

AFDELING B : STRATEGIES

HOOFSTUK 4

4. 'n STRATEGIESE TEORIE - 'n VERSTELDE PRAKTYKTEORIE

4.1 WIE DOEN WAT: *HOE/WAARTOE?*

Die *verstelde praktykteorie* is geïnteresseerd in hoe 'n teosentriese boodskap vanuit die Ou-Testamentiese teks in 'n nuwe konteks kan sê en doen wat die Ou-Testamentiese teks in sy eie konteks gesê en gedoen het. Long (1989:33) verduidelik dit só: "... to extend a portion of the text's impact into a new communicational situation, that of contemporary hearers listening to the sermon."

Die *strategiese perspektief* van Praktiese Teologie wat hier aan die hand van 'n **teosentriese** model vir die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament uitgewerk word, staan nie los van die hermeneutiese of die empiriese perspektief nie - dit word in voortdurende samehang met die hermeneutiese en empiriese perspektiewe ontwikkel (Heitink 1993:161). Sien die verduideliking onder *Metodologie van die ondersoek* vir die volgorde waarin die perspektiewe in hierdie ondersoek aan die orde gestel word. Met 'n teosentriese model as 'n hermeneuties-teologiese *basisteorie* word daar nou gepoog om 'n *verstelde praktykteorie* met die oog op *verandering* in die hermeneutiese raamwerk van die kommunikatiewe situasie van die bemiddeling van die boodskap van die Ou Testament in die verskillende *handelingsvelde* van die Praktiese Teologie (Heitink 1993:241) te ontwikkel.

christelĳk geloof in die praktyk 'amenleving' is krachtens haar aard gerig op *veranderen* langs die prosesmatige weg van begeleiding en beïnvloeding. Het strategies perspektief verbindt het 'wie doet wat' primair met het 'hoe' en 'waartoe'. Dit kom tot uitdrukking in een levensverband, die kerk, waarbinnen mense van jongsaf word begeleid en aangespoord om hulle geloof toe te eiegnen en hieruit te leven."

Wat die ondersoek betref, word onder *strategiese handeling* die volgende vasgestel: Beleidmatige, planmatige en metodiese handeling wat as verstellingslyne kan dien vir 'n *verstelde praktykteorie* met betrekking tot 'n teosentriese model vir die bemiddeling van die boodskap van die Ou Testament in die Christelike geloofsgemeenskap. Omdat hier sprake is van 'n *strategiese teorie* waarlangs verandering bewerk moet word, moet daar ook 'n keuse uitgeoefen word vir 'n bepaalde teorie: Die ondersoek se keuse val op 'n rasioneel-empiriese strategie (afd. 4.1.1) wat op die voorveronderstelling berus dat mense bereid is om hulle gedrag te verander as hulle insien dat dit gewens is. "Verbreiding van informasie, verskaffen van kennis en via argumentatiewe discussie anderen voor bepaalde insigte winnen, is die hier te volgen strategie" (Heitink 1993:203). Aangesien die mens 'n sosiale wese is wat opvattinge met andere deel, kan hierdie strategie nie in isolasie toegepas word om verandering teweeg te bring nie. Hierdie opvattinge kom tot stand langs die weg van sosialisering en internalisering en "moest daarom word aangevuld met normatiewe-reëdukatiewe strategieën" (Heitink 1993:204): Die mens moet bewus gemaak word van sy voorveronderstellinge (bv. verlangens en weerstande) wat *veranderinge* teenstaan (sien afd. 1.4.5).

4.1.1 **Waarom is die Ou Testament nodig vir die Christen en die kerk? - 'n Rationeel-empiriese strategie**

Die *rasioneel-empiriese strategie* van hierdie ondersoek is daarop gerig om die gereformeerde tradisie te laat insien dat 'n teosentriese prakties-teologiese model vir die interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament die gewenste model vir die bediening van die prakties-teologiese handelingsvelde is, omrede dit daartoe in staat is om die boodskap van die Ou-Testamentiese teks in die Christelike geloofsgemeenskap te kommunikeer sonder om Christus op 'n gedwonge wyse in die Ou Testament in te lees. Hierdie strategie is onderliggend aan die hele verloop van die ondersoek, maar voer nou pertinent 'teosentriese gemodelleerde' argumente aan wat by wyse van verstellingslyne as 'n **strategiese teorie** moet dien.

Die ondersoek beantwoord die 'waarom-vraag' deur te begin met die aanspraak dat die Ou Testament én die Nuwe Testament op gelyke vlak as die gesaghebbende Woord van God deur die kerk hanteer kan word. Net soos die Nuwe Testament, moet die Ou Testament binne eie historiese, literêre en teologiese konteks gelees, geëksegetiseer en verstaan word en dan nie met 'n hermeneuties-teologiese voorveronderstelling wat normatief geld omdat die Nuwe-Testamentiese skrywers dit gebruik het nie. Enige hantering van die Ou Testament waarin dit afgeskeep, gevalueer of as voorlopig ten opsigte van die Nuwe Testament voorgestel word, is nie aanvaarbaar nie (Preuss 1984:137; Snyman 1986:23; Prinsloo 1994:11; 1995:387).

In hierdie afdeling word voorbeelde van perspektiewe ten opsigte waarvan die Ou Testament op 'n teosentriese basis 'n unieke bydrae tot die prakties-teologiese handelingsvelde kan lewer, aangestip. Hierdie perspektiewe word nie as temas vir die sistematiesing van die totale inhoud van die Ou Testament aangebied nie, maar as voorbeelde genoem in die argumentatiewe diskussie om die gereformeerde tradisie die voordele van 'n teosentriese

benadering op die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament te laat insien.

a) **Heiligheid in lewenswandel** is 'n sentrale begrip in die Ou Testament. God se verlossing en heilshandeling staan skerp in fokus en daarom is 'n heilige lewenswandel en goeie werke 'n dankbare reaksie op God se aksie. In Eks 20:2 bv. gaan God se verlossing die imperatief van 'n heilige lewe vooraf. "The rule of life for this community is 'this law which I set before you this day' (Deut 4:8); the law is as it were the form of God's nearness (Deut 4:7f) ... Just as the land must be cultivated if it is to bring forth its fruit, so the regulations must be observed if they are to lead to true life" (Gunneweg 1978:103). Hierdie *dankbare reaksie* (as imperatief) was nie net gerig op die diens aan Jahwe in die kultus nie, maar het gevolglik ook oorgevloei tot die daaglikse lewe en medemenslike verhoudinge (Eks 20:12,17). Hierdie heiligheid in lewenswandel het 'n bepaalde lewenstyl geverg (Ps 16:11; 19:12; 119:105). Levitikus 19 beskryf in besonder die gelowige se optrede in bepaalde konkrete lewensituasies en sy gesindheid teenoor sy medemens. Teosentrië geïnterpreteerd, kan hierdie Ou-Testamentiese perspektief 'n waardevolle bydrae lewer tot die imperatief van die Christelike geloofsgemeenskap.

b) Die Ou Testament is betreklik konkreet en eksistensiël met betrekking tot 'n **geloofservaring**. Die Ou Testament leer die Christen om met 'n geloofservaring (Preuss 1984:123) wat deel is van die aardse werklikheid te leef. Die Ou Testament is divers met betrekking tot sy inhoud. Dit is gemoeid met die totale wel en weë van die volk Israel - nasionaal, polities en religieus. Dit is die produk van baie eeue se teologiese refleksie van die aardse bestaan van die volk van God in 'n verbondsverhouding met Hom (Bos 1998a:4). Abraham byvoorbeeld, moes in sy eie tyd vir die wêreld al tot 'n seën wees. Daar is 'n aspek van die menslike eksistensie voor God wat 'n teosentriëse model by Bultmann (1964:20) wil oorneem:

Thus in the Old Testament man is seen in his temporality and historicity. To understand himself, he is not referred to the universal, the cosmos, so that he may see himself as a part of this realm, nor is he referred to the Logos, so that he may find true being in the timeless. Rather, he is directed into his concrete history with its past and future, with its present that lays before him ... But rather he finds himself put by the divine will in a particular place in the stream of temporal occurrence which for him holds the possibility of either judgment or grace depending on whether he acts in obedience to what God requires of him. Thus the relation to God is not one of seeing but of hearing, a fearing and obeying of God, an act faith. That is, instead of being an optimistic world view, it is an appropriation of the past in faithfulness, a trustful waiting for God in the face of the future, a steadfast obedience the present.

Die inhoud van hierdie lewe wat Bultmann beskrywe, het 'n sterk materiële inslag: Dit gaan om voorspoed in die land en 'n groot nageslag (Gen 12:2-3; vgl. ook Deut 4:40). Maar dit is nie so dat die Ou Testament 'materieel' en die Nuwe Testament 'geestelik' oor die lewe voor God spreek nie: Deut 8:2-5 getuig net soos die Nuwe Testament (Joh 6 as voorbeeld) dat die mens *nie van brood alleen* kan leef nie. Die lewe van die gelowige in die Ou-Testamentiese verbondsverhouding met God het ook 'geestelike' volheid en rykdom ingehou (nederigheid, afhanklikheid, liefde, dankbaarheid - vgl. Eks 23:1-4; Lev 19:17-18; Deut 6:5, 7:8, 8:2-5).

Wanneer ons oor eksistensiële geloofservaringe as blywende boodskap van die Ou Testament praat, verwoord Barton (1990:4) dit duidelik: God, só het die Ou-Testamentiese gelowiges geglo, is gemoed en betrokke by sy volk; hulle blydskap was sy blydskap en hulle lyding was ook sy lyding. Deur die geloof kon die profete sê: "Hy het hulle verlos deur sy liefde en ontferming; Hy het hulle opgetel en altyd gedra" (Jes 63:9). "Ek self het Efraim leer loop, Ek het hulle op my arms gedra ... Ek het hulle met sorg en liefde gelei ... Ek het na Efraim toe afgebuk en hom gereeld kos gegee" (Hos 11:3-4).

Hierdie eksistensiële geloofservaring was ook toekomsgerig. "Faith in God leads to right action in the presence and to confidence in the future since it rests on trusting in the experience of God's power in the past" (Hasel 1989:141). Vir die gelowige en sy nageslag is daar 'n toekoms (Deut 4:1-4). Die toekoms word altyd deur die bril van die opgetekende verlede oordink en

geïnterpreteer (Ps 48:8-9; Jes 43:15-17; Hosea 2:13-22). Die eksistensiële geloofservaring van die volk was herhaaldelik die steunpilaar vir die swaarkry en beproewing van die hede, sowel as vir die onsekerheid wat voorlê (Eks 15:1-19; Jos 4:6-7; Job 8:8-10; Ps 44:2-4; 78:2-6; 119:47-56; Haggai 2:4-5).

c) Die **Wysheidsliteratuur** kan natuurlik moeilik onder die noemer van die sogenaamde verrykende perspektief van Christus tuisgebring word. Hierdie perspektief kom onder andere in die boeke Spreuke, Job en Prediker voor. Daar is ook 'n aantal Psalms wat as wysheidspsalms bekend staan (bv. Ps 37; 49; 73). Die verhale van Josef (Gen 37-50) en Ester word ook as wysheidsvertellings beskou (Loader 1986:103; Crenshaw 1992:519). Dié literatuur het 'n besondere onvervreembare en onvervulbare (in Christus) funksie in die Ou Testament. Christus se koms het nie dié literatuur oorbodig gemaak of dit selfs in Hom as Persoon beliggaam nie. Wysheid as literêre vorm word in die preekpraktyk onderwaardeer. Vos (1996b:60) verwys na Long (1989:53-54) om die redes daarvoor uit te spel: "Dit lyk dikwels of spreuke nie 'n teologiese inhoud het nie; Spreuke lyk soms oormatig moralisties; Soms is die indruk dat spreuke mekaar weerspreek (soos Spreuke 26:4 en 5) of dat dit onwaar is." Long (1989:12, 24) wys daarop dat die literêre vorm in 'n sekere sin die verwagting waarmee 'n teks gelees moet word, bepaal. Vos (1996b:61) wys op die homiletiese gevare wanneer daar uit die wysheidsliteratuur gepreek word: "Preke uit die wysheidsliteratuur loop die gevaar om in 'n moralistiese moeras vas te val. Dit is veral die moontlikheid by dié dele van die wysheidsliteratuur waar die sogenaamde vergeldingsdogma aan die orde is (vergelyk Job) ... Die hart van die wysheid is die woorde van Spreuke 3:6: 'Ken Hom in alles wat jy doen en Hy sal jou die regte pad laat loop.'" Murphy (1992:924) wys tereg ook daarop dat Wysheid as Ou-Testamentiese literatuur baie onderwaardeer word: "The integration of wisdom into Old Testament Theology is an unsolved task that remains for the future. Wisdom presents a theology of its own kind." Die Ou Testament in geheel kan nie deur 'n enkele *Teologie van die Ou Testament* of 'n *Mitte*

ondervang word nie en daarom moet daar ook vanuit die Wysheid 'n teologie ontwikkel word (Murphy 1992:924).

Wysheid in die Ou Testament is “die nadenkende manier van kyk na die werklikheid waarmee Oud-Oosterlinge hulle in die wêreld probeer oriënteer het. Aan die een kant het hulle besin oor die aard en betekenis van die lewe en die wêreld, en aan die ander kant het hulle riglyne opgestel oor hoe ‘n mens in harmonie daarmee kon lewe” (Loader 1986:103). Die wysheidsliteratuur kan steeds, sonder ‘n Christologiese interpretasie, goeie riglyne vir die Christen en die kerk verskaf ten einde ‘n gelukkige en voorspoedige lewe te verseker. Wysheid beveel en waarsku, dit is didakties van aard - dit gee redes waarom die aanwysings gehoorsaam behoort te word (Le Roux 1991:31). Hierdie redes word meermale met ‘n *redegewende partikel* in die teks van Spreuke aangegee: Spr 1:9, 16, 17. Wysheid spel ook die voorwaardes vir bepaalde gewenste gedrag uit - dit definieer die omstandighede waaronder die opdrag van toepassing is deur gebruik te maak van bepaalde sintaktiese merkers soos voorwaarde- en gevolgsinne: Spr 1:11-14 (Mc Kane 1970:267). Wysheid is gerig op die bevordering van piëteit. Jahwe-terminologie soos *geregtigheid*, *reg* en *regverdigheid* word hiervoor ingespan: Spr 1:3. Die opvoedingstaak van Wysheid was eerder gerig op die ontwikkeling van volwasse intellektuele vermoëns as op moraliteit: Spr 1:2, 4 (Crenshaw 1992:515).

Wysheid pleit by die mens vir oplettendheid en ontvanklikheid; dit wil die mens oorreed: Spr 1:8. Wysheid vra vir kontinuïteit van tradisie - niemand kan wys wees as hy homself nie voortdurend toets aan die oorleweringe van die ervaring uit die verlede nie. Wysheid skaaf gedurig aan die mens se deugde en kontroleer sy oordele: Spr 1:5. Wysheid sorg op hierdie wyse dat dit self groei en altyd lewensvatbaar bly (Mc Kane 1970:265). Wysheid sorg ook vir literêre kompetensie. Wysheid leer die mens om sy woorde op die regte wyse te gebruik - wysheid dra gedagtes oor in ‘n geordende, memoriseerbare



uitdrukking. “This is the vocabulary of wisdom and is indicative of a strenuous educational discipline which is productive of rigorous intellectual attitudes” (Mc Kane 1970:263, 265). Wysheid het die funksie om binne die huisgesinsverband die norme vir korrekte gedrag voor te skryf. Die onderrig in die ouerhuis bepaal die basiese begrippe van moraliteit vir die kind: Spr 1:8-9 (Mc Kane 1970:268; Loader 1986:107).

Alle Wysheid het te doen met verhoudinge: Mens tot God en mens tot mens (Loader 1986:106; Murphy 1992:925). ‘n Wyse man se verhouding met God kry prakties gestalte in sy verhouding met sy medemens. Die “vrees van die Here” beïnvloed die mens om te soek na wysheid, dit vestig sy aandag op die vereistes daarvan en moedig hom aan om die waarde daarvan behoorlik te oorweeg. Wysheid stel die mens in staat om ingeskakel te word in die Godgegewe wêreldordening (Le Roux 1991:14). Die wysheidsperspektief het gewoonlik ‘n optimistiese inslag, maar Loader (1984:19) wys daarop dat Prediker telkens spanning by die leser skep deur een gedagte met ‘n teenstelling te polariseer: “Alles in zijn boek wordt gekenmerkt door tegengestelden en spanningen - vanaf de brede perspectieven van de achtergrond tot in de fijne onderdelen van de afzonderlijke gedichten.” Wysheid beoordeel in die algemeen die daad eerder as die gesindheid waarmee dit verrig word - dit verhoed dat daar grensgevalle in keuses ontstaan. Van Rooy (1991:315) wys daarop dat wysheidsgedeeltes van die Ou Testament nie gepreek kan word asof dit in die Nuwe Testament staan nie. “Christusprediking mag nie bygesleep of allegories ingevoer word nie. Dit gaan eerder oor die praktiese implikasies van ‘n lewe wat deur Christus nuut geword het.”

d) In die Ou Testament is ‘n persoonlike **verbondsverhouding** met God ‘n breë teologiese raamwerk (nie ‘n *Mitte* nie): ‘n Gawe én opgawe is ter sprake in die verhouding met God. God se betrokkenheid in hierdie verhouding word op velerlei wyses beskrywe: Eks 2:23-25; Jes 7:14-16; Hosea 14:5-9, e.a..

