondig ons aan julle, sodat julle aan ons gemeenskap deel kan hê” (Die Bybel: Nuwe Vertaling 1983).

‘Theaomai,’ die Griekse woord wat beide keer in Joh 1:14 en 1 Joh 1:1 met ‘sien’ vertaal word, het die spesifieke betekenis van stip kyk en nadink oor wat gesien is (Louw en Nida 1988:279) – in ander woorde gaan dit hier daaroor om veel meer op te merk as wat bloot deur die menslike oog waargeneem kan word (Groenewald 1980:37).

In Joh 14:8 vra Filippus aan Jesus: “Here, wys vir ons die Vader” (Die Bybel: Nuwe Vertaling 1983). Sy behoefte is die eg-menslike begeerte aan die sigbare bevestiging van die geestelike waarheid. Jesus antwoord hom: “Ek is al so lank by julle, en ken jy my nie, Filippus? Wie My sien, sien die Vader” (Die Bybel: Nuwe Vertaling 1983). Aanvanklik mag die indruk dalk bestaan dat Jesus nie aan hierdie versoek van Filippus wil voldoen nie, aangesien dit as 'n teken van swakheid en ongeloof aan die kant van Filippus beskou sou kon word (Groenewald 1980:310).

Tog moet die laaste woorde van Jesus nie hier oorgesien word nie. Met sy antwoord erken Hy die tipiese menslike behoefte van Filippus deur te verklaar dat die Vader alreeds in sy Seun sigbaar en kenbaar is (vgl Groenewald 1980:311). Jesus is die vervulling van Filippus se behoefte. Veral is dit opmerklik hoe sig en

kennis van God deur Jesus Christus met mekaar in verband gebring word. In die woorde van Barrett: “The invisible God has now in Christ been manifested in his glory, grace and truth” (Barret 1978:170; vgl Groenewald 1980:311).

Hierdie selfde gedagte van Jesus as die sigbare God, word in Kol 1:15 gevind: “Die Seun is die beeld van God, van God wat self nie gesien kan word nie” (Die Bybel: Nuwe Vertaling 1983). Jesus word die beeld van die onsigbare God (Smith 2006). Hierdie is ’n retoriek van die ironie: Jesus word ’n beeld van iets wat nie gesien kan word nie; in Hom word God sigbaar. Jesus maak God sigbaar en in Hom sien ons God.

In Kol 1:19 brei Paulus hierdie belydenis uit: “God het besluit om met sy volle wese in Hom te woon” (Die Bybel: Nuwe Vertaling 1983). God word bééld, vlees, mens, in eg konkrete en sigbare terme in die persoon van sy Seun, Jesus Christus (vgl Groenewald 1980:36).

Nie alleen word God hoorbaar in die Woord nie – die Skrifgeworde Woord sowel as in die woorde van sy Seun, die lewende Woord – maar Hy word ook sienbaar deurdat hierdie Woord vlees word. Sodoende word God onmiskenbaar relevant binne ’n werklikheid van materie. Hy kom na die mens op die mens se terme, getrou aan die tyd-ruimtelike reëls van sy eie skepping, in die vorm van ’n skepsel waarna Hy gekyk het en positief gereageer het deur te verklaar: “Dit is *baie* goed” – Gen 1:31 (Die Bybel: Nuwe Vertaling 1983; vgl De Gruchy 2009:192).

Anders as die Joodse en Islamtradisie, het die Christelike tradisie hulle God gesien (Jensen 2005:39). Die Christendom is daarom ’n godsdiens van die bééld (vgl De Gruchy 2009:197). Veral vir die eerste Christene, was die volgorde in die ken van God as sulks dat hulle Hom eers gesien het en daarná gehoor het (Jensen 2005:23).

In al die belydenisskrifte van die Reformatoriese kerklike tradisie is dit hierdie belydenis dat Jesus Christus twee nature het wat wel onderskei maar nie geskei kan word nie, wat die teologiese basis vir die inkarnasieleer neerlê (vgl Jonker 1977:33; Heyns 1978:249).

In die Nederlandse Geloofsbelydenis artikel 19 word hierdie klanke van die twee nature van Christus duidelik gehoor: “Ons bely daarom dat Hy ware God én ware mens is: ware God om deur sy krag die dood te oorwin, maar ook ware mens om deur die swakheid van sy vlees vir ons te kon sterwe” (Handboek vir die erediens 1983:167).

In die Heidelbergse Kategismus vraag en antwoord 15 klink presies dieselfde klanke: “Hoe ’n middelaar en verlosser moet ons dan soek? So een wat ’n ware en regverdige mens is, maar nogtans ook sterker as alle skepsels is, dit wil sê wat terselfdertyd ware God is” (Handboek vir die erediens 1983:188).

Hierdie belydenis van Christus se twee nature impliseer dat Hy ook volledige bestaansreg as fisieke Persoon het (Jonker 1977:33; Jensen 2005:40). Beide hierdie nature word in die Gereformeerde tradisie in hulle volheid bely (Heyns 1978:240; Jonker 1977:33). Indien Christus dan volwaardig mens is, kan Hy geïkoniseer word. God het dus voorsien in ’n ikoon, ’n konkrete en fisiese beeld, van Homself (Prokes 1996:62; vgl Heyns 1978:231).

Christus se menslike natuur of bestaan is nooit met sy liggaamlike opstanding van Hom weggeneem nie (Heyns 1978:267). Hiervan is die verskyningsgebeure rondom Jesus ná sy opstanding soos Johannes dit opgeteken het, voldoende bewys. Hy is herken in sy fisieke vorm (Joh 20:16; 21:7) selfs liggaamlik aangeraak (Joh 20:17, 27) en het persoonlik die fisieke aanraking deur Maria Magdalena erken (Joh 20:17). Sy reaksie op haar fisiese aanraking getuig van die

werklikheid van daardie aanraking, maar terselfdertyd ook van die werklikheid van sy vleeslikheid.

Jesus is daarom met menslike natuur en al in die hemel opgeneem (Heidelbergse Kategismus vraag en antwoord 49, Handboek vir die erediens 1983:197). Duiselingswekkend is die implikasie en betekenis hiervan dat daar nou vir die eerste keer ook 'n sigbare visuele (aardse) dimensie in die hemel ingedra is.

Jesus Christus kom van die hemel af as die 'Logos asarkos,' Woord s nder vlees, maar gaan terug na die hemel as die 'Logos ensarkos,' Woord in vlees (Heyns 1978:267). Juis hierdie vleeslike hemelvaart maak dit nou vir die aardse mens moontlik om ook die hemelse realiteit te kan binnegaan.

Immers glo die Reformatoriese kerk vanuit die Apostoliese Geloofsbelydenis in die opstanding van die vlees (Heyns 1978:266; Handboek vir die erediens 1983:265). Ook die Heidelbergse Kategismus onderstreep hierdie belydenis in vraag en antwoord 57: "Watter troos gee die opstanding van die vlees jou? Dat nie alleen my siel n  hierdie lewe dadelik tot Christus, sy Hoof, opgeneem sal word nie, maar ook hierdie selfde liggaam van my, deur die krag van Christus opgewek, weer met my siel sal verenig en aan die heerlike liggaam van Christus gelykvormig sal word" (Handboek vir die erediens 1983:200). In die inkarnasie, is die visuele uiteindelik gerehabiliteer, bevry van die diens aan afgode, en herstel tot die aanbidding van die lewende God (Jensen 2005:40).

Die kulminasie van die inkarnasieteologie lê in die kommunikasie-eis, en naas die verlossingsdimensie van die inkarnasie is hierdie die tweede groot motief vir die vleeswording van Christus (vgl Heyns 1978:232). Uit Paulus se woorde in 1 Kor 9:20-23 word die kommunikasie-eis duidelik. In vers 20 klink hierdie

vertalingsnood vir die verkondiging van die evangelie: “Vir die Jode het ek soos ’n Jood geword om die Jode te wen.” (Die Bybel: Nuwe Vertaling 1983).

In vers 22 en 23 weerklink dieselfde eis van kommunikasie in die inkarnasie-optrede van Paulus: “Vir die swakkes het ek swak geword om die swakkes te wen. Vir almal het ek alles geword om in elk geval sommiges te red. Dit alles doen ek ter wille van die evangelie, sodat ek aan die vrug daarvan deel kan hê” (Die Bybel: Nuwe Vertaling 1983).

Sweet verwys in hierdie trant na die Bybelse vergelyking van die evangelie met lewende water (Sweet 1999:72). Op hierdie wyse beskryf Jesus dit aan die Samaritaanse vrou in Joh 4:14: “Elkeen wat van hierdie water drink, sal weer dors kry; maar wie van die water gedrink het wat Ek hom sal gee, sal in alle ewigheid nooit dors kry nie” (Die Bybel: Nuwe Vertaling 1983).

Water het aldus Sweet die vermoë om enige houer te kan vul sônder om in die vorm van daardie houer vas te val – vandaar maak die houer nie werklik saak nie (Sweet 1999:72). So bly die inhoud van die evangelie ook altyd dieselfde alhoewel die houer waarbinne dit verpak word van tyd tot tyd kan verander.

Jesus se opdrag was duidelik oor wat sy kerk moet gaan doen: “Gaan uit, die hele wêreld in, en verkondig die evangelie aan die hele mensdom” – Mark 16:15 (Die Bybel: Nuwe Vertaling 1983). Nooit het Jesus egter aan die kerk gesê hóé die evangelie verpak en verkondig moet word nie – hierdie besonderhede het Hy vir elke geslag binne hulle eie konteks en verwysingsraamwerk gelaat om self uit te werk (Sweet 1999:72; Johnston 2001:11).

“From the early church Christians have been tirelessly determined to innovate and adapt for the sake of the Gospel” (Johnston 2001:11). Binne die verstaan van die inkarnasieteologie lê ook die kommunikasie-wil van God opgesluit wat weer die kommunikasie-eis aan sy kerk word (vgl Raschke 2008:48).

In die leer van die inkarnasie gaan dit uiteindelik oor die feit dat, indien ons Verlosser, Jesus Christus, ons kon ontmoet waar ons is en nie waar ons behoort te wees nie, ons dieselfde taak en roeping in hierdie wêreld het (Sweet 1999:34). Soos Jesus deur sy Vader na hierdie wêreld gestuur is, so stuur Hy ons immers ook (Joh 20:21; Raschke 2008:48).

Raschke sien inkarnasionalisering ook as kontekstualisering (Raschke 2008:50). Om egter ‘relevant’ te wees, is vir hom veel meer as die “emergent-beweging” se kontekstualiserende omarming van die westerse jeug-kontra-kultuur (Raschke 2008:51), maar paradoks-gewys eerder soos Jesus wat eg-relevant in sy tyd was alhoewel Hy steeds radikaal anders as sy tyd was (Raschke 2008:52).

Relevansie binne Jesus se inkarnasionele koms, optrede en boodskap was revolusionêr en proklamerend binne die samelewing van sy tyd en juis dáárom so relevant: dit het mense se diepste behoeftes na iets beters verwoord en hulle gehelp om ’n nuwe toekoms te sien wat hulle al so lank begeer (vgl Raschke 2008:52).

Op hierdie selfde wyse roep Christus sy kerk om in dialoog met haar konteks te tree en selfs soms ’n boodskap te bring wat nie populêr is nie, maar wel broodnodig en daarom eintlik welkom is (Cyzewski 2008:124 en 125). Hierin lê die proklamasie van die boodskap wat die kerk het.

Ook vir die prediking het die inkarnasie daarom ingrypende implikasies: die goeie nuus van die evangelie verander nooit, maar die wyse waarop dit oorgedra word verander wél (Johnston 2001:12 en 163). In Rom 1:14 en 15 kom die inkarnasionele hart van God duidelik uit die woorde van Paulus tot uiting: “Ek staan onder ’n verpligting teenoor Grieke en nie-Grieke, teenoor ontwikkeldes en ongeleerdes, en vandaar my begeerte om ook aan julle die evangelie te verkondig” (Die Bybel: Nuwe Vertaling 1983).

’n Goeie voorbeeld van hoe die middeleeuse kerk hierdie inkarnasionele roeping duidelik verstaan het in die verkondiging van die Woord, was toe katedrale gevul is met beelde en uitbeeldings wat die Bybelse temas verbeeld het (vgl Scavizzi 1992:1), nié om aan die gesofistikeerde behoeftes van die kunsliefhebbers en ryk minderhede van daardie tyd te voorsien nie, maar om vir die meerderheid van mense wat ongeletterd was die evangelie deur beeld oor te dra (Johnston 2001:165).