Hierdie betrokkenheid van God in 'n verbondsverhouding met 'n bepaalde groep gelowiges was toekomsgerig (Hasel 1989:142) en ook vir die nageslag bedoel (Gen 17:7-9) en derhalwe moes dit aan hulle oorvertel word (Eks 12:17; 13:14-16), maar ook opgeteken word (Eks 20, 24; Deut 16:1-7). Aangesien die verbond op die onderhouding daarvan berus het, is die onderrig met betrekking tot die korrekte handhawing daarvan ook opgeteken (Eks 34:27; Deut 10:2-5). Vir die Nuwe-Testamentiese kerk is daar veel te put uit hierdie verbondsteologie van die Ou Testament.

e) God as Skepper in die Ou Testament kan bepaalde korrektiewe met betrekking tot die **ekologie** teweeg bring. Loader (1987:6-28) en Wright (1990:58-65) het albei waardevolle bydraes en insigte in die verband gelewer. Die ekologiese probleme waarmee die snelgroeiende wêreldbevolking te doen het (die oorbenutting van hulpbronne en besoedeling as twee voorbeelde), kan vanuit Gen 1 en 2 aangespreek word: Die skeppingsopdrag is bewoon, bewerk en heers - nie oorheers nie. Volgens Eks 23:10-11 en Lev 25:8-12 moet daar vir die grond waarop voedsel geproduseer word, ook gesorg word. Die gelowige leef dus nie net binne twee verhoudings, teenoor God en teenoor medemens nie, maar staan ook in 'n verantwoordelike verhouding teenoor dit wat geskep is. Martens (1997:234-248) het 'n bydrae in die verband gelewer, getiteld *Yahweh's Compassion and Ecotheology*, waarin hy 'n Ou-Testamentiese perspektief op ekologie so opsom: "If we are to be earth keepers according to God's way, we will first have to become Earth lovers. The motivation of compassion, modelled after God's own compassion/justice, is for people of Christian faith a basic, defensible, and energizing motivation in the care and rehabilitation of the physical environment."

f) Ou-Testamentiese perspektiewe op **rykdom en armoede** kan in besonder die verskillende prakties-teologiese handelingsvelde van waarde wees. Van Heerden lewer in *Purper en Flenterlap: Rykdom en armoede in die Ou Testament* (1991:220-242) 'n insiggewende bydrae met betrekking tot hierdie

onderwerp: Die godsdiens en politiek van ou-Israel was nooit deur die profete as twee leefwêreldes beskou nie en derhalwe het hulle die koning (die een wat oor die gemeenskap moes waak namens God) baie gou gekritiseer vir enige wandade teenoor en uitbuiting van die gewone Israeliet. Vanuit 'n profetiese perspektief staan die terme *reg* en *geregtigheid* nie net in verband met 'n manier waarop mense teenoor mekaar behoort op te tree nie, maar staan dit sentraal in God se wil en optrede. Daarom was die profete altyd gemoed met die soeke na die wil van God vir die gemeenskap (Jes 28:7). God soek nie soseer offers uit die gemeenskap nie, maar dat reg en geregtigheid onderling in die gemeenskap sal geskied (Jer 7:22-23; Mal 3:5). Die kerk het beslis vandag nog hierdie profetiese verantwoordelikheid om sy stem te laat hoor ten opsigte van reg en geregtigheid in die ekonomie, politiek en menseregte.

Amos (2:7-8; 5:10-12, 21-24; 8:5-8) was by uitstek dié voor-eksiliese profeet wat die verdraaiing van reg en geregtigheid (verdraaide regs- en handelspraktyke, feesvieringe ten spyte van onreg en liggaamlike uitbuiting van weerlose mense) beskou het as 'n aantasting van die Here se eer. Amos spreek nie net die toestand van die armes aan nie, hy kritiseer ook dit wat van mense armes maak. Jeremia (2:34; 5:24, 28; 22:16) het voor die val van die Suidryk die oordeel aangekondig oor bepaalde mense omdat hulle onder meer armes te na gekom het. Esegïël (16:46-51; 22:25-29) meen dat die ballingskap die verdiende loon was van mense wat deel was van die onreg en selfverryking ten koste van die arm mense.

Die profete was mense wie gemoed was met God se wil te midde van spesifieke samelewingsprobleme. Daarom het hulle direk aandag gegee aan die verskynsel, sowel as die oorsake van rykdom en armoede. Hierdie profetiese perspektief kan met goeie resultate (vanuit 'n teosentriese basis) vir die prakties-teologiese handelingsvelde ontgin word. Van Heerden (1991:242) stel dit samevattend so:



Samelewingsvraagstukke wat met rykdom en armoede verband hou, staan tans wêreldwyd, maar veral in Suidelike Afrika, in die brandpunt. As ons die profete se saak ernstig opneem, sal ons 'n "oog" moet hê wat dié vraagstukke raaksien en 'n "oor" moet hê wat wil hoor wat om in dié omstandighede te doen. Ons sal terselfdertyd daarmee rekening moet hou dat ons - net soos die profete van ouds - uit verskillende hoeke en vanuit verskillende (persoonlike) omstandighede na die armoedeprobleem kyk. Dit maak verantwoordelike standpuntinname oor dié probleem kompleks, maar nie minder dringend nie.

g) 'n **Profetiese perspektief** het 'n meer eties-beoordelende of godsdienstig-beoordelende inslag op die werklikheid (Deist 1986a:20). Le Roux (1986:126-144) verduidelik dit: Die profetiese perspektief omvat verlede, hede en toekoms en God is by alles betrokke en het alles onder beheer. Omdat Israel die heilsgeskiedenis gebruik het as waarborg vir hulle voortbestaan, het die profete 'n kontra-funksie daaraan toegeken en funksioneer dit nou binne 'n onheilsraamwerk. Hierdie profetiese kritiek op die *verlede* relativeer die geloof in 'n geskiedenis van heil, tog impliseer dit steeds dat God betrokke is by alles. Op verskillende maniere het die profete uitdrukking gegee aan hierdie betrokkenheid (vgl. Jes 5:19; 6:3; 7:6; 8:9-10; 10:12; 14:24-26). Die profete se beskouing van die *hede* was ook krities vanweë die groot mate van sosiale onreg (bv. Amos 2:6-8) en religieuse wanpraktyke (Jes 1:11,13; Hos 6:6). Met betrekking tot die *toekoms* het daar verskeie perspektiewe ontstaan. Israel se voortdurende ongehoorsaamheid in die verlede het daartoe gelei dat die profete die "dag van die Here" as 'n oordeelsaankondiging uitgewerk het (veral die voor-eksiliese profete - Amos 5:18-20). Later in die verloop van die geskiedenis van Israel is die "dag van die Here" verander in 'n perspektief van *heil vir Israel* (Jesaja 40-55; Sagaria 14).

'n Meer profetiese perspektief op die kerk mag die *ekkesiologie* net ten goede stem. Die ondersoek is van oortuiging dat die ervaring van die post-moderne gelowige waarskynlik ten dele ooreenkom met die ballingskapservaring van die volk Israel (Dingemans 1991:92-95). Vir die doel van 'n teosentriese, profetiese perspektief vanuit die Ou-Testamentiese teks op die 'ballingskapservaring' van die post-moderne gelowige, sluit die ondersoek by

Jesaja 40-55 en enkele ander profetiese uitsprake aan. Die enkele grootste les wat die volk van God in ballingskap moes leer, was dat hulle 'n taak het om as *lydende kneg van die Here* aktief deel te neem aan die proses van lyding waarlangs God die *nuwe* gaan bewerk. Waarom was dit so moeilik vir die volk om hierdie les te verstaan? Hulle het elke simbool wat kon toon dat God aan hulle kant is, verloor (land, tempel en koning). Hier in die vreemde het die Babiloniërs hulle lyding soveel swaarder gemaak deur spottend vir hulle te vra: "Sing vir ons 'n lied oor Sion" (Ps 137:3). Hulle kon nie sing nie, want hulle moes eers vir hulleself die vraag afvra: Waar is God? Hoekom verander Hy nie ons lyding indien Hy wel daar is nie?

Deuterojesaja het met sy boodskap aan die volk in ballingskap aangesluit by die Babiloniërs se ondergang en Kores se verskyning. Hy het hul daarop gewys dat Jahwe agter die skerms aan die werk is - Jahwe is in volle beheer van sy skepping (en ook sy volk) en sal vir hulle die uitkoms bewerkstellig. Oor hierdie boodskap van Deuterojesaja was die volk natuurlik opgewonde, maar nie oor die tweede deel daarvan nie: "Julle is my getuies, sê die Here, en ook my dienaar wat Ek uitverkies het ..." (Jes 43:10a). Deuterojesaja se siening van die *nuwe gemeenskap* wat tot stand moes kom, was gedrenk in die motief van lyding. "Die sin van julle ondergang, die sin van julle oënskynlike beeld van verlorenheid lê in die feit dat julle God se kneg is. Julle is die mense wat gewillig moet wees om te ly sodat daar aan die wêreld 'n demonstrasie gegee kan word dat God mag het om uit nood te red" (Deist 1985:40). Met hierdie teologie van lyding ter wille van die groter geheel het die profeet verhoed dat "die ballinge in hulle eie smart ondergaan en dit as sinloos ervaar" (Le Roux 1987:138). Le Roux verduidelik dit verder: Deuterojesaja se lydingsteologie was bedekte kritiek teen Esegïel en die ander priesters se uiterlike herstelprogramme ('n nuwe tempel, 'n nuwe gemeenskap met nuwe regulasies). Hy het lyding ter wille van andere voorgestel in die plek van bouplanne; die vrug van lyding pleks van toekomsplanne.

Die teosentriese boodskap wat die volk (en die kerk van die Nuwe Testament) hieruit moes leer, is dat die weg na 'n nuwe gemeenskap die weg van lyding voorveronderstel. Die ballinge het gedink God se mag word in voorspoed ten toon gestel, maar hulle (en ook die kerk) moes leer dat God se mag om te red juis in lyding gedemonstreer word (Deist 1985:40). Die kerk sal ook moet leer dat die lydensweg nie 'n ondraaglike lot is wat agter die rug gekry moet word of liefs vermy moet word nie, maar juis die roeping is wat nie ontwyk mag word nie. Wat die *ekkesiologie* betref: Die kerk se ervaring van lyding is nie God se proeflopië nie - dit is die kerk se aandeel aan die verlossing van die wêreld.

As samevatting met betrekking tot verstellingslyne aan die hand van 'n *rasioneel-empiriese strategie* kan daar by Vorster (1977:196) aangesluit word. Hy het homself ten opsigte van die blywende boodskap van die Ou Testament só uitgedruk: "But as far as interpretation is concerned, it seems to me that one has to take cognisance of the fact that the Old Testament is a "book" in its own right. Within the framework of a macro-context such as the Bible, the Old Testament remains the Old Testament and the New Testament, the New Testament. In terms of interpretation one has to face the fact that the Old Testament is a pre-New Testament collection of writings, which has to be treated as such in the first instance." In die eerste-eeuse kerk was daar geen twyfel oor die betekenis en plek van die Ou Testament nie: "The legacy of the Old Testament prevented early Christianity from being submerged as a mystery religion in ahistorical mysticism and myth, or from hardening into a timeless philosophy, the "eternal" truth of Christ" (Gunneweg 1978:37). Bos (1998a:5) verduidelik die blywende boodskap van die Ou Testament só: "In het Nieuwe Testament is te *zien* wat in het Oude Testament kan worden *gehoord*. Het eigene van het Nieuwe Testament bestaat hierin dat het (oudtestamentische) woord aangaande die HEER in Jesus zichtbaar is geworden."

4.1.2 'n Aprioristiese lees van die Ou Testament - 'n Normatiewe-reëdukatiewe strategie

Die normatiewe-reëdukatiewe strategie van die ondersoek is daarop gemik om die gereformeerde tradisie bewus te maak van die uitwerking van voorveronderstellinge (voorveronderstellinge wat eie is aan die tradisie) op die lees van die teks van die Ou Testament. Bosman (1986:8) verduidelik die onderskeid tussen voorwetenskaplike en wetenskaplike verstaan van 'n teks: Voorwetenskaplike verstaan sluit weinig nadenkende of bewustelike besinning oor die teks in - so 'n verstaan is ongekontroleerd en onkontroleerbaar en gewoonlik 'gekleurd' met voorveronderstellinge wat spruit uit 'n sekere interpretasietradisie. 'n Voorwetenskaplike verstaan is egter altyd die agtergrond vir 'n wetenskaplike verstaan van die teks. "Wetenskaplike verstaan is gerig op die sistematisering en uitbreiding van alledaagse kennis en wel volgens navolgbare en kontroleerbare metodes. Die nastrewing van basiese kennis impliseer dat dit in die wetenskaplike verstaan van dinge veral gaan om kennis ter wille van kennis" (Bosman 1986:8). 'n Wetenskaplike verstaan van 'n teks spits hom toe op die perspektief van die oorspronklike skrywer, die konteks van die leser, sowel as op die teks en sy kodes. Wat voorveronderstellinge betref, kan 'n wetenskaplike verstaan dit nie ophef nie, maar dit slegs identifiseer en die rol daarvan in die verstaansproses verdiskonteer.

Omdat die Christen in 'n besondere teologiese raamwerk ingegiet is, is dit vir hom/haar onmoontlik om sy/haar lyf *sinagoge-prediker* te hou wanneer die Ou Testament gelees word. Deist (1991:377) het gesê: "n Teoloog sonder 'n teologiese raamwerk is egter soos 'n spook sonder 'n laken. Dit wat ek uit die Bybel verstaan, moet in 'n teologiese raamwerk geplaas word om teologies sin te maak."

Die eerste uitgangspunt wat hier geld is dat die Christen die Ou Testament in elk geval aprioristies lees (vanuit die Christelike tradisie as

verwysingsraamwerk). 'n Aprioristiese lees bring mee dat 'n totaal objektiewe, deskriptiewe lees van die Ou Testament nie moontlik is nie (Prinsloo 1987:38). Geen eksegeet of homileet kan hom/haar losmaak van sy/haar voorveronderstellinge nie.

Die tweede uitgangspunt wat ter sprake kom in die lees van 'n teks is die kreatiewe en produktiewe rol wat die leser self in die verstaansproses speel. Kelsey (1975:215) beskryf hierdie gebeure as "imaginative construal." Dit sal gevolglik meebring dat die Christen 'skeppend' vanuit sy apriori met die Ou Testament as teks omgaan. Vorster (1986a:339) verduidelik dit só: "Reading (including critical interpretation of ancient texts) is an act of text production (cf Riffaterre 1983:3) and not a neutral process of interpretation of the 'meaning' of *the* or *a* given text." Die gevaar bestaan egter in hierdie verstaansproses (resepsieteorie) dat die Christen met sy gegewe apriori 'waarhede' in die teks van die Ou Testament kan *inlees* wat die outeur nie werklik bedoel het nie en daarom moet daar deurgaans gewaak word teen subjektivisme (Lategan 1987:112-118; Ohlhoff 1985:50-56).

Die derde uitgangspunt met betrekking tot 'n aprioristiese lees van die Ou Testament is daarin geleë dat daar bepaal moet word watter invloed die geloofstradisie van die Christenleser op sy/haar apriori uitoefen. In antwoord hierop sluit 'n teosentriese model by die verduideliking van Smit (1987:34-37) aan. Die *tradisie* (o.a. kofessioneel en sosiaal-maatskaplik bepaald) waarin die leser staan het die grootste vormende invloed op sy/haar apriori. Wat egter van belang is om raak te sien, is dat die *tradisie* waarin die leser staan, die enigste toegang tot die verstaan van die teks is. Nou mag die geval hom egter voordoen waar die betrokke *tradisie* van die Christenleser op misverstande of ideologiese interpretasies berus - hoe nou gemaak? Die erns van die saak is dat hierdie *tradisie* (hoe misvormd ook al) steeds die enigste hermeneutiese toegang tot die teks vir die betrokke leser is. Daarom moet die ondersoek dit duidelik stel dat geen tradisie (gevolglik die apriori van die

leser) normatief is (al is dit die enigste toegang tot die teks) vir die lees en verstaan van die Ou Testamentiese teks nie.

'n Vierde en laaste uitgangspunt wil probeer vasstel hoe die Christenleser aan hierdie apriori van hom/haar kan ontkom. Die byna ontstellende hiervan is dat niemand daaraan kan ontkom of daarsonder leef nie - die lewe sal daarsonder net nie sin maak nie. Daar is net één oplossing: Hoe meer die Christenleser bewus is van die inhoud van die tradisie waarin hy/sy staan (deur selfkrities daarteenoor te staan - dit selfs met bietjie agterdog te bejeën), des te meer sal hy/sy die versoeking kan weerstaan om summier sy/haar eie verstaan van die teks weer te gee as die “objektiewe” betekenis van die teks (Smit 1987:36; Prinsloo 1987:39). 'n Kritiese selfingesteldheid aan die kant van die Christenleser ten opsigte van sy/haar apriori is en bly die enigste toegang tot 'n redelike mate van “objektiewe” interpretasie van 'n gegewe teks. Lees die Christen nou die Ou Testament met hierdie kritiese selfingesteldheid ten opsigte van sy/haar apriori, verander sy/haar bestaande apriori geleidelik in 'n “nuwe verstaan” van die betrokke teks wat weer geld as die nuwe apriori (wat weer op sy beurt krities bejeën moet word) van die leser in 'n daaropvolgende ontmoeting met die teks (Smit 1987:41).

Ten einde nou die gereformeerde tradisie bewus te maak van die uitwerking van voorveronderstelling (wat eie is aan die tradisie self) op die lees van die teks van die Ou Testament en die beperkende invloed wat dit uitoefen op die kommunikatiewe inhoud van die Ou-Testamentiese teks, sal dit die verantwoordelike en wetenskaplike weg wees om hierdie voorveronderstelling wat duidelik uitgewys is in afdeling 2.2.1 - 2.2.10, aan te stip:

- i Die gereformeerde tradisie lees die Ou-Testamentiese teks ongetwyfeld met Christologiese dwang daarop. Die vaandel waaronder hierdie apriori vaar word genoem, die verrykende perspektief van die Nuwe Testament op die teks van die Ou Testament. Nie een van die tien bespreekte modelle kon aan hierdie apriori ontkom nie. Vanuit die

kritiese analise van hierdie modelle wil dit blyk dat die gereformeerde tradisie maar verlief neem met die devaluasie van die Ou-Testamentiese teks in die kommunikatiewe praxis van die Christelike geloofsgemeenskap. Hierdie 'wanpraktyk' word herken aan die liturgiese gebruik om twee Skrifgedeeltes vir die prediking voor te hou: Die voorlopige een (uit die Ou Testament) en die finale een (uit die Nuwe Testament) sowel as aan die beoefening van 'twee-preke-in-een-preek'.

Die gebruik van *leesroosters* in die liturgie kan natuurlik daartoe bydra dat hierdie 'wanpraktyk' nog meer gedy. Te oordeel aan die *leesroosters* van Oskamp en Schuman (1998:436-449), is dit duidelik dat elke Ou-Testamentiese teks met 'n Nuwe-Testamentiese teks saamgelees moet word. Josuttis (1991:238) is ook ten gunste van *twee lesings* in die liturgie ten einde, soos hy dit stel, die volle Bybelse openbaring te bemiddel. Wanneer die prediker in elk geval van 'n hermeneutiese model gebruik maak wat Christologiese dwang op die teks van die Ou Testament plaas, sal die gebruik van *leesroosters* (met twee tekste) maklik daartoe bydra dat die boodskap van die Ou Testament gedevalueer word. Indien *leesroosters* op 'n verantwoordelike wyse in die liturgie aangewend word, kan dit van groot waarde wees en hoef dit nie noodwendig die boodskap van die Ou Testament te devalueer nie. Barnard (1981:563) is dit eens dat die gebruik van *leesroosters* baie voordele inhou: "So leer die gemeente die Bybel in sy verband ken en die prediker kan dieper ingaan op die verband, op die teologie en op die boodskap van 'n bepaalde gedeelte." Die gereformeerde tradisie moet nie ontmoedig word met betrekking tot die gebruikmaking van *leesroosters* nie, maar meer bewus gemaak word van die moontlike hermeneutiese gevaar wat die gebruik daarvan mag inhou. Tipologie, allegorie en belofte-ervullingskema kan ongesiens saam met die gebruik van *leesroosters*

as deel van die hermeneutiese proses in die liturgie ingevoer word - daarteen sal elke homileet moet waak.

- ii Die gereformeerde tradisie gaan van die voorveronderstelling uit dat die skrywers van die Ou Testament vir Jesus van Nasaret in die oog gehad het by die skrywe van dié literatuur, of Hom ten minste by wyse van 'n messiaanse verwagting in die teks van die Ou Testament ingeskryf het. So gesien, is Jesaja 7:14 'n belofte van God aan die volk (in 'n krisis) wat eers 500 jaar later sou realiseer. Die Ou Testament is nie 'n voorloper (kwalitatief gesproke) van die heil wat Jesus Christus gebring het nie. Jesaja 52:13-53:12 is nog 'n teks wat in die gereformeerde tradisie die knie moet buig voor hierdie apriori. Die messiaanse verwagting van die Ou Testament (wat nie deel van hierdie ondersoek se navorsing is nie) word direk op Jesus betrek sonder om die historiese en teologiese konteks daarvan te verdiskonteer.
- iii Die gereformeerde tradisie is nie onkundig met betrekking tot goeie gekontroleerde en kontroleerbare eksegetiese metodes nie (Prinsloo 1979b:201-210; 1990:144-152; Barton 1984:198-207), maar soos uit die kritiese analise van die gebruikelike homiletiese modelle blyk, maak hulle die literêr-eksegetiese resultate meermale ondergeskik aan hulle hermeneuties-teologiese voorveronderstellinge. Die model van 'diakroniese eksegesië' is 'n voorbeeld daarvan.
- iv Die gereformeerde tradisie bevat 'n apriori wat van die veronderstelling uitgaan dat Jesus mens geword het met 'n voorafuitgewerkte plan van sy eindbestemming, die kruis. Vir hierdie apriori is die teologiesing van Jesus se plaasvervangende lyding en sterwe 'n vooraf bloudruk waarmee Hy in Jerusalem aangekom het. Hierdie hermeneutiese wanpraktyk is waarskynlik die apriori wat die boodskap van die Bybel in sy geheel die meeste verskraal. Die teologiese relevansie van sy *menswording* per se, word nie deur hierdie apriori geakkommodeer nie.

- v Die gereformeerde tradisie bevat ook 'n ander ewe beperkende apriori wat van die veronderstelling uitgaan dat die heil en verlossing wat God vir sy volk in die Ou Testament gebring het, tydelik en onvoldoende van aard was. Jesus moes aan die kruis sterf om sodoende ook die Ou-Testamentiese gelowige se voorlopige bedekte sondes te versoen. Hierdie apriori verkeer grootliks in onkunde ten opsigte van die kwalitatiewe waarde van God se verlossingsdade in die Ou Testament. Totale onkunde bestaan ten opsigte van die rede (ook 'n teologiese voorveronderstelling) waarom God nie voortgegaan het met sy openbaring in die geskiedenis van Israel nie, maar in die tyd Homself in Jesus Christus geopenbaar het as die nuwe Begin.
- vi Die gereformeerde tradisie maak ook meermale van 'n apriori gebruik wat die verhale in die Ou Testament (byvoorbeeld Jona en die vis) as histories wil bewys omdat die Nuwe Testament dit as histories aanvaar het (byvoorbeeld Jesus se verwysing na Jona met betrekking tot sy kruisiging). Die historisiteit van enige gegewens in die Ou Testament kan slegs deur middel van historiese vraagstelling en norme wat vir historiese beoordeling ontwerp is, getoets en geverifieer word.
- vii 'n Laaste apriori waarmee die gereformeerde tradisie beslis meer krities sal moet omgaan, is die veronderstelling dat die totale inhoud van die Ou Testament onder die noemer van 'n paar vooraf gekose temas gesistematiseer kan word. Hiermee saam gaan die veronderstelling dat daar 'n Mitte in die Ou Testament te vinde is. Daar bestaan wel 'n *Mitte* vir die Ou Testament, maar dit is teosentries gesien, God drie-enig.

Alhoewel hierdie ondersoek nie in alle opsigte met Achtemeier (1989:11) saamstem nie, kan die volgende tog by die skrywer oorgeneem word ten einde meer van die ondersoek self se apriori bloot te lê:



The content of our faith is not an ideology ... the content of our faith is not a set of ideals and goals by which we shape our public and private existence ... not a collection of ethical principals over against which we measure all our actions ... The Christian faith issues in new understanding and dogmatic formulations, in ethical response and liturgical devotion, to be sure, but the final basis of all of these, **and the center out of which they grow, is the story of what God has said and done in the human realm of time and space** (my beklemtoning -WGT). Apart from that story, that holy history, there is no Christian faith.

4.1.3 Samevatting

Die teosentriese verstellingslyne as **strategiese teorie** wat na aanleiding van die *rasioneel-empiriese en normatiewe reëdukatiewe strategieë* ontwikkel is, is by uitstek daartoe in staat om die kommunikatiewe praxis van die Christelike geloofsgemeenskap te bedien vanuit die teks van die Ou Testament sonder om Christus daar *in te lees*. Beide bogenoemde handelingstrategieë het geslaag in wat genoem kan word, hermeneutiese besinning met die oog op verandering in die hermeneutiese raamwerk van die gereformeerde tradisie. Die beperkende uitwerking van bestaande voorveronderstellinge waarmee die gereformeerde tradisie nie krities genoeg omgaan nie, is blootgelê. Nadat die beginsel van prakties-teologiese differensiasie in die volgende afdeling toegepas is, sal daar voortgegaan word met die ontwikkeling van 'n verstellende praktykteorie as *strategiese teorie*.

4.2 PRAKTIES-TEOLOGIESE DIFFERENSIASIE

Die differensiasiebeginsel (Heitink 1993:237-241) vir 'n verstelde praktykteorie vloei voort uit die differensiasieproses binne *praxis 2*, nl. die *praxis* van die *moderne samelewing* wat voortdurend onderworpe is aan sosiale differensiasie: "het proses waarbij sociale eenheden worden ontbonden in deeleenheden, die, vaak elk meet specifieke functies, een eigen leven gaan leiden" (Heitink 1993:46). Voorts word vanuit die perspektief van *praxis 1*, nl. die *bemiddeling van die Christelike geloof*, drie verskillende handelingsvelde onderskei: Mens en religie, kerk en geloof en godsdienst en samelewing. "Het zijn benamingen die de bemiddeling van traditie en ervaring binnen verschillende sectoren van de samenleving in beeld brengen" (Heitink 1993:238).

Met betrekking tot die bemiddeling van geloofstradisie en ervaring in relasie tot die individu kan daar gepraat word van religie en waaronder *religieuse ervaring* geïmpliseer word, maar dan nie soos geïnterpreteer vanuit die Christelike tradisie nie. Vir die bemiddeling van die tradisie en ervaring in relasie tot die kerk word die term geloof gebruik wat 'n persoonlike keuse vir die Christelike tradisie veronderstel en waaraan vorm en inhoud binne die sosiale verbande van die kerklike gemeenskap gegee word. In relasie tot die samelewing word daar gepraat van godsdienst, en wel as die wyse waarop mense in die openbaar uitdrukking gee aan religie of geloof en die inneem van godsdienstige standpunte met betrekking tot morele en maatskaplike vraagstukke. In al drie hierdie handelingsvelde is daar sprake van 'kommunikatiewe handeling in diens van die evangelie' en daarvoor is prakties-teologiese teorievorming nodig.

In die handelingsveld van die kerk speel die bemiddeling van tradisie af in die sfeer van geloof - in die bedding van die Christelike tradisie en waar hulle uit die aard van die konteks as Christene aangespreek kan word. Die *kerk en geloof* se kommunikatiewe handelingstrategie se reikwydte is uit die

besondere aard en gerigtheid daarvan, baie beperk. Met betrekking tot die individu en religie lyk die prentjie heelwat anders. Die 'bemiddeling van die tradisie' (kommunikatiewe handeling) sal aansluiting moet vind by die eiesoortige ervaringswêreld van die mens self wat op soek is na singewing. Hierdie ervaringswêreld van die individu is nie so maklik te identifiseerbaar met die Christelike tradisie nie. Daarom word die term *religie* vir hierdie ervaringswêreld aangewend.

Die kommunikatiewe handeling wat vanuit die Christelike tradisie gerig is op die transformasie van die samelewing, maak gebruik van die term godsdiens as ervaringskategorie. Die invloed van die kerk het geweldig afgeneem in die samelewing en daarom is, wanneer daar sprake van bemiddeling van die tradisie in die sin van godsdienstige beïnvloeding is, dit grootliks te danke aan persoonlike kontak en invloed van Christene en organisasies wat hulle openlik laat lei deur die normes en waardes van die Christelike tradisie. Die oorsaak vir hierdie afname van die kerk se invloed in die samelewing verduidelik Heitink (1999:69) so: "De privéwereld van het individu en de publieke sector hebben sich in hoge mate verzelfstandigd ten opzichte van de kerk als instituut. We hebben te maken met mondige autonome mensen in een anonieme autonome samenleving." Uit hierdie kursoriese verduideliking aan die hand van Heitink se 'differensiasiebeginsels' is dit duidelik dat die kommunikatiewe handeling in elk van die onderskeie handelingsvelde om 'n eiesoortige benadering (in die ondersoek se geval, 'n teosentriese strategiese teorie) vra waarvoor daar onderskeidelik drie begrippe aangewend word: Prakties-teologiese antropologie, -ekklesiologie en -diakonologie.

Die laaste stap wat deur die differensiasiebeginsel geïmpliseer word, is die toeken van verskillende vakgebiede aan hierdie strategiese teorieë ten einde die kommunikatiewe handeling te fasiliteer. Heitink (1993:240) benadruk dit dat hy 'n onderskeid maak tussen 'n vakgebied en 'n vak: "Vakgebied ziet op een bepaald kennisbestand. Vakken komen voort uit de organisatie van het

teologiesch onderwijs.” Die verskillende vakgebiede word ontwikkel vanuit die drie onderskeie prakties-teologiese teorieë met betrekking tot die drie onderskeie handelingsvelde.

Die *integrasie* van die gedifferensieerde prakties-teologiese handelingsvelde kom daarop neer dat die verskillende vorme van die bemiddeling van die Christelike geloof hermeneuties, strategies en empiries by wyse van teologiese en metodologiese teorievorming met mekaar in verband gebring word. “Het is de taak van een praktisch-constructieve praktisch theologie hiervoor praktijktheorieën te ontwikkel” (Heitink 1993:238). Hierdie aspek word in *Afdeling C: Empiries*, uitgewerk.

Vervolgens gee die ondersoek ter wille van duidelikheid van die werkswyse ‘n samevattende uiteensetting van dit wat onder ‘prakties-teologiese differensiasie’ gesê is:

4.2.1 Handelingsvelde

- i *Mens en religie*: “In relatie tot het individu spreken we van religie, in dit verband te verstaan als religieuze ervaring, al dan niet geïnterpreteerd vanuit de christelijke traditie” (Heitink 1993:238). Heitink noem ook hierdie handelingsvelde die “individueel christendom.” Dit is ‘n handelingsveld waarvan die religieuse ervaring veral beïnvloed is deur die Christelike tradisie, al het dit nie noodwendig uitloop op ‘n persoonlike geloofsoortuiging nie.
- ii *Kerk en geloof*: In verhouding tot die kerk kom die term geloof ter sprake wat ‘n persoonlike keuse vir die Christelike tradisie veronderstel. Heitink (1993:262) noem dit ook die “kerkelijk christendom.”

- iii Godsdiens en samelewing: “Godsdiens” verwys na die wyse waarop mense in die openbaar uitdrukking gee aan hulle religie of geloof (Heitink 1999:70-71). Heitink (1993:277) verwys na dié handelingsveld as die “publieke christendom.” Onder ‘publieke christendom’ word dié handelingsveld waarvan die normes en waardes in die Christendom gewortel is, verstaan.

Ten opsigte van al drie hierdie handelingsvelde is daar sprake van ‘n kommunikatiewe handeling in diens van die evangelie waarop die prakties-teologiese teorievorming gerig moet wees. Elkeen van hierdie handelingsvelde is afhanklik van ‘n eiesoortige prakties-teologiese teorie ten einde die bemiddeling van die boodskap van die Ou Testament in die Christelike geloofsgemeenskap moontlik te maak.

4.2.2 Teorievorming

- i Prakties-teologiese antropologie. Die ‘bemiddeling’ wat in die handelingsveld van *mens en religie* voltrek moet word, moet ‘n bemiddeling wees wat aansluiting vind by die ervaringswêreld van die mens wat op soek is na sin in die lewe.
- ii Prakties-teologiese ekklesiologie. Op die gebied van die kerk speel die ‘bemiddeling’ hom af in die sfeer van *geloof* - in die bedding van die Christelike tradisie.
- iii Prakties-teologiese diakonologie. Dié vorm van ‘bemiddeling’ wat hier ter sprake is, word vanuit die Christelike tradisie gerig op die proses van transformasie en daarvoor gebruik Heitink (1993:239) die term *godsdiens*.

Vervolgens ken Heitink (1993:240) aan elkeen van hierdie drie prakties-teologiese teorieë (antropologie, ekklesiologie en diakonologie) wat die drie onderskeie handelingsvelde moet rugsteun, verskillende *vakgebiede* toe. Dit kom dus in kort daarop neer dat die verstelde praktykteorie (strategiese teorie) van die ondersoek empiriese gestalte gaan vind in die kommunikatiewe situasie van die Christelike geloofsgemeenskap en die moderne samelewing.

4.2.3 Vakgebiede

4.2.3.1 Antropologiese vakgebiede

Die antropologiese vakgebiede is gerig op die kommunikatiewe handeling in relasie tot die individu. “Binnen die poimeniek staat in de theorievorming de zorg voor de individuele mens sentraal; in de godsdienstpedagogiek de geloofsopvoeding ... ; in het vakgebied spiritualiteit de actuele geloofservaring van mense en de beïnvloeding daarvan” (Heitink 1993:240).

4.2.3.1.1 Pastoraat

Hieronder verstaan Heitink (1993:256) die teorievorming op die gebied van individuele pastoraat sowel as groepspastoraat - “pastoraat as ontmoeting gerig op menswording.” Die ontmoeting speel af teen die horison van die samelewing en in verbondenheid met die Christelike geloofsgemeenskap. Pastorale handeling in en vanuit die Christelike geloofsgemeenskap vind op drie wyses plaas: “onderling pastoraat, pastoraat as gemeenteopbouw, pastoraat as hulpverlening. Deze drie zijn complementair.” Heitink (1998) se nuutste bydrae tot die vakgebied, *Pastorale zorg: teologie, differentiatie, praktyk* lewer nuwe perspektiewe op met betrekking tot die pastoraat. “Pastoraat is geestelike verzorging, maar niet alle geestelike verzorging is pastoraat. De eigen identiteit van het pastoraat is gewortel in de

verbondenheid met de christelike tradisie en met die kerk, de gemeenskap van gelovigen” (Heitink 1998:13). Heitink (1998:21) verkies ‘n *hermeneutiese* benadering in die pastoraat en verduidelik dit só: “ ... een hermeneutiese benadering ... benadrukt sterker die relatie van traditie (of geloofsinhoud, *fides quae*) en menslike ervaring (of geloofsbeleving, *fides qua*). Daaraan zitten theologiese en psichologiese kante. In pastorale situasies hebben we te maken met een theologisch en een psichologisch moment, twee polen die elkaar oproepen.”