In beide die Ou Testamentiese en die Nuwe Testamentiese mensbeskouing is die mens as volledige eenheid tussen gees en liggaam gesien (Prokes 1996:59). Geen onderskeid is ooit gemaak tussen die fisiese en die geestelike natuur van die mens nie (Prokes 1996:58). Hierdie hele mensheid is na die beeld van God geskape en is as die tempel van die Heilige Gees beskou (Prokes 1996:38).

3.4.2 Die skeppingsleer

Inkarnasie is alleen moontlik weens die goeie aard van die skepping (Jensen 2005:39; vgl De Gruchy 2009:192). Om dus die inkarnasietologie na behore te verstaan, moet ook die skeppingsteologie deeglik begryp word. In die vlees het Jesus immers steeds rein en sonder sonde gebly, wat impliseer dat die vleeslike en fisieke insigself nie boos of sondig is nie (Gen 1:31).

Klemens van Alexandria was een van die vooraanstaande teoloë wat die skepping as positief geëvalueer het (Dietmar 1983:192; Jensen 2005:21). Hy het die waarde van die Griekse filosofie waar die skoonheid van die skepping waardeer is, vir die Christelike denke beklemtoon. Sy argument was dat wanneer mense se oë deur die genade van God geopen word, hulle kan sien hoe alles in die skepping deur die inkarnasie gereinig is.

Selfs Calvin het saamgestem dat die skepping in wese goed is (Jensen 2005:59; De Gruchy 2009:191 en 192). Vir hom was die probleem met die materiële wêreld nie 'n skeppingsprobleem nie, maar 'n menslike probleem. Weens die mens se sondige aard word die skepping boos gemaak – insigself is die skepping egter nie boos nie (Heyns 1978:109).

In wese is die skepping dan nie sondig nie – God, die heilige en volmaakte, het dit immers geskep en sêlf geoordeel dat dit goed is (Gen 1:4, 10, 17, 21, 25 en 31; vgl Bell 2007). Ook die mens was by hierdie positiewe beoordeling van God ingesluit. Alhoewel sonde hierdie status kom aantast het (Heyns 1978:109), het die koms van Jesus Christus ons status voor God weer in ere herstel – Ef 2:1-22 (Heyns 1978:110; Van Tonder 2007:53).

Al is dit so dat die skepping deur die sonde van die mens aangetas is (Gen 3:17-19) en daardie lydende skepping hoopvol uitsien na die finale bevryding van die verdereiding waaraan dit onderwerp is (Rom 8:19-22) is daar in Christus Jesus reeds die belofte dat die skepping nuutgemaak sal word (Heyns 1978:110).

Hierdie herskepping waarmee God besig is, het immers reeds in Jesus Christus aanvang geneem, sodat die mens in sy of haar gehoorsame strewe onder leiding van die Heilige Gees nou ook moet wórd wat hulle reeds in status onder die bloed van Christus is. (Van Tonder 2007:54; vgl Heyns 1978:388).

God se ryk het immers altyd 'n al-reeds en 'n nog-nie karakter (Niemandt 2007:68; vgl Heyns 1978:399) en daarom 'n reeds-dimensie wat die werklikheid wat in Christus bestaan beskryf, maar ook 'n steeds-dimensie wat die werklikheid in die Gees wat nog besig is om sigbaar te word beskryf (Van Tonder 2007:53; vgl Rom 8:24 en 25).

In die filosofie van die dualisme, het die gedagte bestaan dat die mens sondig vanweë die skepping – materie en menslikheid bind ons vas binne 'n fisieke wêreld wat ver van die gees verwyder is en met die gees in stryd is (Heyns 1974:11; Jensen 2005:38). Hierdie vleesverdeling was volgens die dualistiese begrip juis die probleem van die mens, terwyl die oplossing hiervoor die ontsnapping aan die materie behels het.

Veral binne die mistiek het die gedagte sterk geleef dat die gelowige alleen deur selfverwerping en selfnegering van die menslikheid en materie bevry kan word. Plotinus het alreeds in die tweede eeu na Christus die skepping met alles daarin as boos en sondig beskou en sondermeer verwerp. Hierdie selfde filosofie het ook by Gregorius van Nissa in die vierde eeu na Christus geleef. Gelowiges wat hierdie filosofie nagevolg het, het hulleself letterlik van die aardse wêreld geïsoleer sodat hulle met die geestelike wêreld kon verenig (Jensen 2005:38).

Vir die Skrif is die aardse en natuurlike dinge soos die menslike liggaam egter van nêr soveel belang as die geestelike, en word juis hierdie ongesonde dualisme in die vleesgeworde Woord deurbreek (De Gruchy 2009:197). Die skepping is goed, baie goed (vgl De Gruchy 2009:191 en 192; Jensen 2005:39) en nie boos nie, maar het geval as gevolg van die sonde van die mens (Heyns 1978:110; Jensen 2005:38). Redding vir die mens lê daarom nie in die ontsnapping aan die skepping nie, maar in die skepping – in die vleeswording en soenverdienste van Jesus Christus binne-in hierdie geskape werklikheid (Rom 7:24 en 25).

Indien die skepping en materie dan boos is, sou daar ook geen regverdiging kon wees vir die mens se impuls om op kunstige wyse te skep nie (Jensen 2005:39). Beeld kan nooit as boos beskou word omdat dit bloot uit materie bestaan nie. Wie op hierdie wyse met die skepping van God wil omgaan, moet dan in dieselfde asem ook alle ander skeppingsordes soos byvoorbeeld die menslike woord en taal sowel as die menslike rede, as swak en boos beskou.

God skep ‘ex nihilo’ – met ander woorde uit niks (Van Tonder 2001:68). Aan die ander kant kan die mens nie uit niks skep nie. God as Skepper het wel sekere kreatiewe vermoëns aan die mens gegee, maar steeds is die mens van die skeppingsorde afhanklik om te skep. Wat ookal die mens maak, daarvoor het hy of sy die roumateriaal nodig wat reeds deur God geskep is (Johansson 1986:9).

Aan die ander kant, is daar ook ’n sekere onafhanklikheid en vryheid vir die mens nodig om te kan skep. Uit Genesis 1 blyk dit duidelik dat die mens die opdrag het om iets van die harmonie en skoonheid wat God se skepping kenmerk, deur hulle eie ‘skeppingswerke’ tot stand te bring (AJK 1984:3). Vir Sweet koppel die Pinkstergebeure die mens aan die voortgaande kunsgedreweheid van die Skepper: “We live in the sort of cosmos that encourages risk and co-creation and freedom” (Sweet 1999:135).

In die skeppingsleer is die belangstelling nie alleen in die oorspronklike skepping nie – die ‘creatio ex nihilo’ (Heyns 1978:112) – maar veral in die onderhoudende en voortgaande skepping – die ‘creatio continua’ (Van Tonder 2001:69). Nooit is die werk van die skepping enigsins voltooi nie, en die voortgaande skepping is volgens Gen 1:28 gedeeltelik die verantwoordelikheid van die mens (Heyns 1978:112).

Borgman verduidelik: “God, who has treated us from the beginning as stewards and co-creators or partners in the work of this world, now asks us to make the Word understandable in all cultures of the earth” (Borgman 1997:32). Deur die werking van die Heilige Gees in die mens se lewe word die mens meegevoer om aan die mede-skepping deel te neem (Sweet 1999:135).

Hierdie voortgaande skepping waarby die mens betrokke is, verg ‘n bepaalde kreatiwiteit wat alleen met die hulp van die Skepper sêlf moontlik is. Sweet voel sterk hieroor: “How embarrassing that the institution that worships the Creator is so often bankrupt of creativity!” (Sweet 1999:159).

Sweet noem hierdie soort kreatiwiteit egter tereg ‘n *kritiese kreatiwiteit* (Sweet 1999:159; vgl Romanowski 2007:14): nie alles wat nuut is, is noodwendig kreatief binne die teologiese verstaan van menslike kreatiwiteit nie. Alleenlik deur op die Skepper ingestel te wees, kan ons immers aan sy skeppingsdade deel hê en kreatief-innoverend vorentoe groei (Sweet 1999:159). Hierin lê die ‘Semper Reformanda’ beginsel van die Reformasie, die voortgaande reformasie, juis opgesluit.

Romanowski sien daarom die voortgaande skeppingstaak van die mens as deel van die vernuwingsbondgenootskap met God in Christus Jesus: “I believe Christians should be studying, discerning positive and negative aspects, and working to redeem culture” (Romanowski 2007:16).

Hierdie rentmeesterstaak (Lukas 16:2) van die mens as God se verteenwoordiger (Gen 1:26) vind Romanowski in die opdrag van Gen 1:28: “Wees vrugbaar, word baie, bewoon die aarde en bewerk dit. Heers oor die vis in die see, oor die voëls in die lug, oor al die diere van die aarde, ook oor die diere wat op die aarde kruip” (Die Bybel: Nuwe Vertaling 1983).

Christus is immers nie téén die samelewing of kultuur nie, en staan nooit in opposisie daarteen nie (Borgman 1997:79). 'n Tipiese 'Christ against culture' uitgangspunt, wat dikwels uit tekste soos 1 Joh 2:15-17, 2 Kor 6:17 en Ef 5:11 begrend word, kan dus geensins water hou nie (Van Tonder 2001:73; vgl Detweiler 2005:105).

Wat Romonowski betref, kan hierdie negatiewe beskouing van die kultuur inhou dat gelowiges verstaan dat God van hulle vereis om die minimum kulturele interaksie te hê (Romanowski 2007:16). Sodoende kan gelowiges egter nie sinvol met die voortgaande skeppingsproses en herskeppingsproses besig wees nie (vgl Detweiler 2005:105). Sodra dit gebeur, verloor die kerk haar roeping en verkondigingsrol in die wêreld.

Aan die ander ekstreme kant kan die 'Christ of culture' uitgangspunt wat gewoonlik uit teksverwysings soos 2 Kron 1:12, Ps 2:8 en Jes 60:3 gemotiveer word, ook moeilik voorgestaan word (Van Tonder 2001:73; vgl Raschke 2008:26). So 'n model is in totaliteit positief teenoor die wêreld, en beklemtoon die fundamentele ooreenstemming tussen Christus en kultuur (Borgman 1997:80; Detweiler 2005:108).

Volgens Detweiler is daar bo en behalwe hierdie twee ekstreme en uiteenlopende standpunte van die verhouding tussen Christus en kultuur, ook die middeweg-uitgangspunt wat binne die Christelike tradisie baie populêr geword het, naamlik die 'Christ and culture in paradox' (Detweiler 2005:108). Essensieel word hierdie relasie verstaan as die gelowige wat wel ín die wêreld is, maar nie ván die wêreld is nie. Juis in die kompromie van hierdie standpunt lê egter ook die nadeligheid daarvan (vgl Detweiler 2005:108).

'n Meer verantwoordbare teologiese standpunt is eerder die inkarnasionele beskouing naamlik 'Christ transforming culture,' waar God se ingrype deur Christus in die wêreld transformasie voortbring (Borgman 1997:81). Romanowski noem dit die mens se kulturele mandaat (Romanowski 2007:46) en vind die Skriftuurlike basis vir hierdie uitgangspunt by Jesus self in Joh 17:15: "Ek bid nie dat U hulle uit die wêreld moet wegneem nie, maar dat U hulle van die bose moet bewaar" (Die Bybel: Nuwe Vertaling 1983).

Ongelukkig kan daar in die 'Christus transformeer die kultuur' standpunt steeds die verstaan van die kreatiewe arbeid as 'n evangelisasiemedium af na die wêreld toe wees (Cyzewski 2008:123) – die kreatiewe arbeid is dus hiervolgens nooit 'n doel opsigself nie maar bloot 'n medium na 'n groter doel (Detweiler 2005:108). Verder wil hierdie siening die kultuur op eie terme benader en steeds sêlf onveranderd bly (Cyzewski 2008:123).

Detweiler open daarom die moontlikheid van 'n vyfde opsie in die verstaan van die relasie tussen Christus en kultuur: 'Christ above culture' (Detweiler 2005:109). Hiervolgens word die skepping as God se inisiatief en eiendom beskou waarvan Hy in Christus die Heerser is wat met alle mag in die hemel en op aarde bo dit alles steeds in beheer daarvan staan (Mat 28:20). Johnstons noem hierdie vyfde opsie, 'Christ transcends culture,' waarmee hy bedoel dat Christus se waarheid die kultuur met Goddelike lig verhelder (Johnston 2001:10).