4.2.3.1.2 Godsdiensoonderrig

“Godsdienstpedagogiek beteken letterlik ‘de leer van het geleiden van het kind ten aanzien van de dienst aan God” (Heitink 1993:257). Dit sluit egter ‘n multireligieuse invalshoek op die godsdienst in waarby die Christendom gesien word as één van die wêreldreligies. “Godsdienstpedagogiek” is in die eerste plek besig met geloofsoordrag in ‘n gesekulariseerde samelewing. “Ouders verlang hulp by die vraag, hoe zijn hun kinderen in deze tijd godsdienstig of christelik kunnen opvoeden, ook wanneer hun eigen band met die kerk minder hecht geword is” (Heitink 1993:257).

4.2.3.1.3 Spiritualiteitsonderrig

Spiritualiteit het te doen met ervaring en ‘n transendente bewussyn (Jodock 1989:80). By ‘n gebrek daaraan beleef die mens ‘n Godsverduistering. Heitink (1993:258) druk dit so uit: “Religieuse ervaring verdampt en het veel gebruikte woord ‘godsverduistering’ verwys na die beklemmende realiteit van Gods afwesigheid.” *Spiritualiteit* as vak se handeling is gerig op die totale liturgie en deelname aan viering. Heitink (1993:259) stel dit duidelik dat daar aandag gegee moet word aan verskille in spiritualiteit en pluraliteit in

geloofservaring. Daar moet ook aandag gegee word aan “de kanalen van bemiddeling van spiritualiteit. Deze zijn met name taal en verhaal en daarnaast symbool en ritueel” (Heitink 1993:259).

4.2.3.2 Ekklesiologiese vakgebiede

Die eklesiologiese vakgebiede is gerig op die kommunikatiewe handeling in en vanuit die sosiale verband van die Christelike geloofsgemeenskap. “In homiletiek en liturgiek staan de verkondiging en viering van de christelijke gemeente centraal; in catechetiek de overdracht van de christelijke traditie en gemeenteopbouw richt zich op de opbouw van de gemeente tot een levende gemeenschap, met het oog op het heil van mens en wereld” (Heitink 1993:272).

4.2.3.2.1 Gemeentebou

Die Bybelse beeld vir gemeentebou is af te lei uit 1 Pet 2:5. Die gemeente is ‘n geestelike huis gebou met lewende stene. Verskillende teorieë vir gemeentebou het die laaste tyd die lig gesien, maar die kern van die saak bly: Kerkmodelle, godsbeeld, mensbeeld, leierskapmodelle en metodiek vir verandering. “Kerkopbouw helpt de verzamelde christen-gelovigen ter plaatse, in eigen verantwoordelijkheid, naar een nieuwe geloofsgemeenschap toe te leven, die meer in overeenstemming is met de navolging van Jezus, en open staat voor de vragen van mensen in deze tijd” (Heitink 1993:272).

4.2.3.2.2 Kategese

Heitink (1993:272) beeld die kerk as ‘n leergemeenskap uit: “... een gemeente die haar gemeente-zijn ziet als een onafgebroken leersituatie; die met het oog

daarop opzettelijk en systematiesh een leerproses organiseert waarin die leden van die gemeente sie herkennen door het samegaan zowel van geloof en ervaring, als van tema's en relaties en die die resultaten van dit leerproses in haar beleid verwerkt." Dit gaan egter nie net om die verstaan in die leerproses nie, maar ook om die relasionele- en ervaringsmomente waarin die affektiewe (lewensvormende) sowel as die konatiewe (begripsvormende) tot hulle reg kom.

4.2.3.2.3 Liturgiek

Dié vakgebied sluit aan by die kontemporêre situasie waarin die kerk haar bevind en staan in diens van die teorievorming met betrekking tot die inhoud en uitvoering van die kerklike liturgie. Heitink (1993:274) verduidelik dit so: "... die liturgieviering wordt omschreven als een verzamelnaam voor al die rituele en devotionele vormen en handelingen, die gericht zijn op de communicatie met de werkelijkheid van God." Die liturgie as kommunikatiewe handeling vind sy besonderheid in die ontmoetingsgebeure tussen God en mens. Die terreine wat deur die liturgie as kommunikatiewe handeling bedien word, is: Die verskillende elemente van die erediens, die verskillende liturgiese tradisies, die bediening van Woord en sakramente, getuienisse, gebede, kerkliedere, huwelike en begrafnisse. "Wanneer men het vak benadert vanuit een antropologische invalshoek, kent liturgiek raakvlakken met het gebied van de spiritualiteit" (Heitink 1993:275).

Die liturgiese praktykmodelle maak vanuit die aard van die hipoteses (afd. 1.3) slegs gebruik van die Ou Testament as liturgiese voedingsbron. Die Ou-Testamentiese teks word teosentries gelees en interpreteer vir opname in die kommunikatiewe handeling van die liturgiese praktyk. Hiermee wil die ondersoek hoegenaamd nie 'n Nuwe-Testamentiese teksinkleding van die liturgiese praktyk afwys nie, maar die ondersoek handel oor die Ou-

Testamentiese teks wat op die basis van 'n teosentriese prakties-teologiese model vir die interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament tot sy reg kan kom (sonder Christologiese dwang).

4.2.3.2.4 Homiletiek

Binne die liturgie van die erediens neem die preek 'n belangrike plek in. Die nuwere ontwikkelinge op hierdie vakgebied word gedoen teen die agtergrond van 'n antropologiese wending in die teorievorming. Vroeër is gemeen, aangesien die prediker nie vrymagtig oor die Woord beskik nie, hy derhalwe ook nie ruimte gelaat word vir 'n prakties-teologiese benadering in die homiletiek nie. Meer resente ontwikkelinge op dié gebied sien die preek as 'n hermeneuties-kommunikatiewe handeling in diens van die bemiddeling van die geloof. Vos (1996a en 1996b) het, wat genoem kan word, 'n standaardwerk op hierdie gebied die lig laat sien.

4.2.3.3 Diakonologiese vakgebiede

Die diakonologiese vakgebiede is gerig op die kommunikatiewe handeling vanuit die Christelike tradisie binne uiteenlopende verbande van die samelewing. "Onder diakoniek verstaan we teorievorming met betrekking tot de dienst van barmhartigheid en gerechtigheid aan mens en samenleving. Evangelistiek betreft de theorie van de communicatie van het evangelie vanuit de gemeente met haar direkte omgeving, voor een groot deel bestaande uit mensen die van de christelijke traditie zijn vervreem. De laïcale vakken ontwikkelen een theorie over de wijze waarop christenen in het leven van alledag gestalte kunnen geven aan christelijke waarden en normen." Die prakties-teologiese diakonologie vind sy empiriese gestalte in drie vakgebiede: "evangelistiek, diakoniek en laïcale vakken" (Heitink 1993:287).

4.2.3.3.1 Evangelistiek

Heitink (1993:287) verduidelik die taal en inhoud van Evangelistiek só: “Evangelistiek is de wetenskaplike bemoeienis aangaande de communicatie van het Evangelie van het Koninkrijk Gods vanuit de gehele gemeente in haar eigen omgeving door de proclamatie van het Evangelie, door gemeenschap, door diakonia en door participatie in de worsteling om gerechtigheid. Evangelistiek sluit tevens in de kritische bezinning op oude en nieuwe methoden en technieken, op nieuwe experimenten en op de organisatorische vormen, kerkstructuren, relatie-patronen en levensstijl, die daaraan dienstbaar zijn of behoren te worden.”

Dit gaan om 'n drietal werkterreine: Die bediening van die onmiddellike omgewing (gemeente en haar omgewing), die massamedia (pers, radio, televisie en internet) en die konteks van die moderne samelewing (“urban mission” - verstedeliking, armoede, werkloosheid).

4.2.3.3.2 Diakoniek

Onder *diakoniek* word die diakonale handeling van die kerk verstaan. *Diakoniek* was in die vroeg-Christelike kerk ten nouste verbode met die liturgie (Hand 6:1-7; 1 Kor 11:20 vv). In die diakonaat gaan dit egter om barmhartigheid én geregtigheid - die nood word verlig, maar ook die oorsaak van die nood word aangespreek. Die werkterreine van die diakonaat kan só beskrywe word (Heitink 1993:289):

Gemeentediakonaat: Die verantwoordelikheid om die gemeente te dien, berus by die gemeente self. Die gemeente is self die subjek van diensbetoning. Dit is die taak van die diaken om die gemeente toe te rus om na mekaar om te sien.

Samelewingsdiakonaat: Waar mense ook al woon - daar is nood. Die kerk moet 'n oog ontwikkel vir die nood van mense in haar onmiddellike omgewing. "De samenleving als geheel wordt onherbergzamer. Hier sou de gemeente, in samewerking met anderen, kunnen nagaan wat haar mogelijkheden zijn."

Wêrelddiakonaat: "Werelddiakonaat krijgt vorm in concrete projecten, die de nadrukt leggen op 'gaven delen wereld'."

4.2.3.3.3 Amp van die gelowige

Hier gaan dit in die diakonaat om die plek en roeping van die gewone gemeentelid. Dit is die uitwerking van die Bybelse gedagte van "priesterskap van alle gelowiges" (1 Pet 2:9). In die gereformeerde tradisie beter bekend as amp van die gelowige. "Het gaat hierin om dat handelen dat christenen toerust om hun taak in de samenleving te vullen" (Heitink 1993:290). Heitink (1993:291) maak self die stelling dat hierdie funksie van toerusting en opleiding seer sekerlik ook net so goed by ander vakgebiede ingedeel kan word. "De samenlevingsthematieken zijn vanuit het christelijk geloof gezien uitermate relevant. De vakgebieden evangelistiek en diakoniek behoeven versterking. Het is te overwegen het gebied van de laïcale vakken afzonderlijk te thematiseren."

4.3 TEOSENTRIESE PRAKTIES-TEOLOGIESE HANDELINGSVELDE

Teosentriese verstellingslyne (strategiese teorieë) is daarop gerig om verandering in die hermeneutiese raamwerk van die kommunikatiewe praxis van die bemiddeling van die boodskap van die Ou Testament in die onderskeie handelingsvelde van die Praktiese Teologie teweeg te bring. In hierdie stap van die ondersoek word teologiese boustene afkomstig uit die hermeneuties-teologiese basisteorie met betrekking tot die onderskeie prakties-teologiese handelingsvelde geïdentifiseer en beredeneer. Hiermee saam word daar gevolglik aanspraak gemaak op die kommunikatiewe doeltreffendheid van 'n teosentriese model vir die interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament.

Die ondersoek volg hierdie weg omrede Heitink (1993:211) juis daarop wys dat, "Strategisch handelen mag niet verkort worden tot methodisch handelen als toepassingveld van de verschillende vakgebieden. Dan gaat de relatie met het hermeneutisch perspectief verloren. Methoden zijn nooit neutraal. Dit vraagt een fundamenteel-theoretische doordinking van strategisch handelen vanuit een hermeneutisch-kritisch perspectief, om werkelijk recht te kunnen doen aan de mensen om wie het in alle handelen begonnen is."

4.3.1 Teosentriese teorievorming vir prakties-teologiese antropologie

Die handelingsveld, *mens en religie* kan ryklik gevoed word vanuit die Ou-Testamentiese teks indien 'n **teosentriese teorievorming** vir die prakties-teologiese antropologie aanvaar word. Heitink (1993:247) benadruk dat hierdie handelingsveld nie met kerkmense gemoeid is nie, maar met die mens as antropologiese wese. Daarom beskryf Heitink (1993:247) hierdie handelingsveld as 'n *prakties-teologiese antropologie*. Dit is veral die mensbeeld self wat in hierdie handelingsveld ter sprake kom: "Onder een mensbeeld versta ik een referentiekader dat aan personen ter beschikking

blijkt te staan, aan die hand waarvan zij weten hoe zich te gedragen, wat zij hebben te doen en te laten, aan de hand waarvan zij zichzelf en anderen beoordelen” (Heitink 1993:247).

Die besondere ‘mensbeeld’ wat in ‘n bepaalde geloofstradisie funksioneer, vind neerslag in die mens as antropologiese wese en funksioneer daar as ‘n voorveronderstelling. Neem as voorbeeld, *die mens is na die beeld van God geskape* (Gen 1:27). “Volgens de katholicke tradisie is dit beeld deur de zondeval nauwelijks aangetast, in die reformatoriese tradisie overheerst die menselike verdorwenheid as gevolg van het verlies van dit beeld, in die joodse tradisie gebruik men begrippe as keuse en opdrag” (Heitink 1993:249). ‘n Teosentriese gevormde prakties-teologiese antropologie kies vir ‘n teosentriese perspektief op die mens. Dit is ‘n holistiese perspektief: “de eenheid van liggaam, ziel en geest, van heil en heling; het mens-zijn als in relatie zijn, in verbondenheid met die wereld om hem heen; het mens-zijn naer zijn bewuste en onbewuste kante; die mens in zijn ontwikkeling, gerig op zelfverwerkliking; die mens met die waarden of oortuiging waaruit hij leeft” (Heitink 1993:250).

Nicol (1994:18-20) se bydrae, *‘n Christelike lewenstyl in ‘n gesekulariseerde (post-moderne) samelewing - ‘n Etiese perspektief* belig in besonder die teosentriese boustone wat (instrumenteel en teologies) afkomstig is uit die basisteorie. Soos reeds vroeër in die ondersoek vermeld, verduidelik Nicol dat sekere kragte in die modernisme daartoe gelei het dat die mens feitlik alles om hom heen verdeel het. Heitink (1999:67) verduidelik hierdie ‘verdelingsdrang’ van die modernisme aan die hand van die term, *differensiasie*. “De eenheid van het leven heeft plaats gemaakt voor een uiteenwaaiering naer sektore en deellewens.” Vergelyk ook Heitink (1998:21, 149-208) in dié verband. Heitink (1999:67) is van mening dat die differensiasie tans sy hoogbloei beleef: “One [sic] (Onze, my korreksie - WGT) saemlewing kraakt in haar voegen. Er trekken diepe scheuren tussen

individu en gemeenskap, tussen privé en publieke.” Heitink is reg in sy argument dat hierdie tendens ongetwyfeld ‘n bepaalde uitwerking op singewing en lewensbeskouing uitoefen. Hierdie verdelingsdrang van die modernisme het sy grootste krag uitgeoefen op die verhouding tussen God en mens met die noodwendige gevolg dat die mens as antropologiese wese, die ekologie en die onderlinge verhoudinge tussen mense daarby betrek is. “Die lewenshouding wat met René Descartes van die sewentiende eeu kop begin uitsteek het, het die menslike rede oorwaardeer. Die mens het begin werk met wat hulle met die rede kon objektiveer en beheers, sodat God wat ewig subjek bly, uit hulle gesigsveld begin verdwyn het. Die gebruik van die rede het die moontlikheid geskep om oor die natuur te heers, en so het die mense outonoom geword en hulle van God losgemaak” (Nicol 1994:18).

Hierdie ervaring van *differensiasie* en *verdeling* van die mens as antropologiese wese kan op velerlei wyses vanuit die Ou Testament op ‘n teosentriese basis aangespreek word. Neem maar as voorbeeld die boodskap wat vanuit die *skeppingsteologie* van Genesis 1-11 op die mens betrekking het. Westermann (1991:89-90) verduidelik die teologie daarvan: “In het spreken over de schepping zijn voor het eerst de begrippen ontstaan die een totaliteit aanduiden: de héle mensheid en de héle wereld. ‘De mens’ noch ‘de wereld’ komen in de ervaringen van de primitieve mens voor; ze konden niet anders geconcipieerd worden dan vanuit hun oorsprong en die oorsprong kon niet anders begrepen worden dan als schepping door een Schepper. Daarmee is de kerk iets toevertrouwd, ... dat door de kerk zelf lange tijd verwaarloosd en miskend, maar tegenwoordig opnieuw vermoed is als iets, dat voor de toekomst van de mensheid noodzakelijk is.”

Die post-moderne lewensgevoel neig tot minder vertrouwe op die rede en aanvaar dat daar nie antwoorde op alle vrae is nie - dit laat meer ruimte vir die ander moontlikhede van die mens as antropologiese wese - sy intuïsie, sy emosies en sy gevoeligheid vir die onverstaanbare misterie van God. Die

neiging is om die mens weer 'heel' te maak - hoof en hart weer te verenig. "Die modernisme het ons van ons liggame, wat as deel van die objektiveerbare werklikheid gesien is, vervreem, en nou vind ons weer die weg na 'n tuiskoms in ons liggame. Dit is die eerste tree na versoening met die natuur, want ons liggame is die deeltjie van die natuur wat naaste aan ons is." (Nicol 1994:20). 'n Ander aspek waarmee die teosentriese teorievorming vir die prakties-teologiese antropologie beslis mee rekening moet hou, is die toenemende mate van *sekularisering* van die Christelike geloofsgemeenskap (Heitink 1999:70). Heitink (1999:70) noem drie ontwikkelingskenmerke van die *sekulariseringsproses*: Die vermindering van godsdienstigheid by die individu, die beperking van die reikwydte van die godsdiens en die aanpassing van die godsdiens by die ontwikkeling in die samelewing (vergelyk ook Heitink 1998:13 in dié verband). *Sekularisering* lei ongetwyfeld by die individu daartoe dat hy/sy, "de ontvankelikhed, de overgave, kwijtgeraakt. We missen de verwondering om ons door de geschapen werkelikhed te laten aanspreken" (Heitink 1999:71).