Hierdie opsie bevry die mens daartoe om aan die kreatiewe arbeid van die skepping deel te neem omdat God daarin is en daaroor regeer (Detweiler 2005:109). Wat hierdie benadering tot die kultuur waardig maak, is die feit dat dit die gelowige die geleentheid bied om met die kultuur op kontekstueel-verkondigende wyse in dialoog te tree juis omdat daar geglo word dat dit ook aan God behoort en onder sy heerskappy staan (Cyzewski 2008:124).

3.4.3 Die ‘Imago Dei’ leer

Uit die Skrif word dit duidelik dat die mens na die beeld van God geskep is – Gen 1:26 en 27 (Heyns 1970:100; Guthrie 1970:83). Hierdie uitdrukking, ‘beeld van God,’ verwys in besonder na die verhewenheid en die verantwoordelikheid wat die mens in die skepping geniet (Vos en Müller 1989:3). Alhoewel die beeld van God in die mens deur die sonde aangetas is, is dit egter nie totaal deur sonde tot niet gemaak nie (Vos en Müller 1989:5).

‘Imago Dei’ (wat vertaal kan word as ‘beeld van God’) kan nie deur die sonde vernietig word nie, reken Heyns, want dan sou die mens ophou om méns te wees (vgl Vos en Müller 1989:5). Alleen op grond van God se genade, en nie vanweë ’n eie inherente goedheid nie, het die mens beeld van God gebly (Heyns 1978:127).

Beeld van God het verskeie perspektiewe vanuit die Skrif, soos ondermeer dat dit as wesenstruktuur die mens as persoonlike, redelike, vrye, verteenwoordigende, verantwoordelike en antwoordelike wese identifiseer wat in relasie met God, die mens self en ander mense kan funksioneer (Durand 1982:151).

Heyns sien die ‘Imago Dei’ in dié sin dat die onsigbare God wat die mens na sy beeld skep, nou ook in en deur die mens sigbaar teenwoordig word (Heyns 1978:125). Die kosmos is nie deursigtig sodat iets verder, dieper of hoër gesien kan word nie, maar die mens as beeld van God wél. Wie na die mens kyk, kyk as’t ware deur die mens na ’n ander werklikheid – die werklikheid van God (Heyns 1978:125). Só word die mens heenwyser na God.

Wanneer hier oor die ‘Imago Dei’ nagedink word, gaan dit spesifiek oor die skeppingsmandaat van die mens met die Goddelike opdrag tot voortgaande kreatiwiteit (Van Tonder 2001:69). In hierdie sin word die mens se skepping na

die beeld van God verstaan as die vermoë om ook – soos God – te skep. Johansson meld in hierdie verband: “The creative force is deeply ingrained in his nature; it is the core of his being” (Johansson 1984:24).

As beeld van God beteken dit dat die mens wesenlik daartoe geroep is om as bondgenoot van God in hierdie wêreld op te tree (Heyns 1978:125). God as Skepper en Herskepper word dus op konkrete wyse in die mens gedupliseer. Om hierdie rede skép die mens, en wíl die mens ook skep. Wie in die nuwe Mens, Jesus Christus – die wáre beeld van God (2 Kor 4:4; Heyns 1978:127) – is, is daarmee ook ’n sigbare verteenwoordiger van God op aarde (Ef 4:24; Heyns 1978:125).

Om sigbare verteenwoordiger van God op aarde te wees, is gelyktydig ’n groot verantwoordelikheid én verantwoordbare verpligting. “To be God’s image bearer is to be human, and to be human is to be a cultural agent carrying on God’s creative work by fashioning ways of life that promote love, creativity, kindness, mercy, justice, truth and stewardship” (Romanowski 2007:16).

Johannes kan met reg die teoloog van die oog en die beeld genoem word. Een van die belangrike beelde waarmee Johannes werk, is die beeld van lig en duisternis (Barret 1978:157; Groenewald 1980:28). So staan daar byvoorbeeld in Joh 1:4 en 5: “In Hom was daar lewe, en die lewe was die lig vir die mense. Die lig skyn in die duisternis, en die duisternis kon dit nie uitdoof nie” (Die Bybel: Nuwe Vertaling 1983). Joh 1:9 sluit daarby aan: “Die ware lig wat elke mens verlig, was aan die kom na die wêreld toe” (Die Bybel: Nuwe Vertaling 1983).

In 1 Joh 1:5-7 weerklink dit ook: “God is lig, en daar is geen duisternis in Hom nie. As ons beweer dat ons aan Hom deel het, en ons lewe in die duisternis, lieg ons en handel ons nie volgens die waarheid nie. Maar as ons in die lig lewe soos

Hy in die lig is, het ons met mekaar deel aan dieselfde gemeenskap en reinig die bloed van Jesus, sy Seun, ons van elke sonde” (Die Bybel: Nuwe Vertaling 1983). Lig en duisternis is beide metafore wat vanuit die menslike sintuig van sig groei (Jensen 2005:40; vgl Barret 1978:336 en Groenewald 1980:28).

As Woord, was Christus steeds hoorbaar; as Lig, word Hy egter nou ook sigbaar. Omdat God gekies het om die mens na sý beeld te skape (Gen 1:26 en 27) moet dit ook vir die mens moontlik wees om weer op sy of haar beurt beelde te skep. Aangesien Christus as mens geïnkarnear is, is dit gepas om Hom ook as mens te verbeeld (vgl De Gruchy 2009:197; Jensen 2005:38).

3.4.4 Die leer van die Woord

Op vele vlakke binne die kerk, bestaan daar ’n groot voorkeur vir ‘die woord alleen’ (vgl De Gruchy 2009:139 en Scavizzi 1992:5; Jensen 2005:11). Hierdie denke funksioneer veral sterk binne die Reformatoriese stroom van die kerk, waar een van die grondbeginsels van die Gereformeerde tradisie gebaseer is op die uitspraak van die Reformasie: ‘die Woord alleen’ (De Jong 1987:160; vgl De Gruchy 2009:192 en 193, Scavizzi 1992:5 en Detweiler 2005:79).

Protestantisme is grootliks gedefinieer as ’n godsdiens van die ‘Logos,’ die Woord (Denison 2006:11; vgl Sweet 1999:31). Hierdie ‘Woord’ het egter uiteindelik binne die teologiese verstaan primêr Bybel geword (Jensen 2005:39; vgl Sweet 1999:31). Die geskrewe Woord van God staan immers sentraal tot die Christelike geloof (vgl De Gruchy 2009:139 en 193 en Scavizzi 1992:5). Tog is dit nooit die geval dat die Woord van God Skrif geword het nie: die Woord van God het vléés geword (Joh 1:14).

Hiérdie Protestantse formule bring ernstige probleme mee wanneer ‘Woord alleen’ verstaan word as ‘Bybel alleen’ (Jensen 2005:79; vgl Lischer 2005:52). Daar moet onthou word dat die Woord van God ’n orale Woord was lank voordat dit ’n geskrewe Woord geword het. God het gespreek lank voordat sy Woord neergeskryf is (Sweet 1999:30).

Sweet bevestig dat die kultuur van die eerste eeu na Christus ’n orale kultuur was (Sweet 1999:30). Volgens Luther het Jesus byvoorbeeld nooit iets geskryf nie – Hy het slegs gespreek, en wat Hy gespreek het, wás Woord van God (vgl Jensen 2005:80). Luther het dus nooit die Woord van God met ’n boek, die Skrif, verwar nie (vgl Detweiler 2005:79).

Jesus het ook nooit sy leringe Skrif genoem nie, maar wel evangelie. Hy het gefunksioneer binne ’n orale kultuur, en die orale tradisie het altyd die geskrewe tradisie vooruitgegaan (Sweet 1999:31). Al wat die geskrewe Woord wil doen, is om ons heen te wys na die gesproke Woord van God. Opsigself is die geskrewe woorde nie Woord van God nie, maar word dit deur die werking van die Heilige Gees Woord van God in die mens se hart (Jensen 2005:81; vgl Heyns 1976:inleiding).

Wanneer daar dus van die Woord van God gepraat word, word daar eintlik na drie vorme van die Woord verwys: die orale Woord van God, die Vleesgeworde Woord van God en die Skrifgeworde Woord van God (Jensen 2005:80; vgl Heyns 1978:17). Woord van God is dus meer as blote woorde. Woorde is vir die mens gemaak, maar ook altyd mensgemaak. Alle mensgemaakte woorde, soos die res van die menslike skeppinge, is voorlopig en beperkend (vgl Vos 2008:39).

Een gevaar wat ontstaan wanneer die Christelike geloof as 'n geloof van die boek gekarakteriseer word (Sweet 1999:31; vgl Heyns 1978:inleiding), bestaan juis daarin dat die sterkpunte sowel as die swakpunte van die gedrukte medium aan die Christelike gees gekoppel word. God kan nie volledig in mensetaal uitgedruk word nie – Hy is groter as die somtotaal van alle woorde (vgl Vos 2008:39).

'n Tweede gevaar van die identifikasie van die Christendom met 'n gedrukte boek, is dat dit dogma bevorder wat ander uitsluit. Vir die Jodendom en die Islam – beide monoteïstiese godsdienste van die boek – word die openbaring van God direk gekoppel aan 'n geskrif (Sweet 1999:31). In die outoriteit van die boek lê die gesag van die geloof. Binne só 'n denksisteem word verlossing gebied aan elkeen wat 'die boek lees,' korrek verstaan en gehoorsaam (vgl Jensen 2005:81).

Binne die Christelike geloof is die Woord van God egter méér as net 'n boek. God het nie 'n boek geword of selfs 'n boek geskryf ter wille van ons verlossing nie. Hy het nie 'n boek nodig om Woord te wees nie. Ons verlossing hang ook nie af van 'n boek nie, maar van die soenverdienste van Jesus Christus. Alhoewel ons boek tog oor hierdie verlossing getuig, kan dit nie die verlossing bewerkstellig nie – alleen geloof in Christus Jesus kan dit doen (Jensen 2005:81).

Heyns beskryf die Woord wat deur die Gees gebruik word, nie net as die geskrewe Woord nie, maar ook as die gepredikte Woord (Heyns 1978:334; vgl Berkouwer 1966:220). Die Bybel getuig aldus hom sêlf van die rol en die funksie wat die gesproke Woord in die verhouding van God en mens vervul. Geskrewe Woord, die Skrif, beskik nie sodanig oor wonderwerkende krag nie, maar is 'n middel in die hand en mond van die Heilige Gees.

God se Woord is vanuit die Nuwe Testament selfs nóg meer: wesenlik is die Woord van God 'n Iemand, nié 'n iets nie. Jesus Christus as Persoon is die Woord, en hierdie Woord word vlees (Joh 1:1-14). Jesus spreek nie bloot die Woord nie, maar beliggaam die Woord – in Hom kan mense God sien en hoor (Joh 1:18). Hy sê nie net dinge as die profeet wat van God af kom nie, maar is sêlf die Een wat van God af kom. Hy spreek nie alleen nie, maar ís die spreke van God.

Woorde is deur die eeue hanteer as die meerdere wyse van kommunikasie van die Christelike boodskap (vgl De Gruchy 2009:193; Jensen 2005:11; Campbell 1981:19). Selfs die liturgiese ruimtes van kerkgeboue in die meeste Protestantse kerke was onvriendelik ingerig teenoor die visuele terwyl die verkondigde Woord in die simbool van die preekstoel en die liturgiese handeling sentraal gestaan het (vgl Scavizzi 1992:5). Ook vandag nog word die beeld-kultuur beoordeel vanuit 'n woordkultuur-raamwerk, asof dit genres is wat beide op dieselfde terme funksioneer (Sweet 1999:79).

Een van die argumente ten gunste van die woord bó beeld, gaan oor die feit dat beeld alleen feite van die wêreld kan weergee, maar nie betekenis nie (Jensen 2005:12). Hierdie argument werk vanuit die aanname dat beeld beperk is en nie in staat is om feite te kán weergee nie (vgl De Gruchy 2009:192 en 193; Detweiler 2005:82). “Thus images are often dismissed as inadequate at best and deceptive at worst, because they provide a pale copy of reality” (Campbell 1981:19).

Woorde het egter weer 'n uitsluitende aard, teenoor die insluitende aard van beelde (Jensen 2005:83; vgl Campbell 1981:20). Teologiese formules en die strukturering en formulering van woorde kan mense wat dit anders formuleer uitsluit. Op hierdie wyse kan woorde ook maklik 'afgode' word (Sweet 1999:31).

In die woorde van Sweet word hierdie gevaar beklemtoon: “It made one prone to worship the text itself rather than the message of the text” (Sweet 1999:31). Geen strategie vir die aanbidding van die Woord van God, selfs nie die geskrewe teks onder leiding van die Heilige Gees, kan die volle en volmaakte heelheid van die Almagtige kommunikeer nie (Sweet 1999:31).