Insigte vanuit die Joodse tradisie kan ook waardevolle bydraes lewer met betrekking tot teosentriese teorievorming vir die prakties-teologiese antropologie. "Nor should the Old Testament be interpreted only by those within the church. The insights of Jewish scholars are also very important ... both testaments are important in addressing the needs of postmodern society. Both contribute to our understanding of the identity of God, the community of faith, and the priorities appropriate for human society, and no overarching story can be constructed without insights drawn from the whole of Scripture" (Jodock 1989:84). Die *Pentateuch and Haftorahs* (1960:194) stel dit so:

MAN IS THE GOAL AND CROWN OF CREATION - he is fundamentally distinguished from the lower creation, and is akin to the Divine. Man, modern scientists declare, is cousin to the anthropoid ape. But is not so much the descent, as die *ascent* of man, which is decisive. Furthermore, it is not the resemblance, but the *differences* between man and the ape, that are of infinite importance. It is the differences between them that constitute the humanity of man, the Godlikeness of man. Man is of God, declared Rabbi Akiba; and what is far more, he *knows* he is of God. 'God formed man of the dust of the ground' (Gen. II, 7). Whence that dust was

taken is not, and cannot be, of fundamental importance. The thing that eternally matters is the breath of Divine and everlasting life that He breathed into the being coming from the dust. The sublime revelation of the unique worth and dignity of man, contained in Gen. 1, 27 ('And God created man in His own image, in the image of God created He him'), may well be called the Magna Charta of humanity. Its purpose is not to explain the biological origins of the human race, but *its spiritual kinship with God*.

Vroeër is die stelling gemaak dat 'n besondere mensbeeld wat in 'n bepaalde geloofstradisie funksioneer, die neiging het om in die mens as antropologiese wese neerslag te vind en aldaar as voorveronderstelling te funksioneer. Die kontemporêre post-moderne bewussyn is tans so 'n neergeslane apriori. Drie karakteristieke daarvan word geïdentifiseer (Jodock 1989:76-84):

- i Die *gebrek aan 'n transendente bewussyn*. "The lack of a sense of transcendence, then, is the absence of any effective loyalty to something or someone beyond oneself. Not only is the post-modern age aware that it has no sense of transcendence but God's absence is now often experienced as tragic and painful rather than liberating and exhilarating."
- ii Die *gebrek aan 'n oorkoepelende verhaal* (vgl. ook Dingemans 1996:121). Daar bestaan geen samebindende ideologie of sisteem meer wat die gemeenskap as geheel in 'n bepaalde normatiewe rigting kan stuur nie. Sonder hierdie rigtinggewende normatiewe kom mense nou oor die weg deur 'n 'geprivatiseerde individualisme' as leefwyse te aanvaar waarbinne die idiosinkratiese voorkeure die norm vir 'n korrekte en aanvaarbare lewenstyl word.
- iii Die *gebrek aan en afwesigheid van menslike waardesisteme*. "The loss of human values means the readiness to inflict significant harm on others when it is politically, economically, or vocationally expedient to do so."

In die plek van die uitgewerkte leerstukke en doktrines van die kerk oor God (erfenis van die modernisme) wat gelei het tot die gebrek aan ervaring en transendente bewussyn by die post-moderne gelowige, sal die Bybelse metaforiese getuienis aangaande God self weer sy regmatige plek moet kry. "The Bible provides a full range of metaphors with which to reconstruct the concept of God" (Jodock 1989:78). Wat die ondersoek betref, is *religieuse ervaring* die belangrikste aspek van die prakties-teologiese antropologie wat daartoe in staat is om die "gebreke" (Jodock 1989:76-84) van die post-moderne bewussyn aan te spreek. Dit val egter buite die skopus van die ondersoek om in diepte in te gaan op die *psigologiese* dimensie van 'n religieuse ervaring. Aan hierdie saak skenk Heitink (1998:86-104) breedvoerig aandag. Die volgende bydraes in dié verband belig die saak goed: Heitink (1993:254-255) en Veldsman (1990:323-344; 1993:50-65; 1994:1-14).

Heitink (1993:254) stel dit so dat daar 'n voorwaarde bestaan tot 'n religieuse ervaring, naamlik interpretasie en dít kan net plaasvind wanneer "denken over het subject" verbind word met "een affektief moment." Wanneer dít plaasvind, is daar sprake van 'n ervaringsproses - "wanneer godsdienst geïnternaliseerd word tot een persoonlike levensovertuiging." Volgens Heitink (1993:255) lewer die teorie van "rol-overname en rol-opname" ook 'n baie waardevolle bydrae tot die totstandkoming van 'n religieuse ervaring - 'n verstellingslyn wat met groot vrug in die teosentriese teorievorming vir prakties-teologiese antropologie benut word: "Iemand, die de bijbel als referentiekader heeft, identificeert zich bijvoorbeeld met Abraham (radicaal breken met je verleden) en maakt zo op een bepaald moment in zijn leven een religieus doorleefde keuze. Dit is rol-overname. Maar tegelijk neemt hij de rol van God op zich, dat wil zeggen: hij anticipeert op de bijbelse belofte, dat God hem op deze weg zal zegenen en tot een zegen stellen. Zo wordt een bepaalde ervaring tot een religieuze ervaring."

Veldsman (1990:342) verwoord religieuse ervaring op 'n besondere wyse: "Religieuse ervaring is gevoelservaring wat gekonseptualiseerd, selftransenderend en geïntensionaliseerd is, ingebed in en medebepaal deur die historiese vergestaltung van die betrokke interpreterende geloofsgemeenskap, emotief spontaan en/of doelbewus refleksief, vanuit die herinnering van die oorgelewerde grondteks met God in Israel en die historiese Jesus, Geesdriftig kreatief voltrek in/deur die gelowige, tot hoop."

Wanneer dit kom by Bybelse terme vir 'n religieuse ervaring (Godservaring), is dit duidelik dat daar nie 'n enkele *begrip* daarvoor ingespan word nie. Veldsman (1994:7) verduidelik dit so: Volgens Gen 5:22, 24; 6:9 het gelowiges *met God gewandel*, hulle het *Jahwe geken* (Jes 45:4-5; 52:6), hulle het *naby aan God geleef* (Miga 6:8), hulle het *in vriendskap met God geleef* (Eks 33:11; 2 Kron 20:7). Al hierdie woorde beskryf iets van die *religieuse ervaring* van God. "Abraham, Moses, Rut, Amos, Marta, Petrus, Nikodemus ... noem maar op. Prostitute, melaatses, 'n Romeinse soldaat, 'n misdadiger aan die kruis. Hy het Hom selfs laat vind deur mense wat nie eers 'n skema gehad het oor God se verlossing nie. En met die wat wel skemas gehad het, met hulle het Jesus baie probleme gehad!" (Veldsman 1994:7).

Daar is egter één gebeurtenis wat 'n *religieuse ervaring* (ken, wandel, naby leef), sowel as die *handelinge van die mensopsoekende God* (roep, praat, verskyn) voorafgaan, en dit is 'n *ontmoeting* met God. As basisteorie vir 'n verstelde teosentriese teorievorming vir prakties-teologiese antropologie sluit die ondersoek by Veldsman (1990; 1993; 1994) aan met betrekking tot 'n *ontmoeting* met God. Die ondersoek sal die aansluiting by Veldsman só verwoord: Die vraag wat beantwoord moet word is, kan ek God *direk* ervaar? Die antwoord is NEE! Daar is 'n grens tussen my en God. Wat is die grens? Dit is my menslikheid! Daarom lê alle ontmoetings met God wat uitloop op 'n religieuse ervaring verhuul in die menslike. Alle religieuse ervarings (stem, braambos, lig, visioen, ekstase, tale) is dus deel van ons aardse werklikheid,

anders sou ons God nie verstaan het nie. Hoe kom ons tot hierdie ontmoeting? 1 Kor 12:3c; “ ... niemand kan sê: ‘Jesus is die Here’ nie, behalwe deur die Heilige Gees.” Die Heilige Gees lei ons dus tot *ontmoeting* en *aanvaarding* van Jesus Christus as die Waarheid.

Hierdie *ontmoetingsplek/poort* is die *menslike gewete*: 'n Ontmoetingspoort waarin God nie slegs die *inisiatief* neem nie, maar ook die wyse van ontmoeting, naamlik deur sy Gees. Die gewete as ontmoetingsplek met God mag nie oorvereenvoudig voorgestel of gelykgestel word as die stem van God nie - daarvoor praat ons menslikheid te hard en te voorskriftelik. Hierdie deur *God bepaalde* ontmoetingsplek (gewete) en ontmoetingswyse (deur die Gees) het 'n grens (ons menslikheid) - 'n grens wat óns nie kan oorsteek nie. Alleen die Heilige Gees kan. Wanneer God se Gees hierdie grens oorsteek, ontvou sy één teenwoordigheid veelgestaltig in die vrug van die Gees (Gal 5:22). Kragtig en sigbaar ontvou dit - hartsomvormende teenwoordigheid word sigbaar - dít is Pinkster!! So gesien, word 'n *religieuse ervaring* nie net bepaal deur die aantal feite wat ek oor God ken nie. Nee, 'n religieuse ervaring het met 'n *verhouding* met God te make.

Ten opsigte van 'n oplossing vir die gebrek aan 'n oorkoepelende verhaal as 'n sisteem wat rigting kan aandui, is daar baie te leer uit die Ou Testament. Die Ou Testament karakteriseer nie slegs God se identiteit nie - dit vertel die *verhaal van God en sy volk*. Dit beskrywe God se betrokkenheid in die verlede, sy oplossings vir die hede sowel as 'n visie op wat die toekoms moontlik kan inhou. Maar dan moet die Ou Testament nie slegs as historiese materiaal aangebied word nie, maar ook as identiteitsvormende verhale. “An identity-forming story ultimately involves a larger perspective, one including God and the whole universe - that is, one including, alongside the historic, the prehistoric, the suprahistoric, and the posthistoric. The story is told with an eye toward the meaning of the hearer’s existence rather than toward academic precision” (Jodock 1989:80). Voorts verskaf die Bybel nie bloudruk

normatiewe sisteme vir menslike waardes en gedrag nie, maar dit skep 'n paradigma waarbinne God se verhaal ook die gelowige se verhaal kan word.

'n Teosentriese teorievorming vir die prakties-teologiese antropologie sal die aspekte van “zingeving, godsdienstige ontwikkeling en religieuse ervaring” aanspreek (Heitink 1993:251). Die sinvraag na die lewe (die gebrek aan en afwesigheid van 'n waardesisteem hou hiermee verband) sluit ten nouste aan by die post-moderne bewussyn van die mens. Heitink (1993:253) verduidelik die *sinvraag* na die lewe só: Deur interaksie in die samelewing ontstaan daar singewingsbronne in iemand se lewe wat hom/haar help om antwoorde te gee op eksistensiële vrae. Die tipe singewingsbronne wat binne hierdie interaksie ontstaan is afhanklik van die persoon se eie lewensgeskiedenis, sowel as van die spesifieke situasie waarbinne die persoon hom/haar bevind. Binne die prakties-teologiese antropologie vra dit 'n pastorale handeling en begeleiding wat daarop gemik is om saam met die persoon (en sy verhaal) 'n nuwe oorkoepelende verhaal vir hom/haarself te ontdek. “De narratiewe tradisie binne de pastorale teologie en -psigologie, die langs hermeneutiese weg het verhaal van de mens verbindt met het verhaal van de Schrift, speelt hierop in” (Heitink 1993:253).

Wanneer die mens op religieuse wyse sin en betekenis aan sy lewe wil gee, gebeur dit langs die weg van geloofsgroei. Heitink (1993:253) noem dit *godsdienstige ontwikkeling*. Hy identifiseer ses stadia in die geloofsgroei: “het intuïtief-projectiewe geloof (4-7 jaar); het mythisch-letterlijke geloof (7-11 jaar); het synthetiserende-conventionele geloof (11-17 jaar); het individuatief-reflexiewe geloof (17 jaar en ouer); het conjunctiewe geloof en als laaste het universele geloof. De ene fase bouwt op de andere voort. In deze geloofsontwikkeling zijn verschillende cruciale momenten aan te wijzen.” Die oorgang vanaf die een fase na die volgende is van uiterste belang anders vind daar nie geloofsgroei plaas nie, maar stagnering. Teosentriese teorievorming vir prakties-teologiese antropologie sal in besonder hieraan aandag moet

skenk aangesien die *individualiserende* jongmens veral minder betrokke is by die kerk as instituut en meer op hom/haarself aangewese is (vergelyk ook Heitink 1998:13). Die kerk sal daarop gerig moet wees om juis die jongmense mondig te maak vir hulle getuienistaak in die samelewing. Die tradisionele kerke lei egter aan 'n gemeenskaplike swakheid in dié verband: "Hoe mondiger mense word, des te minder ze de kerk blykbaar nodig hebben. Uit vrees hiervoor heeft de kerk vaak geprobeerd mensen onmondig te houden" (Heitink 1999:74).

Heitink (1999:73) verduidelik dat die verskynsel van religieuse *pluraliteit* ("in de vorm van de verschillende gestalten van geloven") 'n al groter werklikheid "in de stad van de mens" word (vergelyk ook Heitink 1998:13). Volgens Heitink is *pluralisme* die natuurlike reaksie van die mens in die stad teenoor *differensiasie* ("de eenheid van het leven heeft plaats gemaakt voor een uiteenwaaiering naar sectoren en deellevens" [1999:67]), *sekularisasie* van die 'kerk en geloof' en *individualisering* van 'mens en religie' ("... zowel het individu als de samenleving een autonome ontwikkeling doormaken, los van kerk en geloof" [1999:69]). Dit is die verantwoordelikheid van 'n teosentriese teorievorming vir prakties-teologiese antropologie om hierdie verskynsel te verdiskonteer in die kommunikatiewe praxis van die Christelike geloofsgemeenskap. Heitink (1999:73) stel die regte oplossing in die verband voor: Die prakties-teologiese antropologie moet aansluiting soek by die religieuse ervaring van die individu naamlik, "bij wat mensen echt beweegt, in hun angsten en hun kwetsbaarheid, hun verlangen en hun falen, hun nood en hun lijden." Hierdie voorgestelde oplossing bring 'n antropologiese wending in die "teenwoordig wees" van die kerk in die samelewing. Die 'mens' moet in 'n al groter wordende mate "in de stad van de mens" opgesoek word, eerder dan binne die strukture van die tradisionele kerke (Heitink 1999:66). Indien die kerk relevant wil bly in 'n pluralisties-religieuse samelewing, sal dit net kan gebeur indien, "... de kerk in liturgie en pastoraat present is in de ultieme vragen van leven en dood, lijden en lot, angst en schuld" (Heitink

1999:74). Heitink (1998:21) verduidelik die verskillende funksies van pastorale sorg aan die hand van die volgende vier begrippe: “*Helen* speel zich af op het vlak van de integratie van cognitiewe, emotionele en existentiële momenten. *Bijstaan* is een kwalitatief begrip, dat met name ziet op uitzichtloze situaties waarin de een probeert de ander nabij te zijn. *Begeleiden* verwijst naar de levensbeschouwelijke en ethische momenten in de keuze waar een mens voor komt te staan. *Verzoenen* ... benadrukt het relationele element, de relatie tot God, tot mensen om ons heen, met name de heel persoonlijke relaties.”

Dingemans (1996:207-210) stel voor dat daar ernstig besin moet word oor die aard en tipe geloofsgemeenskap waaraan die (post)-moderne gelowige behoefte het. Hy identifiseer drie sulke vorme van gemeenskap:

- a) ‘n *Leer-gemeenskap*. Dit is geleenthede waar mense gesamentlik tot ‘n leerervaring kan kom wat daarop gemik is om kennis in hulle eie geloofslewe te integreer. Om *kennis* van die geloofstradisie te bekom, kan langs die weg van individuele ervaring plaasvind, maar om die kennis tot individuele geloofservaring te verwerk, daarvoor is *gemeenskap* met andere nodig.
- b) ‘n *Ervarings-gemeenskap*. Hierdie tipe gemeenskap maak dit vir mense moontlik om hulle *verhale* onderling met mekaar te deel en mekaar so te bemoedig. By hierdie geleenthede help mense mekaar om weer uit die lewe op te staan as hulle geval het.
- c) ‘n *Belewings-gemeenskap*. Gelowiges wil graag op ‘n gemeenskaplike basis God liturgies vereer en dien. Daarom, meen Dingemans (1996:208), sal “Vormingswerk, catechese, pastoraat en individuele zorg in de toekomst heel sterk moeten aanknopen bij de individuele vragen, behoeften en problemen van mensen.” Baie duidelik is hier ten regte ook ‘n antropologiese wending in teorievorming by Dingemans te bespeur (vergelyk ook Heitink 1998:69-85).

4.3.2 Teosentriese teorievorming vir prakties-teologiese ekklesiologie

Ook die handelingsveld, kerk en geloof kan vanuit die Ou-Testamentiese teks (sonder Christologiese dwang daarop) bedien word nadat 'n **teosentriese teorievorming** as verstellingslyn vir die prakties-teologiese ekklesiologie aanvaar is. Heitink (1993:261) verduidelik dat hierdie handelingsveld met die kerk as gemeenskap van gelowiges te make het.

Een van die belangrikste probleme wat in die ekklesiologie aangespreek behoort te word, is die dialektiese spanning tussen die Bybels-teologiese spreke oor die kerk en die empiriese gestalte daarvan. Die empiriese gestalte van die kerk vertoon onder andere die statistiek met betrekking tot bywoning van eredienste en lidmaatskap. Die Bybels-teologiese spreke oor die kerk handel oor “de realiteit van de Geest en de christelijke gemeente beschrijft in termen, die gezien de kerkelijke situatie meer lijken te slaan op een ideaal, dan op de werkelijkheid” (Heitink 1993:261). Die prakties-teologiese ekklesiologie sal gevolglik aandag skenk aan die funksionering van die kerk in die lig van die kenmerke van die kerk, naamlik eenheid, katolesiteit, heiligheid en apostolisiteit.

Hendriks (1995:28, 166) sien die kern van gemeentewees as, “de verborgen omgang met God, de onderlinge gemeenschap en de dienst aan de samenleving.” Hierdie drie elemente is vir Hendriks onafskeidbaar van mekaar die hartklop van gemeentewees en daarom moet alle aktiwiteite slegs daarop gerig wees. Net soos in die geval met Heitink (1993:261) se verduideliking van die noodwendige betrokkenheid van die kerk by die samelewing, verduidelik Hendriks (1995:31) dat die aktiwiteite van die erediens (omgang met God) nie los mag staan of geskei word van die diakonie (diens aan die samelewing) nie. Vir Hendriks (1995:27) gaan die inisiatief tot gemeentewees uit vanaf God en ontvou dit in die onderlinge gemeenskap en diens aan die samelewing.