Tog is woorde insigself nie inkarnasie nie, alhoewel dit na inkarnasie kan heenwys. Woorde soos dit in belydenisse en credo’s aangewend word is volgens Augustinus nie waarheid in hulleself nie (vgl Jensen 2005:83 en Dankbaar 1974:48). Openbaring en waarheid is altyd meer en groter as enige woorde waarmee ons daardie openbaring en waarheid wil verwoord.

Die Skrif is daarom nie gelyk aan woorde nie. Vele uitbeeldings en versierings is in die eerste eeue saam met die oorskryf van die Bybel deur die oorskrywers by die teks aangebring (Jensen 2005:25). Alhoewel hierdie uitbeeldinge nie ’n instruksionele funksie soos die muurskilderye en ikone gehad het nie, het dit tog aangetoon hoe woord en kuns in die geïllustreerde Bybel saamgewerk het om ’n inpak op die menslike gees uit te oefen (vgl De Gruchy 2009:196 en 198).

’n Oorweldigende persentasie van die Skrif soos dit vandag in die Bybel opgeneem is, word op die wyse van storie en analogie verpak (Denison 2006:21). God se Woord is beeld; literêr in struktuur, maar verpak in verhaal en metafoor. Soos in die poësie word die woord deur die digter en skrywer gebruik om beelde op te roep. Narratiewe soos dit in die Skrif opgeneem is, is meer as net ’n boodskap: dit is ’n ervaring van geloof wat die verbeelding saamneem (Denison 2006:52).

3.5 'n Teologiese fundering vir 'n kommunikasiemodel waar beide woord en beeld in harmonie funksioneer

Woord en beeld hoef nooit vir enige rede teenoor mekaar te staan nie (Miles 1985:4; De Gruchy 2009:198). Beide hierdie realiteite het mekaar nodig (Dyrness 2001:20; Jensen 2005:9). Beeld en idee kan volgens Pelikan nooit geskei word nie (Pelikan 1990:3). Eintlik is woord en beeld op mekaar aangewese om die totale mens op 'n kommunikatief-verantwoordelike wyse aan te spreek. Beeld het woord nodig om juis die 'afgodery' van prentjies te verhoed; woord het weer beeld nodig om die 'afgodery' van woorde te bestry (Jensen 2005:9).

Dyrness moedig 'n nuwe alliansie tussen woord en beeld aan: "Is it not possible to integrate word and image in appropriate and God-honoring ways? Can't the visual be used to add power to the verbal?" (Dyrness 2001:20-21; vlg Jensen 2005:10). Jensen stem daarmee saam dat ons onderrig en prediking 'n nuwe styl vir die integrasie van woorde en beelde sal moet bewerkstellig (Jensen 2005:10).

Veral is dit Miles wat teoloë op hierdie lyn uitdaag om hulle perspektiewe te verbreed, deur aandag aan die visuele kultuur te gee wat deur die eeue heen die geskrewe kultuur vergesel het (Miles 1985:4-5; vgl Jensen 2005:74). Jensen meen dat dit nie nodig is om te kies tussen die opsie van beeld-subjektief en woord-objektief nie. 'n Komplimentêre benadering is wat hom betref aan die orde van die dag (Jensen 2005:77; vgl Burke 2005:76).

Ook Sweet kom tot die gevolgtrekking dat die nuwe medium van beeld nie die ou medium van woord ten volle vervang het en uiteindelik geheel en al uitgeskuif het nie (Sweet 1999:87). In die hedendaagse wêreld van die beeld speel die woord en die medium van papier stééds 'n merkwaardige rol, sodat dit nie sin sou maak om die woord ten volle met die beeld uit te kanselleer nie.

Miles wys egter daarop dat die objektiewe bewussyn van die woord en abstrakte denke nie die enigste weg is om met betekenis te handel nie (Miles 1985:4; vgl Jensen 2005:74). In verwysing na die problematiek rondom die ‘afgodery’ van die tweede gebod, skryf sy: “Rather, these texts indicate an awareness that a powerful tool is always double-edged, capable equally of providing valuable help and of promoting addiction to the tool itself” (Miles 1985:5; Jensen 2005:75).

’n Belangrike insig kom hieruit te voorskyn: beide beelde en woorde wat in isolasie van mekaar gebruik word, kan verslawend wees. Ter wille van die waarheid wat gekommunikeer wil word, is dit juis nodig dat woord en beeld in harmonie saamwerk – só sal verseker word dat die een nie ten koste van die ander een verhef word nie (vgl De Gruchy 2009:198).

Omdat metaforiese beeld vir ’n verskeidenheid van interpretasies oop is, is woord nodig om hierdie wanbalans waar betekenis in alle rigtings gegooi kan word, te herstel (Jensen 2005:75). Omdat woord weer aan die ander kant, té geslote, eng en beperkend kan wees, is beeld nodig om nuwe perspektiewe mee te bring wat die gesigseinder kan open.

Woord en beeld moet dus in ’n kreatiewe spanning met mekaar saamleef (vgl Dyrness 2001:21 en Vos 2008:45). Wisselwerkende spanning tussen hierdie twee entiteite beklemtoon die feit dat beide woord en beeld uiters magtige kommunikasiemediums is. Beeld is kragtig omdat dit formeer deur aantrekking (Miles 1985:5). Taal is kragtig omdat dit antisipeer en analiseer (Jensen 2005:77; vgl Vos 2008:45).

Omdat die Christelike gemeenskap dikwels beeld afgeskeep het, het hulle ook kontemplasie afgeskeep en daarin misluk om emosionele interaksie te kultiveer (De Gruchy 2009:192). Miles verklaar: “Religion needs images to accomplish its

task of formation by attraction. Religion without artistic images is qualitatively impoverished; art without religion is in danger of triviality, superficiality, or subservience to commercial or political interests” (Miles 1985:5; vgl Jensen 2005:77).

Woorde alleen vorm nie die volledige menslike psige nie – beelde is nodig sodat ons meer direk kan ervaar wat die woorde aanwys. Woorde opsigself spreek slegs tot die linkerbrein; beelde opsigself spreek slegs tot die regterbrein. Woord sonder beeld gee ons iets om te verstaan; beeld sonder woord gee ons iets om te kontempler. Woorde het beelde nodig, en beelde het woorde nodig (vgl De Gruchy 2009:198; Jensen 2005:77). Prediking kan verstaan word as ’n én-én aktiwiteit wanneer dit by woord en beeld kom (Jensen 2005:78).

Vos en Pieterse beskryf die waarde van simboliek as volg: “Die groot waarde van simbole is dat dit die kognitiewe verstaan van die evangelie, wat broodnodig is in ons reformatoriese tradisie, aanvul met die emosionele, estetiese en gemoedservaring en verstaan. Dit betrek die hele mens: die kognitiewe, die affektiewe en die konatiewe sye en spreek jou in jou diepste wese aan” (Vos en Pieterse 1997:126).

Jesus het in sy verbale prediking ryklik van beelde gebruik gemaak om die boodskap te onderstreep of duideliker te maak (Mat 13:34 en 35). Alhoewel hierdie beelde gewoonlik nie fisiese afbeeldings was nie, het dit sonder twyfel beelde opgeroep en sodoende die gedagte onderstreep dat feitelike woorde as sulks nie genoegsaam is nie (Mat 13:11-13).

Jesus se beeldryke taal het juis die funksie gehad om vanuit die fisieke werklikheid analogieë te haal wat op die geestelike werklikheid van toepassing gemaak kon word (Sweet 1999:203; Robinson 2006; vgl Vos 2008:45). In wese

was hierdie styl van verkondiging reeds die uitbreiding van die woord met die beeld, aangesien die beelde wat Jesus aangewend het 'n bepaalde sintuiglike bewussyn oopgemaak het en deur die verbeelding die gedagtes van vae konsep na konkrete illustrasie meegevoer het.

Sweet voeg 'n verdere dimensie in die gebruik van gelykenisse in Jesus se prediking by: “Jesus’ use of parables made the familiar strange. Biblical parable and metaphor work to shock us into a new awareness” (Sweet 1999:150; vgl Vos 2008:43). Deur die bestaande struktuur van verwagtinge oop te breek word nuwe dimensies van verstaan oopgemaak waardeur die mens weer tot vars insig en ontvanklikheid gebring word (vgl Vos 2008:43).

Johannes, die Bybelskrywer van die beeld, het ook die besondere vermoë gehad om die woord met beeld aan te vul en te verryk. Sy unieke wyse waarop hy die historiese gebeure rondom die lewe en verkondiging van Jesus in die Johannes-evangelie met die boodskap in verband gebring het, vertoon die besondere aanvoeling waarmee hy die aardse met die geestelike kon verbind.

Klemens van Aleksandrië skryf in hierdie verband oor die evangelie van Johannes: “Laaste van almal het Johannes, toe hy gesien het dat die liggaamlike (of vleeslike) gegewens in die ander evangelies uiteengesit is, onderneem om 'n geestelike evangelie saam te stel” (vgl Groenewald 1980:5).

Beeld is sensories en pre-linguïsties van aard (Denison 2006:9). Om na beeld te beweeg en dit te ervaar en te verstaan, het ons nie woorde nodig nie. Maar wél benodig ons woorde om daardie belewenis van die beeld te beskryf (Denison 2006:9). Sodoende bring woorde die ervaring wat die beeld by die mens losmaak na die rasonale dimensie waar dit verwoord word en feitelik tot uitdrukking kan

kom, wanneer dit funksioneer as 'n rasonale omskrywing van die ervaring wat die beeld op sensoriese wyse gesneller het (vgl De Gruchy 2009:196).

Grözinger gee die multi-media en die beeld 'n gesonde plek binne die prediking (Grözinger 2008:263-264). Trouens, die gestaltes van die beeld is geensins nuut in die liturgiese geskiedenis nie (Grözinger 2008:279-280). Vos noem die preek “an open work of art” (Vos 2005:306; vgl Grözinger 2008:39). “It is the homily’s function to help the listener to ‘hear’ and ‘see’ the content well” (Vos 2005:320).

Hierdie dramatiese aard van die liturgie en die preek word goed deur Nicol aan die orde gestel (Nicol 2002:voorwoord). Ook Long bevestig die dramatisering van die evangelie: “There is a profound sense in which authentic Christian worship is theatre. The dramatic in worship grows directly out of the dramatic in the Gospel itself” (Long 2001:43).

Nooit sal die woord dus uitgeskuif en geheel en al deur beeld vervang kan word nie – dit is 'n noodsaaklike dimensie van die uitdrukking van die menslike bewuste (Warren 2006; De Gruchy 2009:198). 'n Linkerbrein-dimensie van hierdie menslike uitdrukking sal altyd nodig wees (Denison 2006:17). Balans tussen woord en beeld wat in harmonie met mekaar saamwerk, blyk dus die oplossing vir die hedendaagse konteks van die prediking te wees.

Hieroor merk De Gruchy op: “In our contemporary world, where both images and words proliferate, competing for our attention and allegiance, we need to recover a critical sensitivity that enables us to distinguish between the false and the true, the bad and the good, the banal and the beautiful. Contemplation on the image and the Word in Christian tradition together engender this ability of discernment, the ability to see and hear things differently” (De Gruchy 2009:198).

3.6 Konklusie

Hiermee is die teologiese basis betreffende die teoretiese besinning rondom die legitimiteit van sigtelike beeldkommunikasie as volwaardige en gelykwaardige kommunikasiestyl naas woordkommunikasie in geskrewe en gesproke vorm binne die veld van die homiletiek gelê. Visuele kommunikasie deur middel van die sigtelike uitbeelding, word as legitieme homiletiese preekvorm in samewerking met die verbale preekstyl voorgestel.

Noudat die teorie vasgemaak is, het dit tyd geword om met hierdie teorie na die praxis te beweeg waar dit binne die praktyk getoets kan word. Om 'n greep op die praxis te verkry, word die menswetenskappe en besonder die sosiale wetenskappe in die volgende hoofstuk ondersoek met die vraag na wat die praktyk te sê het oor die jonger generasies van die huidige samelewing, met name die X-generasie, die Y-generasie en die Z-generasie, se kommunikatiewe behoeftes na aanleiding van hulle leefwêreld wat deur die visuele en multi-sensoriese kommunikasie van die massamedia oorheers word.