Van der Ven (1993) is een van die eerste praktiese teoloë wat 'n prakties-teologiese ekklesiologie ontwerp het (Burger 1999:41). Sy bydrae is van groot waarde vir teosentriese teorievorming vir prakties-teologiese ekklesiologie. Volgens Van der Ven (1993:39-42) kan die kerk op grond van drie eienskappe as 'n *vereniging* beskou word: “een geformaliseerde verband, het autonoom karakter en het samenwerkingsverband.” Onder die teologiese betekenis van hierdie *vereniging* verstaan Van der Ven (1993:47-51): “*de kerk als gemeenschap van gelovigen.*” Die algemene funksie van die kerk in die maatskaplike konteks omskryf Van der Ven (1993:52) as volg: “Ze moet haar zelf opbouwen. De enige manier is haar religieuze visie en missie zelf voortdurend in communicatie te brengen. Kortom, religieuze communicatie tot stand brengen.” Hierdie algemene funksie van die kerk is afhanklik van die doeltreffende funksionering van vier *kernfunksies* van die kerk in die maatskaplike konteks van die moderne samelewing, naamlik *identiteit, integrasie, beleid* en *beheer* (Van der Ven 1993:65). Die funksie van *identiteit* word vervul wanneer die kerk sy identiteit (“als volk Gods en als Jezusbeweging”) in 'n gesekulariseerde samelewing handhaaf; die funksie van *integrasie* word vervul deur die individualiseringsproses in die samelewing teen te werk; die funksie van *beleid* word gehandhaaf wanneer die visie en missie van die kerk in 'n beleidsprogram uitgewerk en uitgevoer word; die funksie van *beheer* kom tot sy reg op die gebied van effektiewe kosteberekening, kwalitatiewe dienslewering, personeelontwikkeling en finansiële beheer. Na aanleiding van hierdie perspektiewe van Van der Ven (1993) is dit duidelik dat die Ou Testament op 'n teosentriese basis wel 'n waardevolle bydrae kan lewer tot die prakties-teologiese ekklesiologie.

Burger (1999:41) stel dit duidelik dat hy hy “huiwerig” is om sy “studie formeel aan te bied as 'n prakties-teologiese ekklesiologie”, maar meen dat dit sekerlik ook binne dié veld val. Volgens Burger (1999:111) kom die *taak* van die gemeente tot uitdrukking in vier bedieninge:

- leitourgia (aktiwiteite waarin daar 'n sterk direkte fokus op gemeenskap met God is);
- kerugma ('n reeks aktiwiteite wat sentreer rondom die Skrif en die verstaan, internalisering en verkondiging van die inhoudelike boodskap van die evangelie);
- koinonia (aktiwiteite wat gerig is op intermenslike ondersteuning en versorging), en
- diakonia (aktiwiteite wat fokus op opofferende praktiese diens aan ander na die voorbeeld en ter wille van Christus).” Hierdie aspekte van kerkwees is reeds deur Van der Ven (1993:41-42) uitgespel en lewer hier niks nuuts op nie.

Wat die teosentriese teorievorming vir prakties-teologiese ekklesiologie betref, lê die grootste bydrae van Burger (1999:140-144) eerder daarin dat hy die *identiteit* van die gemeente *trinitaries* begrond en nie slegs Christologies nie. Hy gebruik 2 Korintiërs 13:13 as 'n beskrywing van die kerk se verhouding met die drie Persone in God: “Hierdie onderskeie beskrywings hoef mekaar nie noodwendig uit te sluit nie; soms hang die verskille saam met 'n keuse om in 'n bepaalde situasie aan bepaalde kante van die verhouding met God meer prominensie te gee. Omdat ons met een God te doen het, is daar 'n manier waarop die werk van die drie Persone nooit regtig geskei kan word nie. Daar is 'n groot mate van eenstemmigheid in die kerk dat by die werk van elkeen van die drie Persone, die ander Twee ook altyd teenwoordig is.”

Heitink (1993:264) stel dit duidelik dat daar net één toereikende beeld van die kerk is wanneer dit by die funksionering daarvan kom en dit is “dat van die gemeente als *koinonia*.” Die sosiale gestalte van die Christelike geloof kan met die enkele begrip *koinonia* weergegee word. “Het begrip *koinonia* staat theologisch gezien niet op één lijn met de andere grondfuncties van kerk - martyria, diakonia en leiturgia. Het begrip *koinonia* omspant als het ware de grondfuncties van martyria, diakonia en leiturgia. Dat is kenmerkend voor een

solidaire gemeenskap, die de gedachtenis viert en bewogen is met de nood van de wereld” (Heitink 1993:265). Die begrip *koinonia* lê duidelik ‘n verband tussen die antropologiese en diakonologiese handelingsvelde van die Praktiese Teologie. Dit is die gemeenskap van bevryde mense wat vir hulself lewensvorme ontwikkel waarin hulle die swakhede van die moderne lewensstyl diagnoseer en oorwin (Heitink 1993:264). Met betrekking tot die roeping van die kerk in die moderne samelewing druk Heitink (1999:76) homself so uit: “De kerk moet meewerken aan de wereldlijke taken van het gemeenschapsleven, niet heersend maar helpend dienend. Zij moet de mensen van alle beroepen voorhouden wat een leven met Christus is, wat het inhoudt te zijn voor anderen. Dit leidt tot het model ‘kerk voor anderen.’” Van der Ven (1993), Heitink (1993), Hendriks (1996) en Burger (1999) se perspektiewe op die wese van gemeenteweese is van groot waarde by teosentriese teorievorming vir die prakties-teologiese ekklesiologie.

Aan die hand van Handeling 2 verduidelik Heitink (1993:266) dat die verskillende funksies van die gemeente (gemeentebou, kategetiek, liturgiek en homiletiek) in die één begrip, *koinonia* saamgesnoer word. Heitink vermeld verder dat die begrip *koinonia* ook ‘n apologetiese funksie het - dit bied ‘n integreerende visie op valse teenstellinge in die kerk. “Belijdenis teenover apostolaat, volk Gods teenover lichaam van Christus, kerk naar binne teenover kerk naar buiten, pastoraal teenover missionair handelen.” In die prakties-teologiese ekklesiologie as handelingsveld sal die *koinonia*-begrip as rigtinggewend en normatief beskou word.

Die *dienskneppgestalte* wat veronderstel is om eie te wees aan die kerk, kan ook teologies ondersteun word vanuit die Ou Testament. Die kerk moet hom kan vereenselwig met die noodlydendes in die samelewing ten einde vir hulle ‘n effektiewe stem te kan wees. “Een kerk die geen bondgenoot is van de zwakken in de samenleving en niet langer de stem versterkt van wie geen stem hebben, houdt op kerk te zijn” (Heitink 1999:73). Net soos wat Israel

geroepe was tot 'n dienskneggestalte, so word die kerk ook geroep om te dien (vergeelyk ook Burger 1999:245-260). "Yet it still retains something of the expectation that Israel's election is an election for service to bring other nations to a knowledge of Yahweh" (Clements 1978:95). Dit is veral die *knegliedere* (Jes 42:1-9; 49:1-7; 50:4-11; 52:13-53:12) wat die dienskneggestalte van die kerk kan verwoord. "Strikingly too the servant master image is reserved, and it is Israel's to be the servant in order that God's truth and righteousness might be made known to the nations" (Clements 1978:96). Die teologiese dimensies van die dienskneggestalte van Israel soos verwoord deur die *knegliedere* (Deuterojesaja), is so ryk aan teologiese inhoud dat die Nuwe-Testamentiese skrywers dit opgeneem het in die teologiesing van die kruisgebeure. "It was the primitive church which first of all seized enthusiastically on these passages, particularly Isaiah 53, seeing them in the light of Jesus and his cross" (Koch:1983:146).

Die *boubeeld* is eie aan die Ou Testament en kan 'n waardevolle bydrae lewer, mits die teks nie ver-Christelik word nie. Nel (1994) neem ook die *boubeeld* van die Ou Testament as teologiese perspektief in sy werk op ten einde 'n basisteorie vir gemeentebou daar te stel. Die stam van die werkwoord '*banah*' (om te bou) kom regdeur die Ou Testament in 'n verskeidenheid van vorme voor. Van die 39 boeke van die Ou Testament is dit net Levitikus, Ester, Joël, Obadja, Jona en Nahum wat nie van dié werkwoord gebruik maak nie. Die werkwoord dui, ook in sy gebruik saam met ander begrippe, oorwegend op 'n subjek wat bou, maak, oprig, tot stand bring en regmaak.

Botterweck en Ringgren (1975:173) verduidelik verskillende perspektiewe op God se bouaktiwiteit en sy betrokkenheid daarby: "In the OT God also clearly appears as subject of *banah* activities which are quite concrete and extensive, e.g., in J's creation theology (Gen. 2:22, "and Yahweh built the rib ... into a woman"), in doxological contexts, as in the Amos tradition (Am. 9:6, "Yahweh

builds his upper chambers in the heavens, and founds his vault upon the earth”; cf. Ps. 104:2-3), and in theological statement concerning salvation which are modeled [sic] on creation theology (Ps. 78:69, ... Isa. 66:1-2). In this connection we should also mention Ps. 89:3(2), which states that Yahweh’s steadfast love was established for ever, and his faithfulness is firm as the heavens.” Psalm 127:1 open waarskynlik nog ‘n perspektief op God as die Subjek-bouer: “As die Here die huis nie bou nie, swoeg dié wat daaraan bou, tevergeefs.”

Die gereelde verskynsel van oorloë in die tyd van ou-Israel het daartoe gelei dat die land herhaaldelik verwoes was en weer telkemale opgebou moes word. Hierdie tendens het tot ‘n profetiese perspektief ontwikkel wat uitdrukking gegee het aan God se handelwyse met sy volk. Verwoesting is gekoppel aan God se straf (Jes 5:1-7; Amos 2:5; Miga 5:9-14) en vrede en opbou is met God se heil in verband gebring (Jes 65:21-24; Amos 9:11-15). Op hierdie wyse het God sy verbonds- volk gebou, maar ook telkemale afgebreek (Jer 42:10; 45:4) (Nel 1994:4vv). “God has the power not only to build, but also to break down. This motif, which is especially important in Jeremiah (45:4), is expanded even more by the figure of planting and uprooting (Jer. 1:10; 18:9; 26:4; 42:10; Mal. 1:4)” (Botterweck en Ringgren 1975:174). Die ballingskap het sy eie ‘boubeelde’ ontwikkel - ‘n toekomsgerigheid: Die land, tempel en volk staan voor ‘n nuwe tyd waarin ‘heropbou’ in die vooruitsig is (Eseg 28:26; 36:36; Hag 1:8).

Die ‘heropbou’ word tydens die ballingskap met verbondsvernuwing in verband gebring (Jer 31:31-34). Die verwagting sluit hierby aan dat God ‘n koning uit die geslag van Dawid sal skenk. Hy sal bou, reg laat geskied, die lot van sy volk verander en medelye met hulle betoon (Nel 1994:4). Botterweck en Ringgren (1975:173) wys daarop dat die *boubegrip* ook aangewend is om die herstel van die dinastie mee te beskrywe: “This is particularly clear in the dynastic promises, where the symbolic character of

banah is demonstrated by the figurative use of *bayith*, “house” (= descendants, ... 2 S. 7:11, 27; Ps. 89:5).” Zimmerli (1978:212) verduidelik dat hierdie *bouaktiwiteite* van God ook met ‘n hartsverandering te make het: “But the rebuilding involves more than the externals. There is a corresponding promise that Yahweh will remake the innermost nature of humanity, taking his people’s hearts of stone out of their bodies and giving them hearts of flesh, so that they may be able to keep his commandments.”

Profete soos Jeremia (12:16) en Miga (4:1-2) het die ‘boubeeld’ in ‘n missionêre perspektief geplaas - hulle stel dit in die vooruitsig dat alle volke na Sion sal stroom en God erken (Westermann 1991:150). Al hierdie aktiwiteite van bou en herstel is daarop gemik om God se eer te herstel (Sag 14:10vv) (Von Rad 1965:292-296). Nel (1994:4) som dié perspektief van die ‘boubeeld’ in die Ou Testament só op: “Wesenlik verwys die boubegrip in die Ou Testament na daardie aktiwiteite waardeur die wêreld volgens die wil van God herstel of herskep word.” Hierdie perspektiewe van die ‘boubeeld’ in die Ou Testament kan teosentries geïnterpreteerd, net so as verstellingslyne vir die prakties-teologiese ekklesiologie dien en in besonder vir teologiese teorievorming ten opsigte van *gemeentebou en -vernuwing*.

Hendriks (1992) maak ook gebruik van die *boumetafoor* in ‘n basisteorie vir gemeentevernuwing. Hendriks (1992:40) verduidelik dat die konteks van die boumetafoor in die Ou Testament in die meeste gevalle die *verbond* is. God is die Subjek van die bouaktiwiteite met betrekking tot sy verbondsvolk (Jer 1:10; Jes 65:21; 66:1-2; Amos 9:11) en die objek van sy bouaktiwiteite is “my volk Israel” (Jer 24:6-7; Amos 9:11, 14). Jeremia 31:1-5, 9, 20 verduidelik wat God se motief met die bouwerk is: God bou sy volk omdat Hy hulle uitverkies het en lief is vir hulle. Vir Hendriks (1992:45-46) bring die boumetafoor twee perspektiewe op die doel van God se bouaktiwiteite na vore: Dit het ‘n *missionêre* perspektief - Ese 36:23b: “Wanneer Ek my heiligheid laat blyk in wat Ek met julle doen voor die oë van die nasies, sal hulle besef dat Ek die

Here is ...” In die tweede plek het dit ook 'n *pastorale* perspektief. “God se ewige uitverkiesende liefde vir Israel ... beteken nie dat Israel God se eise van gehoorsaamheid en reg ... kan nalaat of vergeet nie. Sy liefde bring mee dat Hy ongehoorsame kinders straf. Ook wanneer God Israel straf, moes dit 'n les vir die heidennasies wees.” Ander perspektiewe uit die *boumetafoor* wat ook by Hendriks (1992:54) vir teosentriese verstellingslyne vir prakties-teologiese ekklesiologie oorgeneem kan word, is: God se bouwerk word voorafgegaan deur *gehoorsaamheid* aan sy opdragte (Sag 6:15b); God se bouwerk *begin altyd klein* (Sag 3:8, 6:12); die resultaat van God se bouwerk is altyd *vrede en koinonia*.

Nicol (1994:25) se bydrae word ook opgeneem in die teosentriese teorievorming vir prakties-teologiese ekklesiologie: “Die modernisme het tot eensaamheid gelei. Gelukkig is ons kerkmense dat ons in die besigheid van gemeenskapstigting is. Gemeentes moet plekke wees waar mense die weg na gemeenskap en vriendskap vind - dan sal hulle groei. Met woord en daad moet ons voorstanders wees van familiebande en alle ander bande tussen mense.” Hierdie *boustene* (gemeenskap en familiebande) kan nouliks beter uit die Nuwe Testament bevestig word as uit die perspektief van die Ou Testament op die gesin en familieverband (Albertz 1994a:94-103, 186-195; 1994b:407-411). Die ‘kollektiewe bewussyn’ wat onderliggend is aan alle oud-Oosterse denke (De Vaux 1988:21) kan vir die ekklesiologie van groot waarde wees. Heitink (1999:72) is dit eens dat modernisme tot vereensaming onder kerkmense gelei het. Die kerk is nie meer *gemeenskap* nie en “de kerklike gemeente hangt als los zand aan elkaar.” Modernisme het lidmate se kerklike betrokkenheid ingrypend verander. “Velen gaan selectief om met het aanbod van de kerk. Ze kommen er wanneer ze er behoefte aan hebben, dat wil zeggen incidenteel en bij gelegenheid” (Heitink 1999:72).

Dingemans (1991:92-95) stel 'n insiggewende oplossing vir die post-moderne bewussyn voor waarby die ondersoek gekwalifiseerd aansluit: 'n *Balling-*

skapmodel as paradigroverskuiwing. Soos wat die ballingskap in die Ou Testament (veral Jes 40-66) geteken word as 'n *nuwe tyd vir nuwe belewenisse* (deur die herinterpretasie van die slawerny in Egipte), so kan die *ballingskapmotief* ook vir die post-moderne bewussyn vrugbaar aangewend word. Die kerk beleef inderdaad 'n ballingskapyd aangesien dit al meer en meer op die periferie van die samelewing te staan kom met weinig of geen invloed op die maatskappy se sosiaal-maatskaplike verantwoordelikheid, sowel as op die polities-ekonomiese besluitvorming nie. *Vervreemding* en *marginalisering* is die kenmerkende ervaring van die kerk in die post-moderne samelewing. Heitink (1999:69) beskryf dit as: "Naar de publieke kant heeft ze te maken met het proces van *secularisering*, naar de individuele kant met het proces van *individualisering*." Dingemans (1991:92) verduidelik die toestand so: "De goden van de economie en de welvaart ... en de goden van het genot en het prestige lijken grotere invloed te hebben dan de God van de Bijbel."

Die Christelike kerk leef nou in 'n tyd van die *verborge God* - presies wat die ervaring in die ballingskap was. Dit word vir die post-moderne mens al moeiliker om God se betrokkenheid te midde van die gebrek aan 'n transendente bewussyn raak te sien. Die ballingskapmotief as paradigma spreek van onseker- en ondeursigtigheid van God se geregtigheid en betrokkenheid - die toekoms lyk minder optimisties-utopies. Nog 'n aspek van die ballingskapmotief wat relevant kan wees vir die kerk in die post-moderne konteks, is dié van *oordeel*. Die *oordeel* in die ballingskap was die logiese gevolg van 'n vroeëre leefwyse wat gekenmerk was deur uitbuiting en selfbevrediging. "Ballingschap, vervreemding, ondergang en oordeel zijn geen 'toevalligheden' van het lot, maar het gevolg van menselijk handelen" (Dingemans 1991:93). Is dit nie ook waar van die Westerse samelewing nie? Die post-moderne bewussyn met 'n gebrek aan 'n oorkoepelende verhaal en die ervaring van magteloosheid as gevolg van die verdwynende "ek", is die gevolg van 'n besondere leefwyse in die verlede.

Die grootste winspunt van die ballingskapmotief as paradigma vir die post-moderne bewussyn in die kerk is geleë in die ruimte wat dit skep vir 'n *antropologie*. Die reformatoriese model van "ellende" en "doemwaardigheid" werk verlamrend in op enige optimistiese antropologie. "In het Exiel-model is de menselijke houding veel ambivalenter: wij, mensen, zijn geneigd tot alle kwaad - dat is waar! - maar tegelijk verlangen we ook met onze hele ziel naar het goede! We doen verkeerde dingen, maar tegelijk doen we - Goddank - ook heel veel goede en hoopvolle dingen" (Dingemans 1991:98). Die ballingskapmotief dra die oproep van *bekering* implisiet saam, maar dan nie soseer in 'n *morele* kategorie van selfverandering nie, maar in 'n *religieuse* kategorie waarin daar op God gefokus moet word vir uitkoms uit die ballingskaptoestand met gepaardgaande verandering. Hierdie *religieuse* kategorie van bekering word gedra deur die herinterpretasie van die ou *verhale* van God met sy volk. Identifikasie met die *verhaal* van God as oorkoepelende verhaal vir die kerk kan rigtinggewende normatiewe waardes in die hand werk (Dingemans 1991:98).

Scheffler (1998:349-372) het 'n ondersoek na die literatuur van die ballingskap gedoen en kom derhalwe tot die gevolgtrekking dat: "Uit die ballingskap en die literatuur wat daaruit ontstaan het kan ons dus duidelik sien hoe verskillende Bybelse tekste verskillende boodskappe bevat wat deur verskillende situasies bepaal word. Die Tekste wat in die Bybel vervat is, is nie dogmas wat bo die tyd swewe nie maar het juis betekenis vir mense gehad omdat dit gekommunikeer het in konkreet menslike situasies." Hierdie literatuur van die ballingskap kan op 'n besondere wyse die kerk in kontemporêre omstandighede aanspreek. Die ondersoek verwys na enkele van Sheffler (1998) se ondersoekresultate ten einde die punt te illustreer: Die boek Klaagliedere byvoorbeeld, beskryf die intense lyding wat die volk beleef het. Die Judeërs was gestroop van hulle politieke onafhanklikheid, hulle godsdienst was ontwrig en daar was hongersnood, geweld en siekte. Hulle het lyding in al sy dimensies ervaar - polities, fisies, ekonomies, sosiaal, psigologies en

religieus. Klaagliedere poog om sin te soek in hierdie leed - die skrywer noem die sonde van Israel as rede vir die gebeure, maar vir hom is die straf nie in verhouding tot die sonde toegedien nie. Sheffler (1998:356) verduidelik dat die poëtiese literatuur van die ballingskap (eksiliese Psalms) primêr 'n uitdrukking van eksistensiële gevoelens was. Hierdie Psalms (Ps 9, 10, 51, 60, 74, 77, 102, 137) se boodskap is nie eenduidig nie, maar verskil van Psalm tot Psalm. Dit gee egter 'n goeie beeld van die wisselende en uiteenlopende emosies (pyn, moedeloosheid, vertwyfeling, troos, vertroue en hoop) wat die volk in ballingskap ervaar het. Die boodskap van Deuterokesaja is die treffendste: "Die profeet verkondig dus troos aan Israel, en wil juis daarom in die proses die lydendes se aandag fokus weg van hulle eie lyding na die wyse waarop hulle instrumente in die opheffing van ander se lyding kan word. Dan kry hulle lyding sin en kan hulle die gebeure van die ballingskap verwerk" (Sheffler 1998:367).

In aansluiting by Vos en Pieterse (1997:29-48) wil 'n teosentriese model daarop aanspraak maak dat die teks van die Ou Testament (sonder Christologiese dwang) wel daartoe in staat is om die ekklesiologie as prakties-teologiese handelingsteorie te dien op die basis van teosentriese teorievorming. Tydens die kommunikatiewe handeling wat in die liturgiese konteks voltrek word, word die gelowige uitgenooi om met sy/haar ervaringe van die lewe (ongeloof, angs, pyn, beproewinge) hom/haar in God se naam onvoorwaardelik te laat opneem in die kommunikatiewe handeling van die erediens. Deur *taal* en *simbool* ontmoet hy/sy die lewende God en medegelowiges.

Pieterse (1998:347) verduidelik die funksie van rituele en simbole in die gereformeerde erediens so: "Dit is verder so gestruktureer en georden dat dit die heil van die evangelie in Christus bemiddel, dit kommunikeer. Deur op sinvolle wyse binne ons tradisie op 'n vernuwende wyse ons liturgie ten opsigte [sic] rituele en simbole in te rig kan die liturgiese vieringe 'n bydrae

lewer tot die bepaling van ons identiteit en so die hoop bewaar.” Tydens só ‘n ontmoeting in die erediens word geloof, hoop en liefde gekommunikeer - waarvan die liefde die grootste is. Al drie hierdie elemente kan wel deeglik uit die Ou-Testamentiese teks gevoed word.

Die Ou-Testamentiese kultus was die plek waar die volk van God hulle verbond met Hom gevier/vernuwe het. Die kerk van die Nuwe Testament is niks anders as die ‘volk’ van God nie. 1 Pet 2:9-10: “Julle, daarenteen, is ‘n uitverkore volk, ‘n koninklike priesterdom, ‘n nasie wat vir God afgesonder is, die eiendomsvolk van God, die volk wat die verlossingsdade moet verkondig van Hom wat julle uit die duisternis geroep het na sy wonderbare lig. Julle was vroeër geen volk nie, maar nou is julle die volk van God. Julle het tóé geen barmhartigheid ontvang nie, maar nou het God aan julle barmhartigheid bewys.” In aansluiting by Vos (1996a:96-104) se “Homiletiese perspektiewe in die lig van die verbond, die wet en die koninkryk van God”, wil die ondersoek dieselfde aanspraak vir die liturgiese praktyk in geheel maak. Die *verbond* bly steeds die ruimte waar God die mens ontmoet en kan daarom in die liturgie ryklik gevier word. Die *wet* moet as ‘n bron van vreugde in die liturgie ontgin en aangewend word. “In die erediens breek God se *koninkryk* ook aan. God se heerskappy, sy regering breek aan in Hom van Wie gesê kon word dat Hy ‘God met ons’ is” (Vos 1996a:100). Liturgiese perspektiewe vir die erediens in die lig van die verbond, die wet en die koninkryk kan op die basis van ‘n teosentriese model vir die interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament met groot vrug aangewend word.

Die Ou-Testamentiese kultus is ryk aan feesvieringe. Die gelowiges het daaglikse sowel as weeklikse (en jaarlikse) feeste in die tempel gevier. Hierdie viering van die gelowige se verhouding met God is ‘n besondere kenmerk van die Ou-Testamentiese kultus - dit het ‘n sentrale plek in die lewe van die gelowige ingeneem. In die Ou-Testamentiese kultus is daar in besonder op God se teenwoordigheid gereken. “Die wese van die liturgie

bestaan daarin dat dit om God se teenwoordigheid, toegang tot, ontmoeting, gemeenskap met Hom, viering en verwagting gaan. Dit is 'n ontmoeting tussen God en sy gemeente, en 'n aanbidding van God deur sy gemeente. Die ontmoeting en aanbidding is gegrond in die geloof dat God in die erediens teenwoordig is" (Vos en Pieterse 1997:42, 85). Hierdie ontmoeting met God word wel deur die Heilige Gees bemiddel en tot stand gebring, maar die ontmoeting is steeds tussen God en sy gemeente. In die Ou-Testamentiese kultus was daar sprake van die *kabod* van Jahwe - hierdie tipe teenwoordigheid was heilsaam, seënend en reddend van aard vir die volk (Vos en Pieterse 1997:86).

Westermann (1991:104-116) het 'n besondere teologie rondom die twee terme, *seën* en *redding* in die Ou Testament ontwikkel. "Anders dan het redder van God is zijn zegen een handelen, dat niet ondervonden wordt in gebeurtenissen of een reeks van voorvallen." In die liturgie as kommunikatiewe handeling word hierdie selfde heilsame, seënende en reddende teenwoordigheid deur die verkondiging van die Woord bemiddel. God se Woord proklameer sy seënende en reddende teenwoordigheid vir die verlede, hede en die toekoms. God se Gees lei die gelowige onder Skriflesing, verkondiging, lied en gebed tot berou en aanvaarding van vergifnistoeseëgging. Die Psalms is by uitstek geskik vir hierdie gebruik in die liturgie (Psalm 50, 21, 103, 130 as voorbeelde) (Vos 1998:687-704).

"In die Ou Testament was die hartklop van die verkeer aanbidding, offers en gebede. Sonder aanbidding, offers en gebede kom die liturgie tot stilstand. Aanbidding van God word in die liturgie gedra deur lof, eer en dank aan Hom. In die liturgie wys alle simboliek en handeling heen na die offer van God se Seun. Die offer is die grond van God se heilshandeling en van ons handeling in die erediens" (Vos en Pieterse 1997:31,86). Vanuit hierdie ontmoeting met God in die erediens gaan die gelowige terug na die wêreld wat hy moet gaan (be)dien met God se heilsame genade. Dit kring uit tot in die

ander twee prakties-teologiese handelingsvelde, naamlik *mens en religie* en *godsdienst en samelewing*.

Die gebed in die eredienst is 'n ander aspek wat nie sonder die teosentriese insette vanuit die Ou-Testamentiese teks beoefen behoort te word nie. Daar bestaan soveel elemente in die "Ou-Testamentiese gebed" wat met groot vrug by die liturgie ingevoeg kan word. Die stiltes waarin God hoorbaar naby is; die hardop roep en instemming van die bidder; die aanroeping van God; lofprijsing deur gebed; danksegging deur gebed en skuldbelydenis as 'n paar voorbeelde.

Die liturgiese taal in die eredienst kan ook nie sonder die Ou-Testamentiese teks nie. "Without the language of the Old Testament, the church would lapse into silence and find no way of fulfilling its calling to proclaim the testimony to Christ" (Gunneweg 1978:236). Die taal (en verhaal) van God in die Ou Testament is maklike taal en verhaal en behoort daarom met groot vrug vanuit 'n teosentriese benadering vir die liturgiese inkleding aangewend te word. Neem as voorbeeld Psalm 22:4: "U is tog die Heilige wat woon waar die lofsange van Israel weerklink!" Die liturgie kan nie sonder die teosentriese insette vanuit die Ou-Testamentiese teks die lied in die eredienst tot sy reg laat kom nie. Die Psalms as liedereskatekismus (sonder dat dit Christologies gesing word) lof, dank, geloofsbelydenis sowel as skuldbelydenis.

Dit is duidelik dat slegs één eredienst moontlik is vir twee Testamente. Die Ou Testament vra in wese nie om ander ontmoetings- en aanbiddingsgebeure as die Nuwe Testament nie. Teosentriese teorievorming is geskik om hierdie *gebeure* te begelei aangesien enige Christologiese model die Ou Testament se bydrae sal devalueer of selfs ignoreer. Snyman (1986:27-28) verduidelik waarom dit hermeneuties gesproke moontlik is om die Ou Testament in die Nuwe-Testamentiese eredienst tot sy reg te laat kom:



Die Ou Testament word verkondig binne die konteks van die christelike, Nuwe-Testamentiese erediens. 'n Preek word dus nie in 'n vakuum gelewer nie. Met die votum en seëngroet is die erediens tog gekonstitueer as vergadering van die Kerk van Jesus Christus. Voordat die Woord gelees en verkondig word, het die gemeente gehoor dat hulle sonde vergewe word kragtens die soenverdienste van Jesus Christus en is daar gebid in die Naam van Jesus Christus. Die gemeente word in die prediking aangespreek as Gemeente van Jesus Christus. Wanneer die Ou Testament nou gelees en verkondig word as Woord van God, word dit dus gedoen binne die verstaanshorison van mense wat verbind is aan Jesus Christus. Om hierdie rede is die argument dat 'n preek uit die Ou Testament wat "nie by Christus uitkom nie" net sowel in 'n sinagoge gepreek kan word, nie 'n geldige argument nie. As hierdie argument geldig sou wees dan is die noodwendige konsekwensies daarvan dat ons nie meer Psalms mag sing in die erediens nie, want die Psalms kom ook nie "by Christus uit" nie, dan moet die votum en seën verander word, want dit is tog tekste uit die Ou Testament (Ps 121, Num 6) wat ook nie by Christus uitkom nie, dan mag Psalm 103 nie meer na die viering van die Nagmaal as lofverheffing gelees word nie, dan mag Eksodus 20 of Deuteronomium 6 [sic] (Deut 5, my korreksie - WGT) nie gelees word as afkondiging van God se wil vir sy verbondsvolk nie. Die konteks waarbinne Psalms gesing word, die votum en seën uitgespreek word, na die Wet van God geluister word is dié van die vergadering van die Kerk van Jesus Christus wat saam gekom het om die opstanding van Jesus Christus liturgies te vier.

Westermann (1991:189) gebruik die term "*erediens*" om godsdienst-beoefening in die Ou Testament te verduidelik: "De eredienst immers is een uiting op institutionele wijze van het over-en-weer van de Godsrelatie. Er gebeurt iets van Godswege aan de mensen en omgekeerd. Woorden en daden komen in dit tweezijdige gebeuren van beide kanten en geschieden op een bijzondere plaats en tijd. Het is als zodanig heilig gebeuren, afgezonderd van het alledaagse. Als zodanig ook heeft het een middelaar van het heilige nodig, de priester." Vanuit Westermann se perspektief op die Ou-Testamentiese *erediens* is dit moontlik om die Ou Testament as teks op 'n teosentriese basis in die Nuwe-Testamentiese erediens tot sy reg te laat kom.

4.3.3 Teosentriese teorievorming vir prakties-teologiese diakonologie

“Het derde handelingsveld, dat we binnen de praktische theologie kunnen onderscheiden, is dat van christelike presentie in de samenleving. Men spreekt hier wel van een vorm van *publiek christendom* (my kursivering - WGT), dat ondanks het moderniseringsproces, nog altijd in de samenleving aanwezig is. Het gaat hier om het minst ontwikkelde van de drie handelingsvelden” (Heitink 1993:277).

Heitink verduidelik verder dat die prakties-teologiese diakonologie nog maar slegs uit fragmente bestaan aangesien daar nog geen sistemiese beskrywing van hierdie handelingsveld sprake is nie. Net soos die ander twee handelingsvelde van die Praktiese Teologie, sal die diakonologie ook kan baat vind uit ‘n **teosentriese teorievorming**. Die Ou Testament is vanuit ‘n teosentriese prakties-teologiese teorievorming by uitstek daarvoor geskik om hierdie onontwikkelde handelingsvelde met verskeie perspektiewe en bydraes te verryk. Heitink (1993:278) verduidelik dat die begrip *diakonologie* vir misverstand vatbaar is: Jesus se oproep aan sy dissipels om hulle as ‘diakonoï’ in die wêreld te gedra (Matt 20:26-28), is die goue reël van die koninkryk van God. Daar geld ‘n nuwe rangorde vir hulle in die wêreld: *Dien teenoor heers en laaste teenoor eerste*. Jesus het hierdie voorbeeld aan die kerk gegee - Johannes 13:15: “Ek het vir julle ‘n voorbeeld gestel ...” Die kerk moet op die wêreld gerig wees (‘kerk voor anderen’) - dít is haar missionêre-diakonologiese gestalte. Die kerk moet God se genade na die wêreld toe uitdra - teenwoordig wees in die naam van Christus. Dit is om dáár te wees vir die wêreld in nood; met liefde hulle voordeel te soek. Burger (1999:245) beskryf die diakonologiese gestalte van die kerk as die gehoorsaam wees aan die oproep van die evangelie dat ons God sal eer “deurdat ons ander mense en sy skepping dien met selfverloënde dade van liefdesdiens.” Burger stel dit duidelik dat die gemeente nie vir homself bestaan nie, maar gerig moet wees op die wêreld en op die lewe buite die kerk.

Om só kerk te kan wees, verg egter 'n bepaalde model van kerkwees. Die Ou Testament is bekend vir sy model van teokrasie: 'n Samelewing waarin die kultiese, etiese en juridiese dimensies onder beheer van God staan. Ook in die gereformeerde tradisie loop hierdie gedagte aan 'n teokrasie baie sterk deur (Artikel 36, Nederlandse Geloofsbelydenis): "Daar wordt de overheid opgeroepen de orde te handhaven en de ware godsdienst te verdedigen en wordt aan de kerk de zorg voor het sociale leven toevertrouwd" (Heitink 1993:279). In Suid-Afrika was daar 'n moderne vorm van teokrasie: Die staat en kerk was in die hande van dieselfde "maghebbers" - wat die kerk verwag het, het die staat gedoen én andersom. Hierdie model is egter uitgedien en almal in die regering is nie meer "vanselfsprekend" Christene nie. Die herkerstening van die volkslewe sal nou langs 'n ander weg bereik moet word (die weg van 'diakonoi'). Die kerk sal nou in 'n dienskneggestalte haar hand na die wêreld moet uitsteek - met 'n handdoek om haar lyf en nie met 'n septer in die hand nie. Die kerk sal moet inhoud gee aan die morele verantwoordelikheid van die samelewing. Die kerk mag die samelewing nie aan hulleself oorlaat nie.