Dieper selfs as die verskyning van nuwe generasies binne die homiletiese konteks, lê die dramatiese reaksie op die 'mislukte' pogings van die modernisme (Barnard 2009:38). Daarom sal die daaropvolgende hoofstuk aandag gee aan die verskuiwing van wêreldbeeld weg van die modernisme na die post-modernisme, en sal veral gekyk word na die implikasies wat dit vir die kommunikasie van die evangelie binne die hedendaagse prediking inhou.

HOOFSTUK 4

DIE VISUELE GENERASIE

4.1 Inleiding

Met die verskyning van die TV in die laat vyftigerjare, en veral binne die Suid-Afrikaanse milieu in die laat sestigerjare en vroeë sewentigerjare (vgl Barnard 2009:192) – Suid-Afrika was tot onlangs nog gemiddeld tien jaar agter die VSA in ontwikkeling, ook wat die individuele besit van TV-toestelle betref (Plotz 2005:4) – het ’n radikaal nuwe wyse van kommunikasie die lig gesien, toe die meganiese medium van die woord grotendeels deur die elektroniese medium van die beeld vervang is (Johnston 2001:164; vgl Sweet 1999:200).

In ’n sekere sin was hierdie ontwikkeling gelyksoortig aan die revolusionêre omwenteling van die Gutenberg boekdrukkuns van die sestende eeu (vgl Kirkpatrick 2009:14). Uiteraard het dit ’n nuwe soort hoorder (of miskien meer korrek beskryf as ’n kyker) na vore gebring, wat van jongs af aan hierdie styl en medium van kommunikasie blootgestel is (Barnard 2009:193), en dus ook binne die konteks van die kerk nie meer deur die tradisionele oorwegend verbale prediking en bediening aangespreek sou word nie (Zander 2006).

In die gedagtegang van Smith weerklink hierdie radikale omwenteling, wanneer hy verklaar dat die TV die wyse waarop die mens boodskappe ontvang dramaties omvorm het (Smith 2006). Volgens Zander het selfs dinamiese kerke met dinamiese predikers gou-gou besef dat hulle die volgende geslag wat in ’n MTV-wêreld funksioneer, grootliks verloor (Zander 2006; vgl Sweet 1999:23).

Hierdie tegnologiese kommunikasie-revolusie het na ernstige kennisname gevra – veral gesien in die lig daarvan dat die MTV-medium die nuwe generasie se aandag en verbeelding aangegryp het (Sweet 1999:175). 'n Generasie wat wesenlik van die vorige geslagte verskil het, omdat hulle ingrypend deur hierdie styl van kommunikasie gevorm is, het sodoende die samelewing binne getree (Plotz 2005:2).

In die gedagtelyn van Plotz is die kriteria vir 'n bepaalde generasie nie dat die verteenwoordigers daarvan dieselfde ouderdom het nie, maar eerder dat hulle deur dieselfde formatiewe belewenisse gevorm word (Plotz 2005:1). Een antieke gesegde wat hierdie feit selfs nog meer dringend stel, lui: “People resemble their times more than they resemble their parents” (McCrinkle 2003:2).

Besondere formatiewe belewenisse wat vir hierdie nuwe generasie verantwoordelik was, word raak deur Plotz vasgevat: “The fact of living in such a heavily mediatised culture is a formative experience for young people everywhere on the globe. It accounts for the name we give them: the Visual Generation” (Plotz 2005:2).

Sweet sluit aan deur die formatiewe belewenisse só te definieer: “Never before in our history has a medium so sharply divided the population along generational lines. The use of computers and online technology is overwhelmingly dominated by Boomers and young adults, with older Americans greatly under-represented in what is being called the Digital nation” (Sweet 1999:131).

4.2 'n Nuwe geslag – die visuele generasie

Vandag word al hoe meer oor die algemeen na hierdie digitale geslag as die visuele generasie verwys (McDougall 2009:3). Met 'n 'generasie' word 'n groepering van mense bedoel wat rondom dieselfde tyd opgroei en deur soortgelyke invloede gevorm word – gewoonlik geskied dit oor 'n tydperk van twintig jaar (Barnard 2009:100).

Om te verstaan waar die visuele generasie binne die groter samelewingsprentjie inpas, moet die verskillende generasies van die huidige samelewing soos hulle sy aan sy saamleef, eers duidelik gedefinieer word (Sweet 1999:164). McCrindle definieer die verskillende generasies van die samelewing soos dit vandag lyk, as volg (McCrindle 2003:1; vgl Van Wyk 2002:170; Barnard 2009:100):

Beskrywing van generasie	Geboortetydperk van generasie
Seniors	Voor 1925 (McCrindle 2003:1)
Bouers of stilgenerasie	1926-1945 (Kruger 2008:3)
'Boomers'	1946-1964 (Thiefoldt en Scheef 2004:1)
Generasie X	1965-1981 (Sweet 1999:125)
Generasie Y	1982-2000 (Thiefoldt en Scheef 2004:1)
Generasie Z	2001+ (Walliker 2008:1)

Wanneer na die visuele generasie verwys word, lê die klem in besonder op die Generasie X, generasie Y en generasie Z geslagte, wat in hierdie tegnologiese era van visuele kommunikasie opgegroeï het, en ingrypend daardeur beïnvloed is. "Their's is a generation more visual than any before" (Toplak 2004:1).

Jenks argumenteer dat die dominansie van die visuele by die mens uiteraard in die eerste plek 'n biologiese en kognitiewe verklaring het (Jenks 1995:23). “Seeing comes before words. The child looks and recognises before it can speak” (Jenks 1995:24). Hierdie visueel-dominante persepsie van die leefwêreld en omgewing is 'n natuurlike verskynsel en daarom in die eerste plek tiperend van alle geskape wesens.

Maar tog erken Toplak tereg dat die kulturele invloed op die nuwere generasies in die tweede plek onteenseglik meegebring het dat die visuele dominansie “...recently very much a distinctly technological phenomenon” geword het (Toplak 2004:2). Inderdaad beteken dit dat die impak van die tegnologie en besonderlik die visuele massamedia op die generasies wat daarmee opgegroeï het onteenseglik is (vgl Sweet 1999:205).

'n Vraag wat onmiddellik ontstaan is hoe ingrypend die verskille tussen die vorige generasies en hierdie visuele generasies dan wêrklik is. Plotz werp lig op hierdie vraag: “The major difference between the pre-Boomers, the Boomers and the X and Y generations is the communication technology that they were exposed to during their formative years between one and five, and then again through their puberty changes as teenagers” (Plotz 2005:3).

Wat daarom die definiëring van hierdie visuele generasies betref, lê miskien die mees radikale verskil daarin gesetel dat “Commentators suggest that the ‘hard-wiring’ of the brains of the various generations may be slightly different” (Plotz 2005:2). Hierby vul Sweet aan: “The more the neurosciences tell us about the brain, the more we understand how ‘neural networks’ are shaped by cultural and technological contexts” (Sweet 1999:205).

Restak sluit hierby aan deur aan te voer dat die menslike brein letterlik die funksionering en organisering aanpas en verander om die oorfloed van stimulasie wat deur die visuele massamedia op die hedendaagse mens geforseer word, te akkomodeer (Restak 2003:17). Sweet bevestig: “They have a highly developed visual sense” (Sweet 1999:200) en “Their brains are wired differently from mine” (Sweet 1999:205).

Verkryging sowel as die oordrag van informasie het by beide die X-generasie en die Y-generasie ‘n soortgelyke sowel as afsonderlike dimensie aangeneem. Alhoewel beide van hulle generasies van die beeld is, is daar tog noemenswaardige verskille te bespeur tussen die wyse waarop kommunikasie na hierdie geslagte weens die styl en aard van die oorheersende medium tydens hulle opgroei-jare plaasgevind het:

TV-geslag (X-generasie)	Internet-geslag (Y-generasie)
Beperkte opsies	Onbeperkte opsies
Eenrigting kommunikasie – monoloog	Tweerigting kommunikasie – dialoog
Af-lyn-lewe	Aan-lyn-lewe
Passiewe vermaak	Interaktiewe vermaak
Onpersoonlik maar privaat	Persoonlik maar openbaar
Gedryf deur homogeniteit	Gedryf deur diversiteit

Bostaande onderskeid verskerp die nodigheid om aandag te verleen aan die verskillende generasies wat deel van die visuele geslag uitmaak, aangesien dit duidelik word dat daar kritiese verskille te bespeur is vanweë die formatiewe invloede wat elke besondere generasie kenmerk. Hieronder volg ‘n beskrywing van elkeen van die nuwe generasies van die visuele era, met name die X-generasie, die Y-generasie en die Z-generasie:

4.2.1 Generasie X – die eerste visuele geslag

Generasie X, soos die eerste geslag wat in die visuele wêreld van die TV opgegroeï het en deur die massamedia in alle vorme beïnvloed is (Plotz 2005:3), vandag algemeen bekend staan, was die eerste van drie geslagte wat in 'n nuwe wêreld gebore is wat sou aanleiding gee tot 'n veertig-jarige oorgang vanaf die informasie-era na 'n bionomiese era, wat in ongeveer 2020 'n werklikheid behoort te word (Sweet 1999:17 en 18).

Generasie X, of in kort bekend as 'Gen X,' – ook die sogenaamde 'Baby Busters' genoem weens die afname in geboortesifers tydens hulle generasie (Wikipedia Generation X 2009:1; Kruger 2008:3; Barnard 2009:103) – en die kinders van die 'Baby Boomers,' wat ongeveer tussen 1960 en 1980 gebore is (Carstens 1997:2; Brink 1997:3) was die eerste van die drie huidige funksionerende geslagte wat primêr deur beeld kommunikeer en daardeur aangespreek word.

Generasie X'ers het die persoonlike rekenaar, buite-egtelike verhoudinge, enkelouer-gesinne, multi-kulturalisme, HIV-Vigs, die val van die Berlynse muur en die verkleining van magtige internasionale korporasies gesien (McCrinkle 2003:2). Verder veg hulle teen globalisering, rassisme asook die diskriminasie teen homoseksuele persone (Kruger 2008:3).

Binne die Suid-Afrikaanse konteks sorteer onder die X-generasie diegene wat oud genoeg is om apartheid te onthou en onregverdig deur die geskiedenis as deel van daardie diskriminerende sisteem beoordeel is, alhoewel hulle nog nie oud genoeg was om daarteen of daarvoor te kon kies nie (Van Wyk 2002:174).

Hierdie geslag is agterdochtig weens die teleurstelling in verhoudinge en instellings, en leef daarom met 'n skeptiese en kritiese ingesteldheid (Van Tonder 2001:23). Hulle het 'n algehele weersin teen absolute waarhede en reëls (Vos en Müller 1989:63) juis weens die feit dat hulle baie meer blootgestel en uitgelewer is aan die media en die elektroniese era as die vorige geslagte, en letterlik oorval word deur 'n oormag van inligting, opsies, waarhede en geloofstelsels (Van Tonder 2001:24).

Vandaar is hulle afgestomp en oorgestimuleer, hulle luistervermoë beperk en hulle aandagspan kort, terwyl hulle alles gewoond en verveeld is (De Vries 1994:153). Hulle raaiselagtige lewensingesteldheid kan goed opgesom word met die 'whatever-gesindheid' (Barnard 2009:104).

Generasie X'ers lewe vir die hier en nou en wil die lewe geniet; hulle openbaar 'n obsessie met vermaak, ontspanning en genot (Vos 1995:197). Hiermee saam hou dit verband dat hulle uitsigloos is en min hoop vir die toekoms het (Vos en Müller 1989:63). Hulle klem op onmiddellike bevrediging is die outomatiese resultaat van 'n hooplose uitkyk op die lewe.

Die X-generasie is uiters individualisties (Barnard 2009:104); self-realisering is al wat vir hulle van belang is (De Vries 1994:146). Hulle luister eerder na eie gevoelens en ervarings as na rede (Vos en Müller 1989:63).

Kane identifiseer vier algemene karaktertrekke van die X-generasie binne die werksplek: hulle is individualisties, tegnologies aangepas en geletterd, aanpasbaar asook gebalanseerd wat die verhouding tussen werk en lewe betref (Kane 2009:1). Kruger beskryf hulle kernwaardes as verandering, keuse, globale bewustheid, tegno-geletterdheid, individualisme, oorlewing en die soeke na opwinding (Kruger 2008:3).

Hutchcraft maak die volgende twaalf opsommende stellinge oor die X-generasie (Hutchcraft 1998:1):

1. Verhoudinge en vriendskappe is van veel meer belang as reg en verkeerd of goed en sleg
2. Aanvaarding en om te behoort is krities
3. Pyn is die grootste drywer weens gebroke huise, stukkende verhoudinge en die ervaring van verwerping
4. Opgekropte woede weens bitterheid en seer staan sentraal
5. Die verharding van harte en sinisme kom reeds op 'n vroeër stadium
6. Musiek is allesoorheersend en dien as veilige hawe en identifikasie
7. Waarheid is relatief en subjektief
8. Grense bestaan nie
9. Behoefte aan sekuriteit en rigting bestaan wel
10. Vandag en nou is belangriker as die toekoms
11. Seks is 'n gegewene
12. Bonatuurlike en spirituele behoeftes is intens (vgl Van Tonder 2001:25).

Alhoewel die Generasie X'ers die eerste van die drie visuele geslagte is, is daar egter ingrypende verskille tussen hulle en die volgende geslag wat ook deel van die visuele era geword het, naamlik die Y-generasie. Vir hierdie rede word die tweede geslag binne die visuele generasie vervolgens van nader bekyk.

4.2.2 Generasie Y – die tweede visuele geslag

‘n Tweede visuele geslag, wat ongeveer tussen 1980 en 2000 gebore is, staan as die Generasie Y of ‘Millenium-geslag’ bekend (Hestorff 2005:1; Plotz 2005:2). ‘n Ingrypende omwenteling binne die wêreld van die media en visuele kommunikasie het hierdie generasie tot stand gebring, naamlik die verskyning van die Internet (Kimball 2003:2).

Waar die Generasie X'ers as die TV-geslag bekend gestaan het, het die Generasie Y'ers as die Internet-geslag bekend geword (Sweet 2006:1; vgl McCrindle 2003:2). Miskien is die mees beskrywende naam vir hierdie generasie dan juis die ‘Net-generasie’ (Wikipedia Generation Y 2009:1). “Generation Y grew up amidst a time during which the Internet caused great change to all traditional media” (Wikipedia Generation Y 2009:2).

Hierdie Y-generasie het die era van die Internet, globalisering, September 11 en omgewingsbewustheid beleef (McCrindle 2003:2). Hoë-spoed informasie-netwerke waarvan hulle deel was het tot gevolg gehad dat hulle veel vinniger aanpas en diversifiseer (Businessweek 1999:4).

In die Suid-Afrikaanse konteks is daar die gevoel om Generasie Y rondom die verskynsel van apartheid te dateer en die geslag se aanvangsdatum rondom 1990 te plaas, aangesien mense wat daarna gebore is geen persoonlike geheue van apartheid het nie (Barnard 2009:104).

Tog moet die invloed van die verskyning van die Internet as globale vormingsgebeure los van die plaaslike politiese scenario ook nie onderskat word in die bepaling van hierdie geslag nie (Kimball 2003:2).

Hestorff identifiseer ses karaktertrekke van die Millenium-geslag (Hestorff 2005:1; vgl Van Tonder 2006:55 en 56):

1. Baie besig met oorvol programme (De Vries 1994:38)
2. Eensaam en geïsoleerd ten spyte van die tegnologie (Kimball 2003:2)
3. Beleef stres en ly aan stresverwante siektes (Hestorff 2005:1)
4. Wye wêreldbeeld weens die Internet en massamedia (Hestorff 2005:2)
5. Verlenging van die puberteitsfase weens 'n gefragmenteerde lewenstyl
6. Groepering of bondeling in belangegroepes (Hestorff 2005:2).

Kane noem vyf algemene kenmerke van hierdie geslag: tegnologies vaardig, familie-sentries, prestasie-georiënteerd, span-gerig en erkenning-gefokus (Kane 2009:1).

Kruger sluit hierby aan deur hulle kernwaardes as sulks te beskryf: optimisme, selfvertroue, media- en vermaak-oorklading, prestasie-gerigtheid, ongeduld, moraliteit, naïewiteit, leefstylgesentreerdheid en tegno-intelligensie (Kruger 2008:3). Barnard brei verder uit deur op te merk dat hulle oneerlikheid, ongebalanseerdheid en ydelheid haat (Barnard 2009:105).

Hierdie generasie tref nie groot onderskeid tussen werk- en ontspanningstyd nie (Kruger 2008:3). Terwyl hulle werk kan die TV maar aan wees, musiek in die agtergrond speel en hulle op selfone besig wees om sms'e te stuur of te Mxit en dus te multi-taak (Kruger 2008:3; vgl Barnard 2009:104). Verder word hulle nie deur loopbane gedefinieer nie maar eerder deur hulle aktiwiteite van ontspanning, genot en sosiale netwerke (Sweet 1999:125).

Generasie Y verleen nie outomaties respek aan diegene met titels en status nie (Barnard 2009:104). Hulle is voortdurend op soek na stimulasie en raak maklik verveeld, maar is ook uiters kreatief (Barnard 2009:104). Wat belangrik is om van hierdie geslag te weet, is dat hulle gebombardeer word deur beeld; verandering is 'n konstante en hulle fokus is gefragmenteerd; informasie word deur hulle verwerk binne die medium van narratiewe beelde (Barnard 2009:105).

Thieffoldt en Scheef maak opsommenderwys die volgende algemene onderskeidings tussen die X-generasie en die Y-generasie (Thieffoldt en Scheef 2004:1 en 2):

Generasie X	Generasie Y
Aanvaar diversiteit	Vier diversiteit
Pragmaties	Optimisties
Maak staat op self	Herontwerp self
Individu-gerig	Span-gerig
Verwerp die reëls	Verander die reëls
Multi-taak met gemak	Multi-taak teen hoë spoed
Wantrou instellings	Ignoreer instellings
Gebruik tegnologie	Leef tegnologie
Vriende voor familie	Vriende = familie

4.2.3 Generasie Z – die derde visuele geslag

Generasie Z is die jongste geslag van die visuele generasie wat in die huidige samelewing funksioneer (Babyboomercaretaker.com 2007:1). Hierdie generasie staan ook bekend as generasie Alfa, die I-generasie (Babyboomercaretaker 2007:2) Generation Next (Wikipedia Generation Z 2009:1) of die ‘New Silent Generation’ weens die feit dat hulle heelwat kenmerke met die stilgenerasie deel (Blognow.com 2007:1).

Daar is nog heelwat onsekerheid oor die datering van hierdie generasie: alhoewel die meer algemene standpunt is om hulle geboortetydperk vanaf die jaar 2000 te dateer (Blognow 2007:1) bestaan daar tog die mening dat September 11 as globale vormingsgebeure die groot skeidingsgebeure was wat die ingrypende formatiewe invloed vir die vorming van hierdie geslag was (Spiritus-temporis 2009:1; Blognow.com 2007:1).

Indien die gebeure van September 11 as die generatiewe skeiding beskou word, beteken dit dat iemand wat voor 1997 gebore is geen herinneringe van die 9/11 gebeure sal hê nie en daarom sou die aanvangsdatum van die Z-generasie dan rondom 1997 kon wees (Spiritus-temporis 2009:1).

Aangesien hierdie geslag nog besig is om gebore te word en daarom nog baie jonk is, is dit moeilik om hulle karaktertrekke te definieer sonder om te spekuleer (Wikipedia Generation Z 2009:1). Wat wel seker is, is die feit dat hulle hoogs gekonnekteerd is wat tegnologie en kommunikasiemediums betref en vandaar die bynaam wat aan hulle gegee word, naamlik ‘Digital natives’ (Wikipedia Generation Z 2009:1).

Ander beskrywende kenmerke wat deur McCrindle aan hierdie generasie toegeskryf word, is dat hulle die geslag is wat die mees tegnologies gevorderde generasie van alle vorige geslagte is omdat hulle reeds in 'n wêreld vol van tegnologiese ontploffing opgroei (McCrindle 2009:1; Blognow.com 2007:1). Die Z-generasie sal hoogs geleerd wees en gaan die meeste grade, diplomas en sertifikate van alle generasies tot op hede verwerf (Walliker 2008:2).

McCrindle beskryf hierdie generasie as die geslag wat minstens vyf loopbane en meer as twintig werkgewers in 'n leeftyd gaan hê (McCrindle 2009:1). Hulle is hoogs omgewingsbewus, bekommerd oor terrorisme en klimaatsverandering (Walliker 2008:1) sowel as die wêreldressie en groot ekonomiese omwentelinge wat in hulle tyd 'n werklikheid geword het (Walliker 2008:2).

Geweldige groot uitdagings wat hulle vinnig-veranderende tegnologiese lewenstyl sal meebring is oorgewig en stres (McCrindle 2009:1). Die Z-generasie groei in 'n geweldige komplekse wêreld en tyd op (Walliker 2008:1) maar sal 'n meer gesofistikeerde generasie wees wat tegnologie en hulle eie gestroomlynde netwerke sal inspan om 'n verskil te maak (Walliker 2008:2).

Weens hulle tegnologiese intelligensie en ongekende tegnologiese vaardighede sal bykans al die Generasie Z se kommunikasie op die Internet en selfoonnetwerke geskied, wat egter die nadelige gevolg sal hê dat hulle verbale kommunikasievermoëns sowel as hulle sosiale vaardighede nie goed ontwikkel sal wees nie (Babyboomercaretaker.com 2007:2).

4.3 'n Nuwe wêreld – die visuele era

Al drie hierdie visuele generasies soos hulle elkeen in hulle uniekheid beskryf is, bevind hulleself in 'n wêreld wat een ding sterk in gemeen het: dit word oorheers deur die magtige massamedia (Lawrence 2006:2). Dit is Veith wat die saak aanvoer dat die populêre media die mees invloedryke krag van die een en twintigste eeu sal bly (Veith 1994:121). Hy brei verder uit: “A major force in the shaping of the postmodern mind has been the impact of contemporary technology” (Veith 1994:121).

Ook Johnston stem hiermee saam dat die media die wyse waarop mense dink en kommunikeer domineer (Johnston 2001:48). “It’s a media-mad world,” noem Johnston dit (Johnston 2001:47) terwyl Tarr op haar beurt van ‘n “Visual Age” praat (Tarr 2006:1). Romanowski onderstreep hierdie gewaarwording wanneer hy bevestig: “We live in a media-saturated society where popular artworks enter into our cultural discourse regularly” (Romanowski 2007:17).

‘n Goeie saak word deur Sweet uitgemaak vir die radikaliteit van verskille tussen die vorige generasies en hierdie nuwe visuele generasies, wanneer hy die beeld van ‘n getygolf aanwend om te illustreer hoe ingrypend hierdie generasies se leefwêreld van die vorige generasies verskil (Sweet 1999:21). Alhoewel hierdie generasies in dieselfde wêreld leef, is hulle wêrelde uitmekaar.

“They are living in a media world unlike any other” (Johnston 2001:26). Wat Sweet betref, is tegnologie nie langer ‘n aparte kategorie of entiteit binne die hedendaagse samelewing nie, maar intrinsiek en implisiet tot die totaliteit van die teenswoordige lewe (Sweet 1999:29).

Willingham bevestig dat die kerk vandag binne 'n oudiovisuele konteks bedien: “Every day, we are surrounded by a multisensory collage of video, graphics, colour, movement, displays and media that tap into all five of our senses – sight, smell, hearing, touch and taste. All are intended to get our attention and convey compelling information in a short timeframe” (Willingham 2007:1).

Martin en Ostwalt voeg by: “It seems that for contemporary Americans images are replacing texts in the ability to capture the imagination and to shape worldviews. Video images, movies, MTV-like programming, television in general, video games, interactive computer technologies have captured the popular, intellectual and religious imagination as books no longer do. Visual images are replacing written texts as the conveyers of information and meaning” (Martin en Ostwalt 1995:153).

'n Dringende vraag word op hierdie trant deur Johnston aan die hedendaagse kerk wat vandag binne hierdie oudiovisuele konteks bedien, gerig: “Can the church become pictorial in order to live, or will it remain only audio and die?” (Johnston 2001:163). Alhoewel Sweet reeds hierdie persepsie van die verdwyning van die geskrewe media verkeerd bewys het deur te verklaar dat die geskrewe media vandag steeds groei (Sweet 1999:87), erken hy in dieselfde asem dat die kommunikasiekultuur van 'n woordgedrewe konteks na 'n beeldgedrewe konteks geswaai het (Sweet 1999:92)

Om hierdie dringendheid te onderstreep, gebruik Johnston die voorbeeld van die populêre musiekgroep, 'Journey,' wat nie in die vroeë tagtigs op die wa van musiekvideos wou klim nie en hulle nuwe album die lig daarsonder laat sien het (Johnston 2001:162). Hulle argument was dat dit immers oor die musiek gaan; maande later het hulle tot die skokkende ontdekking gekom dat hulle album

liederlik misluk het en die groep het nooit weer daarvan herstel nie (Johnston 2001:163).

“So it goes when a significant shift takes place. Failure to recognize that shift spells catastrophe” (Johnston 2001:163). Daar kan geen twyfel meer bestaan dat ‘n dramatiese verskuiwing binne die hedendaagse kultuur plaasgevind het nie (Sweet 1999:23). Hierdie verskuiwing sal behoorlik deur die kerk verreken moet word indien dit enigsins ’n kommunikatiewe en verkondigende impak op die visuele generasies wil hê.

Dit is Jensen wat die verskuiwing binne vandag se samelewing duidelik kategoriseer, wanneer hy die drie era’s van kommunikasie oor die afgelope twee milleniums, soos dit ook vir die prediking van belang is, onderskei (Jensen 2005:2):

1. Die orale kultuur (Sweet 1999:30; Barnard 2009:55) gedateer vanaf die antieke tye tot ongeveer 1500 na Christus (Niemandt 2007:19), wat hoofsaaklik die ouditiewe wêreld van die oor en die mond was, is gekenmerk deur die komplekse mondelingse oordrag van verhale – veral mitologiese verhale (Denison 2006:2) asook ’n wêreld van narratiewe regterbrein-kommunikasie gevul met metafore en illustrasies (Jensen 2005:3).

Denison noem hierdie era die ‘Pre-Axial’ periode (Denison 2006:2). Alhoewel hierdie era ook later van tyd skriftelike oordrag geken het, was dit nog beperk tot geletterde en welvarende individue en was die oorgrote meerderheid van mense steeds sterk op mondelinge oordrag aangewese.

2. Die literêre kultuur (Sweet 1999:30; Barnard 2009:55) waar die meganies-gedrukte massa-literatuur oorheers het vanaf 1500 na Christus tot ongeveer 1950 na Christus met die ontstaan van die TV-medium (Niemandt 2007:19), en kommunikasie grotendeels op die oog (lees) sowel as die linkerbrein gekonsentreer het deur middel van liniêre denkpatrone en logika met die bedoeling om tot verstaan te kom (Jensen 2005:4).

Hierdie era ontwikkel alreeds in geskrewe vorm ongeveer rondom 800 tot 200 voor Christus toe mondelingse oordragte op skrif begin stel is – ook as die ‘Axial’ periode bekend (Denison 2006:2). Reeds in hierdie era van literêre kommunikasie het die skriftelike kultuur beteken dat vertroue in die rasionaliteit gestel is (Niemandt 2007:19), en teen die tyd van Aristoteles, het die rede reeds die sleutel tot die hemele gehad (Denison 2006:2). Dominansie van die rede en taal bo beeld, storie en mite gaan dus histories reeds terug na die goue era van Athene (Denison 2006:2).

3. Die post-literêre kultuur, vanaf 1950 tot die hede (Niemandt 2007:19) waar die sintuie in ’n elektroniese era van kommunikasie deur orale sowel as visuele informasie gebombardeer word (Jensen 2005:5). Hierdie styl van kommunikasie integreer die orale wêreld van die narratief sowel as die visuele wêreld van die teks, om ’n heel nuwe wyse van kommunikasie te skep, naamlik visuele kommunikasie waar denkbeeld en sigtelike beeld die nuwe alfabet word (Jensen 2005:7).

In dié verband druk Sweet die ommeswaai in die kultuur van kommunikasie goed uit: “In the modern world, the word was the primary unit of cultural currency. In the postmodern world, the image is the primary unit of cultural currency” (Sweet 1999:200). Beeld word die nuwe kommunikatiewe eenheid waarmee hierdie wêreld oopgesluit word.

Hieruit word bevestig dat die wêreld van vandag deur 'n post-literêre kultuur oorheers word, waar die menslike sintuie multi-sensories op 'n heelbrein-wyse aangespreek word. Om binne hierdie konteks suksesvol te kommunikeer, sal die kerk die taal van die post-literêre kultuur suksesvol moet aanleer (Jensen 2005:13; Sweet 1999:200).

Niemandt verbrei op sy beurt die post-literêre kultuur deur dit in twee verdere kategorieë te verdeel, naamlik die beeldende kommunikasie van die uitsaaikultuur, en die multimedia-kommunikasie van die digitale kultuur (Niemandt 2007:19; vgl Barnard 2009:55).

Niemandt gee dan ook 'n goeie opsomming van die kommunikasie-kulture soos dit in die verskillende tydperke deur 'n spesifieke medium van kommunikasie oorheers en gevorm is:

Orale Kultuur	Geskrewe kultuur	Uitsaai-kultuur	Digitale Kultuur
Antieke tye – 1500 nC	1500 – 1950	1950 – 2010	2010 –
Mondelingse kommunikasie	Skriftelike Kommunikasie	Beeldende kommunikasie	Multi-media Kommunikasie

Alhoewel Niemandt die Uitsaai-kultuur en die Digitale kultuur as twee afsonderlike tydperke wil onderskei, veral ook in die lig van die invloed van die TV op die X-generasie en die Internet op die Y-generasie, bly beide steeds deel van die visuele era waar 'n nuwe taal van kommunikasie tot stand gekom het. Hierdie taal, wat in die studie as die visuele taal bekend sal staan, het gekom om te bly (Sweet 1999:36).

4.4 'n Nuwe taal – die visuele kommunikasiemedium

Sweet vertel van die keer toe hy sy seun se opinie gevra het oor 'n paar webtuistes wat deur kerke ontwikkel is (Sweet 1999:219). Sy seun se reaksie was dat hierdie webtuistes nie werklik webtuistes was nie, omdat beweging in totaliteit ontbreek het. Toe Sweet daarop aandring om te verstaan wat hy daarmee bedoel, het sy seun hom geantwoord: “Pa, as dit nie beweeg nie, kan ek dit nie sien nie” (Sweet 1999:219).

Die visuele generasie ‘sien’ op dieselfde wyse as wat vir die doeleindes van hierdie studie die ‘Leeu-effek’ genoem kan word. Leeus, soos die meeste ander katspesies, is visuele diere wat aangepas is om veral in die nag te jag (Stoffel 2004:3). 'n Leeu ‘sien’ eers werklik sy prooi wanneer dit beweeg; leeus reageer instinktief op beweging (Division of Wildlife 2009:3). Om te probeer wegvlug wanneer met 'n leeu in aanraking gekom word, stimuleer die leeu se natuurlike instink om te jaag (University of Liverpool 2002:2).

Op dieselfde wyse vind kommunikasie aan die visuele generasie eers werklik plaas wanneer dit binne die formaat van beweging en beeld geskied. Weens die visueel-gedrewe idioom waarin die visuele geslag funksioneer, word die menslike sensoriese waarneming aangepas by die hoë-spoed visuele-kommunikasie wat deur beweging geaktiveer en gestimuleer word (vgl Sweet 1999:219).

Visuele kommunikasie is immers die medium van die tyd (Garrety 2005:90). Iemand soos Leonard Sweet, wat sterk op die kommunikasie aan die post-moderne mens fokus, en tans een van die mees toonaangewende meningsvormers op hierdie gebied is, bevestig dat die visuele generasie se twee gunsteling tydverdrywe die Internet en films is (Sweet 2006:2).

Sweet sê in 'n onderhoud met Rick Lawrence: “These kids are saying to us: ‘You want to communicate to us? You want to speak our language? You gotta know about film and Net’” (Sweet 2006:2). Hiermee word die nuwe kommunikasietáál van die visuele generasie bekend gestel (Garrety 2005:90). Ook Romanowski onderskryf hierdie gewaarwording: “Movies, for better or worse, are the *linga franca* of our culture, or as close to a common language as we come” (Romanowski 2007:37).

Jensen ondersteun ook die bestaan van 'n nuwe taal van kommunikasie: “A visual generation needs to be addressed in many ways, and it certainly needs to be addressed in the visual language of our culture. The church must learn to speak the language of the culture” (Jensen 2005:13). Hierby sluit Denison aan: “We translate from the technical language of the scholar and seminary, from left-brained study, to language for today’s spiritual pilgrim” (Denison 2006:23; vgl Garrety 2005:90).

Aanvanklik is die omwenteling binne die kommunikasiewese en die massamedia bloot as 'n medium van populêre vermaak beskou en vir daardie rede nie te ernstig opgeneem nie (Sweet 1999:36; vgl Lischer 2005:14). Soos die 21^e eeu egter aangebreek het, is daar al hoe meer onder die indruk gekom dat hier met iets baie meer ingrypend en radikaal te doen is: 'n heel nuwe táálkode (Willingham 2007:2). “Television has privileged visual argument, and as a result it’s created a whole new grammar” (Johnston 2001:49).

In die woorde van Jensen, het ons vandag met 'n heel nuwe alfabet te make (Jensen 2005:6). Hierdie alfabet verskil dramaties van die fonetiese alfabet in die sin dat laasgenoemde skeiding bring tussen oog en oor, tussen semantiese betekenis en visuele kode, terwyl eersgenoemde die twee dimensies integreer deur wat Jensen beeldende denke noem (Jensen 2005:7).

Vir die eerste keer in die kommunikatiewe geskiedenis van die mensdom, het tegnologiese omwenteling tot gevolg dat daar 'n universele taal tot stand kom wat oor alle grense heen funksioneer (Romanowski 2007:55) en selfs kulturele erfenisse deurbreek (Romanowski 2007:37; Sweet 1999:121). Beeld het 'n universaliteit tot gevolg gehad wat in die ware sin globale afmetings aangeneem het.

“Movies, television, music and videos provide a common experience for many people. They can give us a sense of belonging to a larger community” (Romanowski 2007:15). Sweet stem volmondig hiermee saam dat die taal van die nuwe visuele generasie voorheen bestaande grense oorgesteek het en selfs aan mense universele helde voorsien het (Sweet 1999:122).

Om sake nog verder te kompliseer, is hierdie 'n taal waarin die vorige generasies grootliks onvaardig en ongeletterd is: “When it comes to understanding this new language we find ourselves ‘barely literate’ – able to assimilate the language form without comprehending it” (Sweet 1999:36). Kruger sluit hierby aan deur te sê dat die leerder wat in die klassituasie sit, gewoonlik meer op hul gemak met die tegnologie is as die leerkrag wat voor staan en kennis oordra (Kruger 2008:3).

Om hierdie rede pleit McDougall vir 'n ‘visual literacy’ oftewel visuele geletterdheid (McDougall 2009:3). Met visuele geletterdheid bedoel McDougall “...reading and writing, speaking and listening, viewing and shaping, often in combination with multimodal texts, within a range of contexts” (McDougall 2009:4; vgl Garrety 2005:90).

Sweet noem hierdie visuele geletterdheid ‘graphicacy;’ 'n grafiese geletterdheid of eerder meer korrek beskryf as 'n grafiese ‘beeld-vaardigheid’ wat in hierdie nuwe konteks van dieselfde belang is as wat taal-geletterdheid in die wêreld van die

gedrukte media was (Sweet 1999:117). Wie binne hierdie visuele konteks wil kommunikeer, sal hierdie visuele vaardigheid moet ontwikkel (Garrety 2005:91).

Binne 'n visuele konteks is die mense wat deur daardie konteks gevorm is visueel-vaardig, wat beteken dat die menslike rede wat binne 'n visuele kultuur die invloed en mag het, die rede is wat gevorm en geformuleer word deur sigtelike beelde en visuele metafore, en wat daardie visuele beelde toeganklik maak vir die verstaan van die wêreld (Sweet 1999:202). Hierdie taal van die hiperteks van die elektroniese ligmedium, funksioneer nie-liniêr deur middel van die skerm (Sweet 1999:33).

Sentraal binne die kommunikasie aan die generasie X, generasie Y en generasie Z geslagte, staan die beeld-kommunikasie of visuele kommunikasie met 'n eie taal en visuele alfabet. Hieroor sê Sweet: "If you do not understand that film has been the major cultural-dynamic of the 20th century, and you are not constantly learning and getting film and media savvy, you cannot communicate to this generation" (Sweet 2006:2; vgl Lawrence 2006:2; Garrety 2005:91).

'n Nuwe taal wat tot hierdie visuele geslag spreek, sal deur kommunikeerders aangeleer moet word (McCrindle 2003:4; vgl Kruger 2008:3). Waar die huidige kommunikasiestyl miskien nog te veel gestruktureerd is, vra die visuele generasie om vryheid en verrassing; waar die huidige kommunikasiestyl op leer fokus, konsentreer hulle op beleving; waar die huidige kommunikasiestyl met die individu besig is, is hulle sosiaal ingestel; waar die huidige kommunikasiestyl reageer, wil hulle assosieer (McCrindle 2003:4).

McCrandle gebruik die vier R'e om die essensiële elemente van kommunikasie aan hierdie visuele geslag uit te druk (McCrandle 2003:4):

- (i) 'Real:' die kommunikasie sowel as die kommunikeerder moet geloofwaardig en eg wees.
- (ii) 'Raw:' alhoewel hulle aan die beste in vermaak, tegnologie en kommunikasie gewoond is, smag hulle steeds na informele interaktiewe en spontane kommunikasie.
- (iii) 'Relevant:' die styl (verpakking) sowel as die inhoud moet 'n generasie kan aanspreek wat visueel-vaardig is.
- (iv) 'Relational:' kommunikasie aan hierdie geslag eis 'n egte belangstelling, openheid, broosheid en begrip.

Kruger gebruik die raak beskrywing van 'ooglekkernye,' wanneer sy na die verskeie onderrigmetodes en kommunikasietegnieke verwys wat nodig is om die visuele geslag aan te spreek (Kruger 2008:3). Hiermee bedoel sy dan visuele hulpmiddels soos animasie, foto's, klank, kleur en beeld (Kruger 2008:3). In lyn hiermee onderstreep Tarr dat marknavorsing wat onder predikers gedoen is bevestig dat die gebruik van visuele hulpmiddels binne prediking drasties aan die toeneem is (Tarr 2006:1; vgl Jensen 2005:x).

Alhoewel die visuele kommunikasie die taal van al drie visuele geslagte geword het, lê die primêre verskil egter daarin dat die Y-generasie en die Z-generasie nie heeltemal so sterk op die passiewe visuele kommunikasie ingestel is as die X-generasie wat met die TV as primêre kommunikasie-medium opgegroeï het nie (Van Wyk 2002:280).

Eersgenoemde twee generasies leer en ervaar eerder deur aktiewe betrokkenheid, interaksie en deelname aangesien hulle met die interaktiewe Internet opgegroeï het (Kruger 2008:3; vgl Wagner-Ferreira 2005:24). Met dít in gedagte, bly die kommunikasie deur middel van beeld steeds die mees dramatiese verskuiwing wat wêreldwyd oor die afgelope vyf dekades plaasgevind het.

Meer as ooit tevore het die bekende uitdrukking, ‘A picture says more than a thousand words,’ nuwe betekenis verkry. Korporatiewe prediking en liturgie binne hierdie hedendaagse konteks, en kommunikasie aan hierdie beeld-gedrewe generasies, sal dus volgens Atkinson multi-sensoriese prediking en aanbidding moet wees (Atkinson 2006:1; vgl Akkerman 2002:2 en Vos en Pieterse 1997:126).

Hiermee word bedoel dat die totale aanbiddingservaring – wat natuurlik die prediking insluit – die sintuie sal moet aanspreek deur die volledige menslike liggaam heelbreingeoriënteerd by die aanbidding te betrek (Atkinson 2006:1; Niemandt 2007:117). Aanbidding wat die hart, siel, krag én verstand inkorporeer, word na gevra (Wikipedia Multisensory worship 2009:1). “We have developed into a multisensory culture that experiences life through the diversity of print, music, video, computer and many other forms of communicative media on a daily basis” (Willingham 2007:2).

Volgens Henry is hierdie multi-sensoriese kommunikasie ‘n gelyktydige visuele (wat ons sien), ouditiewe (wat ons hoor) en kinestetiese (wat ons voel) kommunikasie (Henry 2000:1). Sweet gebruik op sy beurt ‘n akroniem om dit te beskryf, naamlik ‘EPIC:’ ‘Experiential,’ ‘Participatory,’ ‘Image-based’ and ‘Communal’ (Sweet 2006:4; vgl Sweet 1999:209). Later verduidelik Sweet dit meer volledig: “All senses must be present for an authentic virtual experience, even the sense of touch” (Sweet 1999:211; vgl Niemandt 2007:117).

Hier word dus gepleit vir 'n somatiese leer, waar die volledige liggaamlike betrokkenheid van die mens as uitdrukking en ervaring na behore gewaardeer en ernstig opgeneem word (Prokes 1996:123; Sweet 1999:212). “In fact, for worship in the 21st century, if you can say it all with words, you have missed the point!” (Sweet 1999:212). ‘n Vier-dimensionele (4-D) kommunikasie-interaksie is in wese waarna hier gevra word. Bostaande beeldgebaseerde kommunikasie en interaktiewe beleving binne die erediens en prediking (Sweet 1999:211), vorm die fokus van hierdie studie. Wanneer daar egter van beeldgebaseerde kommunikasie gepraat word, het dit bittermin met alleen skyfies, foto’s of videomateriaal te make (Denison 2006:25).

Hier gaan dit eerder om die totale verpakking van die kommunikasie in ‘n nuwe taalkode; in ander woorde inhoud, teks en aanbieding binne ‘n omvattende visuele verpakking: uitbeeldings, visuele illustrasies, grafiese kunste, beeldende kunste, uitvoerende kunste, rituele, simbole, gelykenisse, beeldryke kommunikasie, metafore, stories en getuienisse waardeur sigtelikheid, beleving en verbeelding gestimuleer word (Sweet 2006:4; Denison 2006:26). Visuele generasies werk nie met woorde nie, maar met drome, metafore en beelde (Niemandt 2007:113).

Volgens Willingham is daar ‘n goeie rede vir hierdie verskuiwing: “Because that is the *language* our people are accustomed to hearing, seeing, touching, tasting and smelling thousands of times each day of their lives” (Willingham 2007:2). Binne die nuwe hermeneutiek van die post-modernisme, word taal nou baie wyer as skrif of spraak verstaan en sluit dit beeld, gebare en stilte in (Woodbridge 2007:2).

Denison bring groter helderheid oor hierdie nuwe taal wanneer hy uitwys hoe die modernistiese era groter klem op die linkerbreinfunksies soos analise, spraak, rede, detail en liniêre denke geplaas het, terwyl die post-modernisme meer klem lê

op die regterbreinfunksies soos kreatiwiteit, intuïsie en kuns (Denison 2006:10). Waar die linkerebreinde van die modernistiese gedrukte media sterk liniêr, logies en gestruktureerd funksioneer, is die kubernetiese regterbreinde van die post-modernistiese kubermedia nie-liniêr, sirkulêr en nie-logies binne 'n menigvuldigheid van verbindings en netwerke (Sweet 1999:206).

Sweet gebruik die voorbeeld van 'n analoog-horlosie teenoor 'n digitale horlosie, om te verduidelik hoe die brein vinniger op beeld as logika reageer: dit neem die brein langer om 'n digitale horlosie as 'n analoog-horlosie te lees (Sweet 1999:203). So verstaan reageer die brein makliker en gouer op sigtelike beeld.

Williams onderskei die nuwe visuele taal deur te verwys na die funksies van die vier verskillende kwadrante van die menslike brein (Williams 2006:2; vgl Jamieson 2007:16):

Boonste linkerebrein	Boonste regterbrein
Werk met feite	Sien volledige prentjie
Werk presies	Hou van nuwe dinge en verandering
Werk noukeurig	Geniet om te multi-taak
Werk georden	Gebruik verbeelding
Werk logies	Soek alternatiewe antwoorde
Werk rasioneel	Geniet 'n uitdaging en risiko
Werk met syfers	Werk met aanvoeling vir nuwe idees
Werk met tegniese aspekte	Kan idees integreer met groter geheel
Prestasie is belangrik	Doen nie altyd alles dieselfde nie
Verkies om feite te analiseer	Hou van konneksies vind

Onderste linkerbrein	Onderste regterbrein
Verkies tradisionele denke – bekende	Ervaar feite op emosionele wyse
Verkies geordende georganiseerde feite	Is simpatiek teenoor ander
Werk met detail	Ervaar empatie vir ander
Verkies stabiele betroubare omgewing	Funksioneer intuïtief
Is gemaklik met prosedures	Hou van interaksie met ander
Verkies sekuriteit bó risiko	Gebruik figuurlike taal
Soek feite kronologies in volgorde	Gebruik nie-verbale kommunikasie
Werk met take – taakgeoriënteerd	Los probleme op emosionele wyse op
Verkies praktiese aspekte	Toon entoesiasme vir nuwe idees

Uit bostaande tabel word dit duidelik dat die nie-verbale kommunikasie of beeld-kommunikasie grotendeels ‘n regterbreinfunksie is (Jensen 2005:3) – iets wat groot veld binne die post-moderne denke gewen het aangesien die post-moderne mens (in besonder die generasie X, Y en Z geslagte) heelbrein-georiënteer funksioneer (Janse van Rensburg 2003:17).

“Today’s churchgoers, steeped in multimedia communications, have been trained to think and learn with their eyes and ears together” (Jensen 2005:5). ‘n Vol-sensoriese opneem binne die relasie met die Goddelike wese, is vandag ook die dringende behoefte van die post-moderne mens (Sweet 1999:210; Niemandt 2007:107).

Vir hierdie rede pleit Jensen vir ‘n stereo-homiletiek, waar beide die dimensies van die menslike brein aangespreek kan word (Jensen 2005:85). Vir Sweet kan die post-moderne era met die begrip ‘binokulêr’ in plaas van die begrip ‘monokulêr’ beskryf word – die een-oog dimensie van kyk na die werklikheid word vervang

met 'n geheel-sig dimensie: beide linkerein en regterein, wat hy kompleksiteitsvisie noem (Sweet 1999:162).

Ook Johnston maak 'n ernstige saak uit vir heelbrein-prediking: “Twenty-first-century preaching would do well to give attention to the right side as well as the left, using narration and real life stories of God’s Word lived out” (Johnston 2001:143). 'n Kombinasie van woord en beeld binne die prediking kan heelbrein-kommunikasie dramaties verhoog.

Ongelukkig is die prediking soos dit tradisioneel bekend is, nog sterk linkereingedrewe sowel as linkereingefokus (Denison 2006:11; Johnston 2001:143), wat in die praktyk beteken dat die beeldgedrewe en beeldgefokusde geslagte waarmee ons vandag te doen het, moeilik binne die erediens en prediking aangespreek word.

Soos Burke dit stel, is die kerk nog literêr en ‘geletterd,’ en verstaan daarom so min van die visuele sig-metafoor (Burke 2005:75). Immers noem Jensen dat een van die struikelblokke van die modernistiese hoorders juis is dat hulle visueel ‘gestremd’ is (Jensen 2005:x). Hierin lê die geweldige uitdaging van die hedendaagse homiletiek: om nie alleen van die nuwe visuele taal kennis te neem nie, maar om drasties daartoe te werk om visuele vaardigheid te ontwikkel.

In hierdie studie word gepleit vir wat 'n ‘Visuele intelligensie’ of ‘VI’ genoem word. Visuele intelligensie impliseer dat die predikers van die toekoms visueel-vaardig sal moet wees en die vermoë sal moet ontwikkel om die nuwe visuele taal te kan verstaan en te kan praat (vgl Romanowski 2007:94). 'n Diepe begrip van die simbole van die nuwe taal, sowel as die verstaan van hoe die taal binne die hedendaagse kultuur funksioneer, sal onmisbaar word vir elkeen wat binne hierdie kultuur wil kommunikeer.

Leaf definieer die visuele intelligensie as die vermoë om in beelde te visualiseer, beelde voor die geestesoog op te roep of om die visueel-ruimtelike wêreld akkuraat waar te neem en op aanvanklike indrukke te reageer (Leaf 2005:31). Visuele mense funksioneer met gemak binne die drie-dimensionele ruimte (Barnard 2009:131). Alhoewel hedendaagse predikers dalk nie almal van nature die lewe so ervaar nie, sal hulle wél hierdie visuele aanleg moet aanleer om as effektiewe kommunikeerders binne die visuele konteks te kan funksioneer.

4.5 Konklusie

Uit die bostaande blyk dit duidelik dat 'n nuwe generasie op die toneel van die samelewing sowel as die kerk verskyn het: 'n generasie wat nie bloot in ouderdomskategorie van die vorige generasies verskil nie, maar wesenlik anders kommunikeer weens die invloedryke tegnologiese verskuiwings wat oor die afgelope vyftig jaar plaasgevind het.

Daar is egter selfs 'n veel dieper en meer ingrypende verklaring vir die bestaan van hierdie nuwe generasie, wat min met die omwenteling in die kommunikasie-tegnologie te doen het: 'n algehele verskuiwing in wêreldbeeld. In die volgende hoofstuk gaan die ingrypende impak van hierdie verskuiwing van naderby ondersoek word.