Ander fokuspunte wat deur 'n teosentriese prakties-teologiese diakonologie aangespreek kan word, is die groter wordende arbeidsvraagstuk in die land (werkloosheid deur regstellende aksies), die kwessie van *menseregte* (waarby die reg op vrywillige aborsie en genadedood ingesluit is), die behoeftes van 'n *multi-kulturele samelewing* (waarby godsdiensvryheid ingesluit is) en *sorg* aan 'n spesifieke *ouer wordende bevolking* (blankes). "Het christendom is zeer bij deze discussies betrokken. Allereerst vanuit het besef dat ieder mens een uniek schepsel van God is, wiens leven bescherming verdient. Vervolgens vanuit de overtuiging dat zelfs de dood door Gods genade niet onoverkomelijk is. Tenslotte vanuit het geloof dat God het lijden van mensen niet wil. Dat vraagt een praxis van verzet tegen het lijden, maar ook de bereidheid mensen in - en in het uiterste geval uit - hun lijden te helpen wanneer dit ondraaglijk is geworden" (Heitink 1993:286).

'n Teosentriese verstelde praktykteorie vir die diakonaat sluit ook onder andere gekwalifiseer by Bos (1992:266-272) aan: God is op velerlei wyses betrokke by die mens, die skepping en die geskiedenis en dit alles is daarop gerig om die mens te beweeg om met God op weg te gaan na die beloofde land, “het Koninkrijk, het nuwe Jeruzalem, of welke namen in het loop der tijd ook zijn gegeven aan de hunkering naar ‘God alles en in allen’ (1 Korintiërs 15:28).” Op die mens se *reis* na hierdie *Ryk van God* word hy/sy vergesel van beloftes wat af en toe tasbaar word. Voorts word hierdie *reis* van die mens gedryf en instand gehou deur die hunkering na die realiteit van “God alles vir alles.” Hierdie hunkering wat niks anders is as *hoop* nie, “zal altijd wel ergens zijn tent opslaan en woning kiezen onder mensen (Joh 1:14).” Hierdie hunkering na die realiteit van God word in die Skrif vergesel met insidente van teenstand, ongeloof, teenargumente, onwil, gebrek aan geloof en vele andere.

In die Ou Testament kom hulpbetoon aan die noodlydende spesifiek en konkreet na vore (Sag 7:9-11; Mal 3:5). Psalm 146:6-9 stel dit duidelik dat diakonale betrokkenheid by God self begin - 'n teosentriese oorsprong:

*Die Here het die hemel en die aarde gemaak,
die see en alles daarin.
Hy bly vir altyd getrou,
Hy laat reg geskied aan verdruktes
en gee brood aan die hongeres.
Die Here bevry die gevangenes,
die Here laat blindes sien,
Hy ondersteun dié wat bedruk is.
Die Here het die regverdiges lief.
Hy beskerm vreemdelinge
en help weeskinders en weduwees,
maar Hy versper die pad vir die goddeloses.*

'n Teosentriese oorsprong vir die diakonologie "impliseer dat wie die Godgegewe bestemming in die diens wil bereik, vanaf die troon en heerlikheid van die drie-enige God moet vertrek" (De Klerk 1990:11). Hierdie barmhartigheid van God kry in besonder op twee wyses gestalte in die Ou Testament:

a) Israel het haar uitverkiesing aan hierdie goddelike ontferming te danke, maar Israel moes telkemale hoor dat God ook van sy volk dieselfde ontferming teenoor andere verwag. "Die doel van die verkiesing was diens en waar hierdie diens weerhou is, verloor die verkiesing sy betekenis" (Bosch 1979:54). Prinsloo gee in Barnard (1982:4-7), onder die opskrif: "Barmhartigheid in die Ou Testament: enkele riglyne," 'n teologiese diskoers met betrekking tot hierdie aangeleentheid:

Die voorskrifte in verband met die *personae miserae* kom meer bepaald in die sogenaamde Verbondsboek (Ex. 20 en Ex. 22-23:33) [sic], die sogenaamde Heiligheidskode (Lev. 17-26) en die sogenaamde Deuteronomiese wetsversameling (Deut. 12-26) voor. Die eerste saak wat dadelik opval, is die vorm waarin hierdie opdragte tot barmhartigheid gegiet is. Feitlik sonder uitsondering staan hulle in die *apodiktiese* of onvoorwaardelike vorm. Die diens van barmhartigheid is dus nie 'n opsionele saking nie, maar dit kom met gesag van Jahweh af wat dit as opdrag gee aan diegene wat bely dat hulle sy volk is. Hierdie opdragte lyk op die oog af na gewone humanitêre maatreëls. By die buurvolke van Israel was dit dan ook deel van die staatsadministrasie en deel van die pligte van die koning. Maar in die Ou Testament moet hierdie opdragte tot barmhartigheid gesien word binne die raamwerk van die verhouding tussen die Here en sy volk. Hierdie opdragte is dus nie maar net 'n toevallige of willekeurige saak nie, maar dit is deel van die godsdiens van Israel. Deur hierdie barmhartigheid uit die godsdienstige konteks uit te lig, sou beteken dat dit gewone humanistiese maatreëls en morele wette word.

'n Tweede belangrike saak is dat hierdie opdragte om barmhartigheid te doen, gemotiveer word deur en ingebed word in die *heilsgeskiedenis*: In Ex. 22:21 [sic] word gesê dat die volk reg moet optree teenoor die *ger*, omdat hulle wat Israel is, ook eens *gerim* (vreemdelinge) in Egipte was. In Ex. 23:9 [sic] word die saak op dieselfde manier gestel. In Lev. 19 word die liefde tot die naaste en barmhartigheid dus gegrond op die allesoorheersende feit dat Israel se God, Jahweh, die ware God is wat Israel uit Egipte gelei het en wat in 'n verbondsverhouding met sy volk staan. Die Here baseer dus die oproep tot sy volk om barmhartigheid te doen, op die heilsgeskiedenis. Omdat Hy sy volk uit Egipteland uit verlos het, omdat Hy 'n verbond met hulle gesluit het, daarom verwag Hy nou goeie werke van hulle. Hierdie dade van barmhartigheid is nie goeie werke in die sin dat die volk hulle verlossing daardeur moes bewerk of daardeur in die regte verhouding tot die Here kon kom nie. Nee, hierdie eis tot dade van barmhartigheid vloei voort uit die verlossing en is deel van die lewe van dankbaarheid. By barmhartigheid het ons dus nie te doen met 'n legalistiese of wettiese etiek nie, maar met 'n dankbaarheidsetiek.

'n *Derde* belangrike saak is dat soos in Ps. 146, die barmhartigheidsopdragte in die Pentateug ook met *konkrete* sake te make het. Die volk van die Here moet 'n konkrete bydrae lewer tot die minderbevoorregtes. Hulle moet byvoorbeeld 'n tiende van hulle oes afstaan (Deut. 14:28-29) aan die minderbevoorregtes; hulle moes hulle lande en wingerde nie heeltemal afoes nie, maar hulle moes iets vir die armes daarop laat oorbly (Lev. 19:9-10; 23:22); op die sabbatsjaar moes hulle hulle lande laat braaklê sodat die arm mense kon eet (Ex. 23:11) [sic]. Dit het beteken dat Israel sy hand wyd moes oopmaak (Deut. 15:7-8), dat hy moes gee en van sy kant af 'n opoffering moes maak. Diens van barmhartigheid beteken hier 'n konkrete opoffering en prysgawe ten einde die een wat in nood verkeer, te help.

'n *Vierde* saak wat hieruit voortvloei en wat nou hiermee saamhang, is dat al hierdie opdragte om te sorg vir die minderbevoorregtes beheers word deur 'n gemeenskaplike opvatting oor *die eiendom en land van die volk, naamlik dat alles aan die Here behoort*. Die Here is die Eienaar van die land. Dit is ook Hy wat 'n goeie oes verseker. Die volk is eintlik maar bywoners. Wat hulle het, het hulle uit genade uit die hand van die Here ontvang. Deur gehoor te gee aan die Here se opdragte in verband met die armes, bely die volk eintlik dat alles aan die Here behoort en dat Hy self sy eiendom kan gee aan diegene wat dit nodig het. Die volk van die Here beoefen dus nie barmhartigheid vanuit 'n meerderwaardige houding of vanuit 'n sterk bedingingsposisie nie. Hulle gee nie maar net aalmoesies om hulle heerskappy te beklemtoon of om die onderdanige posisie van die armes in te vryf nie, maar hulle behoort dit met onselfsugtige liefde te doen. Hulle sien nie neer op die minderbevoorregtes nie, maar identifiseer hulle met hulle noodsituasie. Hulle gebruik barmhartigheid nie as 'n afdreigmiddel nie, maar hulle gee met gewilligheid ooreenkomstig die behoefte van die armes (Vergelyk Deut. 15:8).

'n *Vyfde* saak wat uit hierdie pentateugtekste na vore tree, is dat die opdragte tot barmhartigheid so belangrik vir die Here is en so 'n integrale deel van die volk se bestaan behoort uit te maak, dat verontagsaming van die opdragte die Here se toorn opwek en gevolglike straf vir sy volk meebring (Vergelyk Ex. 22:24) [sic]. Nakoming van hierdie opdragte bring weer die *seën* van die Here teweeg (Deut. 14:28; 15:10). Ook vir die profete is sosiale ongeregtheid en die verontagsaming van die diens van barmhartigheid so 'n ernstige saak dat hulle die volk telkens daarvoor aanspreek en die toorn van die Here oor hulle uitspreek (Vergelyk Jes. 1:23; 5:8; 10:1-4; Jer. 5:27vv; Eseg. 22:7; Amos 5:10vv; Miga 6:12; Mal 3:5).

Dit gaan by die profete nie maar net om 'n nuwe sosiale hervorming of om 'n humanistiese meegevoel nie, maar dit gaan basies oor die verhouding met die Here wat skeef geloop het. Hierdie skewe verhouding dra wrange vrugte, onder andere in die diens van barmhartigheid wat verontagsaam word. Daar bestaan geen twyfel daarvoor dat die Ou Testament 'n geweldige hoë premie plaas op die diens van barmhartigheid nie. Dit is 'n integrale deel van die godsdiens van die volk van die Here. Die verlore, uitverkore volk se dankbaarheid moet onder andere daarin tot uiting kom dat hulle bemoeienis maak met diegene wat in nood verkeer of wat minderbevoorreg is.

Uit hierdie bydrae is dit duidelik dat die kerk 'n besondere verantwoordelikheid met betrekking tot barmhartigheid teenoor die arme dra. Van der Ven (1993:428) beskryf hierdie verantwoordelikheid as een van die bedieningsterreine van die kernfunksies van die kerk. Van der Ven (1993:433) werk hierdie verantwoordelikheid van die kerk aan die hand van

twee begippe uit: “Kerk voor de armen” en “kerk van de armen.” Onder “kerk voor de armen” verstaan hy die “ethische opdragting van die kerk.” Dit behels die diakonale taak van die kerk “zij vanuit het evangelie te vervullen heeft.” “De kerk van de armen” verwys na die religieuse identiteit van die kerk - ‘n ekklesiologiese perspektief op die kerk self. Omdat die kerk gebore word uit “armen”, het die kerk ‘n besondere etiese verantwoordelikheid teenoor enige arme (materieel, geestelik, maatskaplik) in die samelewing. Wanneer die kerk hierdie etiese opgawe verwaarloos, ontstaan daar opnuut wat Van der Ven (1993:434) noem, “de kerk met de armen.” Van der Ven is reg as hy beweer dat hierdie “kerk met de armen” deur die groot blanke kerke veroorsaak is en nou om herstel roep. Teorievorming met betrekking tot hierdie herstel kan vanuit die Ou-Testamentiese teks ondersteun word. Vergelyk byvoorbeeld tekste soos Amos 2:6-8; 5:10-13.

Westermann (1991:139-142) verwoord op ‘n besondere wyse God se barmhartigheid (as die indikatief wat die etiese opgawe voorafgaan): “Gods erbarming met een enkeling komt in allen delen van het Oude Testament voor, in de historische boeken, in de boeken der profeten, in de psalmen en in de wijsheid.” Dingemans (1996:227) sien hierdie diakonale verantwoordelikheid van die kerk so: “In het *diakonaat* geldt de prioriteit van de vragen van mensen wel heel sterk. Kerken verkopen geen liefdadigheid, maar zijn geroepen in solidariteit met mensen in nood oplossingen te zoeken, die bevrijdend werken.” Dingemans (1998:137) stel ‘n “open gemeenschapskerk” as ekklesiologiese model voor en wys dan daarop dat só ‘n model van kerkwees ‘n sterk diakonale karakter dra: “Terwijl kerken nog steeds kissebissen over hun oude geloofsbelijdenissen, staan de berooide en ontheemde mensen aan de poorten van onze kerken. De daklozen en de vluchtelingen, de eenzamen en de asielzoekers vragen om een respons van de christelijke gemeente.” Die ondersoek het reeds elders daarop gewys dat ook Hendriks (1995:28) *diakonie* (as diens aan die samelewing) as een van die kernelemente van gemeentewees identifiseer.

b) Die barmhartigheid van God kom in die gestalte van die lydende kneeg (vgl. Jes 49:3; 52:13-53:12) na sy volk in ballingskap. Die handelingsveld *godsdienst en samelewing* vra, om Nicol (1994:20-25) se woorde te gebruik, dat ons die verdeeldheid wat ons in ons samelewing geskep het, weer heel sal maak. Nicol verduidelik dat daar byvoorbeeld in die verlede neergesien is op die mense van Afrika. Die prakties-teologiese diakonologie sal hiervan kennis moet neem en meewerk aan die herstel van dié mense se potensiaal in die samelewing. “Ons leef in ‘n see van ellendige armoede, en die begeerte om deel van die oplossing te wees, moet swaar word op ons harte” (Nicol 1994:25).

Wanneer die *amp van die gelowige* in die teosentriese teorievorming vir prakties-teologiese diakonologie ter sprake kom, is dit ook belangrik om te verwys na die verhouding tussen gelowige en die skepping. Die modernisme het daartoe gelei dat die verhouding tussen mens en aarde verbreek geraak het omdat die mens hom bo-oor die aarde begin aanstel het. Die geweldpleging teen die natuur sal as sonde herken moet word en dit sal bely moet word soos enige ander vorm van sonde. “Die skeppingsverhaal leer ons dat God elke deel van die skepping so gemaak het dat Hy met voldoening kon sien dat dit goed is (Gen 1). In lyn hiermee leer Ps 104 dat die natuur baie meer is as net dit wat vir die mens geskep is en tot sy beskikking staan. Dit het ‘n ereplek, want dit is voorwerp van God se besondere sorg en liefde. Die mens is nie baas van die skepping nie, maar deel daarvan. Die skepping het sy eie ritme, en die mens moet harmonieus daarby inval” (Nicol 1994:21).

4.4 SAMEVATTING, AFDELING B: STRATEGIES

Die *strategiese teorie* as verstelde praktykteorie wat die ondersoek aan die hand van 'n **teosentriese** model vir die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament uitgewerk het, staan nie los van die hermeneutiese of die empiriese perspektief van die ondersoek nie - die *strategiese teorie* was in voortdurende samehang daarmee ontwikkel. Met 'n teosentriese model as 'n hermeneuties-teologiese *basisteorie* is daar 'n *strategiese teorie* (verstelde praktykteorie) met die oog op verandering in die hermeneutiese raamwerk van die kommunikatiewe praxis van die bemiddeling van die boodskap van die Ou Testament in die verskillende *handelingsvelde* van die Praktiese Teologie ontwikkel. Die ondersoek het gebruik gemaak van 'n 'rasioneel-empiriese strategie' wat daarop gerig is om die gereformeerde tradisie te laat insien dat 'n teosentriese prakties-teologiese model vir die interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament die gewenste model vir die bediening van die prakties-teologiese handelingsvelde is, omrede dit daartoe in staat is om die boodskap van die Ou-Testamentiese teks in die Christelike geloofsgemeenskap te kommunikeer sonder om Christus op 'n gedwonge wyse in die Ou Testament in te lees.

Voorts is daar komplementêrend gebruik gemaak van "normatief-reëdukatiewe strategieën" (Heitink 1993:204) ten einde die gereformeerde gelowige bewus te maak van sy/haar voorveronderstellinge (bv. verlangens en weerstande) wat *veranderinge* teenstaan, sowel as die uitwerking van voorveronderstellinge (voorveronderstellinge wat eie is aan die tradisie) op die lees van die teks van die Ou Testament.

Die *verstelde praktykteorie* het gebruik gemaak van die 'differensiasiebeginsel' van Heitink (1993:237-241): Vanuit die perspektief van *praxis 1*, nl. die *bemiddeling van die Christelike geloof*, is drie verskillende handelingsvelde onderskei: *Mens en religie, kerk en geloof* en *godsdienst en samelewing*. Dit het uit die 'differensiasiebeginsel' duidelik geblyk dat die kommunikatiewe



handelinge in elk van die handelingsvelde om 'n eiesoortige benadering (in die ondersoek se geval, 'n *teosentriese strategiese teorie*) vra waarvoor daar onderskeidelik drie begrippe aangewend is: Prakties-teologiese antropologie, -ekklesiologie en -diakonologie. Die laaste stap wat deur die 'differensiasiebeginsel' geïmpliseer was, was die toeken van verskillende vakgebiede aan die onderskeie strategiese teorieë ten einde die kommunikatiewe handelinge te fasiliteer.

In hierdie stap van die ondersoek was die teologiese boustene afkomstig uit die hermeneuties-teologiese basisteorie met betrekking tot die onderskeie prakties-teologiese handelingsvelde geïdentifiseer en beredeneer. Na aanleiding van die *basisteorie* is daar by wyse van die *strategiese teorie* aanspraak gemaak op die kommunikatiewe doeltreffendheid van 'n teosentriese model vir die interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament.