

**DIE WEEKLIKSE VIERING VAN DIE EUCHARISTIE EN  
DIE VOLHEID VAN DIE LEWE**

**deur**

**DIETER DE BRUIN**

**Voorgelê ter vervulling van die graad**

**PHILOSOPHIAE DOCTOR**

**in**

**PRAKTIESE TEOLOGIE**

**aan die**

**Fakulteit Teologie  
van die  
Universiteit van Pretoria**

**Studieleier: Prof JC Müller**

**Pretoria**

**Maart 2016**

## Erkenning

My diepe dankbaarheid word betuig aan:

- My liefste vrou Willeke de Bruin. Om met jou die lewe te deel is vir my 'n onbeskryflike vreugde. Dankie dat jy in my glo. En dankie vir die proeflees!
- My ouers, Sandra en Eugene de Bruin. Ma en Pa het onwrikbaar in my geglo en oneindige opofferings gemaak om my as mens, predikant en navorser te vorm.
- Die geskenk van die lewe soos ek dit in my lieflike dogter Nienke de Bruin beleef was 'n inspirasie vir hierdie navorsing
- Vir my sussies, Marinda Joubert en Christie de Bruin. Marinda dankie vir die versorging oor die jare en Christie jy opkyk na my en my ondersteun.
- My vriende in die Teologie, Braam le Roux, Fanie Cronjé, Danie Veldsman, Jako Kruger, Auke Compaan, Danie Goosen, Johann Rossouw. Dankie vir ons saamgesels wat hierdie navorsing help vorm het.
- My vriende oor jare, Konstant en Yvonne Bruinette, Stephan en Annemarie Kemp, Brendan Robinson, Dan en Nydia le Roux en Rudolf en Fonette Esterhuizen. Dankie vir dat ek die lewe met julle kan deel.
- Die lidmate van vriende van Riviera-Jakaranda en veral die studente van die TUT wat my toegelaat het om deel van hulle Eucharistiese gemeenskap te leef.
- Prof Julian Müller sonder wie hierdie proefskrif in meer as die ooglopende maniere nie moontlik sou wees nie. Dankie dat jou geduld nie opgehou het nie en dat jou vertrouwe onwrikbaar was!
- Ek dra hierdie navorsing op aan my Ouma:  
Marietjie Norval (06/04/1921 – 27/01/2016)

## Abstract

It is official policy of the Dutch Reformed Church that the ideal of the weekly celebration of the Eucharist as an integral part of the worship service should be pursued by congregations. The practice of the weekly celebration of the Eucharist is however not nearly the norm in the Dutch Reformed Church.

This research is situated within the context of a minister of the Dutch Reformed Church who is passionate about this specific practice and takes up the motivation for the practice of the celebration of the Eucharist as an integral part of the worship service in the practice's connection with the fullness of life.

The ontology, epistemology and ethics that such a juxtaposition presupposes and also engenders is cursorily discovered and delineated, and the concept of the fullness of life is also investigated in the register of an engaged auto-ethnographical Practical Theology.

## Verklaring

Ek verklaar hiermee dat die proefskrif wat ek hiermee vir die graad PhD aan die Universiteit van Pretoria indien, my eie werk is en nie voorheen deur my vir 'n graad aan hierdie of ander tersiêre instelling ingedien is nie.

Dieter de Bruin

## **Sleutelterme**

Praktiese Teologie

Outo-etnografie

Metafisika

Epistemologie

Radikale Ortodoksie

Postfundamentalisme

Eucharistie

Teologie van voedsel

Volheid van die lewe

Positiewe Sielkunde

## **Keywords**

Practical Theology

Auto-ethnography

Metaphysics

Epistemology

Radical Orthodoxy

Postfoundationalism

Eucharist

Theology of food

Life to the full

Positive Psychology

<b>Hoofstuk 1 .....</b>	<b>11</b>
<b>Die Tafel word gedek.....</b>	<b>11</b>
<b>1.1 Vooraf – ’n verhaal oor en met kos .....</b>	<b>11</b>
<b>1.2 ’n Liefdesverhouding met die Eucharistie .....</b>	<b>15</b>
<b>1.3 Navorsing as ’n maaltyd .....</b>	<b>15</b>
<b>1.4 Die gaste by die maal.....</b>	<b>16</b>
<b>1.5 Oogmerke van die navorsingsmaal .....</b>	<b>17</b>
1.5.1 Om te praat oor praat.....	18
1.5.2 Kos is op die tafel! .....	19
1.5.3 Om beter te kan verstaan .....	19
<b>1.6 Die spyskaart vir die maaltyd .....</b>	<b>21</b>
<b>Hoofstuk 2 .....</b>	<b>26</b>
<b>Om met die deur in die huis te val – Radikale, Sosiale en Historiese</b>	
<b>Kontekstualiteit .....</b>	<b>26</b>
2.1 Om in die middel te begin.....	26
2.2 Om te beskryf.....	26
2.3 Teologie van en oor die Eucharistie .....	32
2.4 ’n Onderhoud met myself.....	34
<b>Hoofstuk 3 .....</b>	<b>56</b>
<b>’n Erotiese verlange wat onvervuld bly – ’n (duidelik?) gedefinieerde</b>	
<b>(gedeelde?) probleem .....</b>	<b>56</b>
3.1 Verhale van verlange.....	56
3.2 Verhale van verlange uit die literatuur – ’n bloemlesing.....	58
3.3 ’n Erotiese verlange en honger wat gefrustreerd geword het.....	62
3.4 Die NG Kerk se posisie ten opsigte van die weeklikse viering van die nagmaal	63
3.5 ’n Prakties teologiese verhaal van verwondheid .....	65
3.6 ’n “Banneling” binne die NG Kerk?.....	68
3.6.1 ’n Bekering tot die sakramentele (of dan om ’n Katolieke Gereformeerde te wees)	68
3.6.2 ’n Ekumeniese teoloog.....	73
3.6.3 In die hitte van die kombuis.....	75

<b>Hoofstuk 4 .....</b>	<b>77</b>
<b>Die Kok – ’n Pelgrimteoloog wat verlang en seek – ’n spesifieke Praktiese Teoloog.....</b>	<b>77</b>
<b>4.1 ’n Bricoleur-kok.....</b>	<b>77</b>
My posisie as ’n Praktiese Teoloog het ook ’n verhaal en ek dink daaroor na om daarmee ook iets van my posisionering binne die dissipline te sê.....	<b>81</b>
<b>4.2 Verskillende resepte binne die Praktiese Teologie.....</b>	<b>81</b>
4.2.1 Don Browning se fundamentele Praktiese Teologie .....	81
4.2.2 Praktiese Teologie as fiksie skryf.....	84
4.2.3 ’n Postfundamentele Praktiese Teologie .....	85
<b>4.3 Praktiese Teoloog.....</b>	<b>86</b>
4.3.1 ’n Pelgrimsteoloog.....	87
4.3.2 Outo-etnografiese navorsing .....	90
4.3.3 Navorsingsrefleksiwiteit.....	97
4.3.4 Praktiese Teologie as ’n sakramentele (self)gawe .....	100
<b>4.4 Praktiese Teologie om die wêreld te verander .....</b>	<b>101</b>
<b>Hoofstuk 5 .....</b>	<b>104</b>
<b>Die Kombuis – Die wêreld waarin die maaltyd voorberei en geniet word – ontologiese en epistemologiese notas.....</b>	<b>104</b>
<b>5.1 ’n Mengelmoes van bestanddele.....</b>	<b>104</b>
<b>5.2 Die storie van die Syn .....</b>	<b>106</b>
5.3.1 Die verbode vrugte van die metafisika .....	115
<b>5.3 Die Syn van die Storie.....</b>	<b>115</b>
5.3.2 Om met my hande dink .....	117
5.3.3 ’n Metafisika wat my meevoer .....	119
<b>5.4 Radikale Ortodoksie .....</b>	<b>120</b>
5.4.1 Die verhaal van die RO en ek .....	120
5.4.2 ’n Verhaal in dispuut.....	122
5.4.3 Die verhaal van die RO.....	124
<b>5.5 ’n Sakramentele Partisiperende Ontologie .....</b>	<b>128</b>
<b>5.6 Wat is die mens? .....</b>	<b>133</b>
5.7 Ervaring, taal en Praktiese Teologie.....	136
5.7.1 Die problematiek van ervaring .....	136
5.7.2 Ervaring, Transendensie en die Praktiese Teologie .....	139

5.7.3 Om die afgrond oor te steek .....	142
5.7.4 Die Inkarnasie as brug .....	144
5.7.5 Die Eucharistie as Epistemologie.....	149
<b>Hoofstuk 6 .....</b>	<b>152</b>
<b>Die volheid van die Lewe – ’n (baie) spesifieke teologiese benadering.....</b>	<b>152</b>
6.1 Die volheid van die lewe ’n voor die hand liggende begrip?.....	152
6.2 Die volheid van die lewe en Eudaimonia.....	154
6.3 Die volheid van die Lewe – deelname aan die Lewe van God .....	154
6.4 Die Syn, die Storie gerig op Geluk .....	158
Vanuit hierdie perspektief van Hart sou dit nie vêrgesog wees om oor die volheid van die lewe in terme van die transendentalia te dink nie, of miskien sou dit help om oor die lewe self as ’n transendentiaal te dink in ons soeke na die Volheid van die Lewe.....	161
6.5 Die Lewe as ’n Transendentiaal .....	161
6.5.1 Die Lewe en Eenheid .....	163
6.5.2 Die Lewe en Waarheid.....	164
6.5.3 Die Lewe en Goedheid.....	164
6.5.4 Die Lewe en Skoonheid .....	165
6.5.5 Die transendentalia en God .....	165
6.5.6 Die transendentalia en die lewe .....	166
6.5.7 Die Transendentalia, die Lewe en die Eucharistie.....	170
<b>Hoofstuk 7 .....</b>	<b>174</b>
<b>Die Maaltyd – ’n spesifieke Teologie op soek na integrasie .....</b>	<b>174</b>
7.1 Die volheid van die lewe te vinde “hier en nou” of “daar en dan”?.....	174
7.3 Verslawing en aanbidding.....	181
7.4 Verslawing, Eucharistie en die Deugde.....	185
7.5 Die Eucharistie as dié gewoonte tussen ander gewoontes.....	190
7.5.1 Komplekse en eenvoudige gewoontes.....	191
Habit by Aquino .....	192
7.5.2 “Dun” en “Dik” gewoontes deur Smith.....	195
7.5.3 Rite en Ritualisering deur Grimes.....	198
7.5.4 Die Eucharistie as dié Liturgie van die Lewe .....	199
7.6 Sondag <i>en</i> anderkant Sondag .....	203
<b>Hoofstuk 8 .....</b>	<b>208</b>



<b>Rondom die tafel – refleksies oor die interdisiplinêre gesprek.....</b>	<b>208</b>
<b>8.1 Die <i>Gesprek</i> in die Interdisiplinêre.....</b>	<b>208</b>
<b>8.2 Die “Disipline” in Interdisiplinêr .....</b>	<b>208</b>
<b>8.3 Praktiese Teologie as ’n geesteswetenskap op soek na betekenis .....</b>	<b>212</b>
<b>8.4 Praktiese Teologie en Sistematiese Teologie .....</b>	<b>215</b>
<b>8.5 Die Praktiese Teologie as ’n buitestaander-dissipline .....</b>	<b>217</b>
<b>8.6 Praktiese Teologie as die koningin van die wetenskappe?.....</b>	<b>219</b>
8.6.1 Wat is Teologie?.....	220
8.6.2 Teologie (1) en Teologie (2) / .....	221
Primêre en Sekondêre Teologie.....	221
8.6.3 Teologie as koningin en prostituut .....	231
8.6.4 Praktiese Teologie as ’n speek in die wiel of dalk die Wiel self .....	233
8.6.5 Teologie as deel van ’n waterorrelvertoning.....	236
<b>8.7 Transversale interpersoonlike gesprek .....</b>	<b>243</b>
<b>8.8 Algemene dissipline .....</b>	<b>245</b>
<b>Hoofstuk 9 .....</b>	<b>248</b>
<b>Om te floreer – in gesprek met ’n spesifieke (positiewe) wetenskaplike binne die dissipline van die Sielkunde .....</b>	<b>248</b>
<b>9.1 ’n Positiewe bydrae en gesprek.....</b>	<b>248</b>
<b>9.2 Positief oor die Positiewe Sielkunde? .....</b>	<b>248</b>
<b>9.3 Die negatiewe in die Positiewe Sielkunde .....</b>	<b>251</b>
9.3.1 Kritiek op die konsep van Wellbeing.....	252
9.3.2 Kritiek op die Positiewe Sielkunde .....	253
<b>9.4 Die volheid van die lewe en die viering van die Eucharistie in gesprek met Seligman (2011) en Karen Scheib (2014) .....</b>	<b>257</b>
9.4.1 Die aangename lewe en die Eucharistie.....	258
9.4.2 ’n Lewe van positiewe verhoudings en die viering van die Eucharistie .....	267
9.4.3 Die betekenisvolle lewe en die Eucharistie .....	271
9.4.4 ’n Lewe van wat vloei – “flow” en die viering van die Eucharistie .....	274
9.4.5 Die presterende lewe en die viering van die Eucharistie .....	283
<b>Hoofstuk 10 .....</b>	<b>287</b>
<b>Oordenkinge oor ’n koppie koffie .....</b>	<b>287</b>
<b>10.1 Om in die spieël te kyk .....</b>	<b>287</b>
<b>10.2 Goed genoeg?.....</b>	<b>288</b>

10.2.1 Gebreke en gapings in die navorsing.....	288
10.2.2 Was hierdie navorsing Praktiese Teologie?.....	291
10.2.3 Was ek 'n goeie gasheer?.....	292
<b>10.3 Bydraes wat die navorsing gelewer het .....</b>	<b>294</b>
10.3.1 Bydrae tot die Praktiese Teologie .....	295
10.3.2 Bydrae tot navorsing in die liturgie binne die NG Kerk.....	296
10.3.3 Bydrae tot studie van die volheid van die Lewe .....	296
<b>10.4 Nuwe moontlikhede vir navorsing.....</b>	<b>297</b>
<b>10.5 My eie posisie as “Unzeitgemäss.” .....</b>	<b>299</b>
<b>10.6 Die volheid van die lewe en die viering van die Eucharistie en my eie groei as mens en navorser. ....</b>	<b>304</b>
<b>Bibliografie .....</b>	<b>306</b>

# Hoofstuk 1

## Die Tafel word gedek

### 1.1 Vooraf – 'n verhaal oor en met kos

*“Perhaps the kitchen and the library are in fact united by one and the same splendid desire: the desire to both savor and know.”* (Montoya 2009:28)

*“Once upon a time there was a person whose life was so good there was no story to tell about it.”* Jonathan Safran Foer – *Eating Animals* (Foer 2009:5)

*“Is there anybody alive out there?”* (Bruce Springsteen)

In sy boek, *Eating Animals*, begin Jonathan Safran Foer (Foer 2009) met die storie van sy ouma wat as Jood altyd op die vlug was tydens die Tweede Wêreldoorlog en nooit genoeg gehad het om te eet nie.

Oor haar kan daar meer stories vertel word, sê Foer, as enige iemand anders as wat hy ken (onder andere die noue ontkomings wat sy gehad het, haar immigrasie en integrasie in die land) maar sy het een definiërende, oorkoepelende storie wat haar identiteit in die familie gevorm het, en wat haar familie oorvertel het. Hierdie verhaal word gekenmerk deur die feit dat Foer en sy familie haar geen ander eretitel genoem het as “The Greatest Chef” nie.

Die storie wat Foer (2009) se ouma vertel het was 'n verhaal oor kos:

Perhaps her other stories were too difficult to tell. Or perhaps she chose her story for herself, wanting to be identified by her providing rather than her surviving. Or perhaps her surviving is contained within her providing: **the story of her relationship to food holds all of the other stories that could be told about her.** Food for her, is not

*food*. It is terror, dignity gratitude, vengeance, joyfulness, humiliation, religion, history and of course, love. (Vetgedruk my klem; skuinsdruk oorspronklike klem) (Foer 2009:5).

*Vir my ook het kos, en dan spesifiek die maaltyd van die Eucharistie en my verhouding daarmee, vir my dié storie geword wat my ander stories tot 'n groot mate integreer en omvat.*

Foer skryf sy boek nadat hy pa geword het. 'n Paar dae nadat hy en sy gesin by die huis gekom het, skryf hy 'n brief aan sy vriend, met 'n foto van sy seun ingesluit en sy eerste indrukke wat vaderskap. Sy vriend antwoord: "Everything is possible again." (2009:10)

Vir Foer was dit die perfekte antwoord omdat dit presies verwoord het wat hy voel: "We could retell our stories and make them better, more representative of aspirational. Or we could choose to tell different stories. The world itself had another chance" (2009:10).

In die loop van hierdie navorsingsprojek het ek ook pa geword. My verhaal met die soeke na die volheid van die lewe en die Eucharistie het nou 'n dieper betekenis, hierdie verhaal raak nou 'n verhaal waarvan my kind deel word. 'n Groot deel van ons verhaal se betekenis lê nou daarin dat ons kind sinvol kan eet. Ek kan diep assosieer met wat Foer skryf: "Feeding my child is not like feeding myself: it matters more. It matters because food matters... and because the stories that are served with food matter. These stories bind our family together, and bind our family to others. Stories about food are stories about us..." (2009:11).

Hier wil ek my storie deur middel van die maaltyd van die Eucharistie vertel. Ek glo dat hierdie verhaal saak maak vir my, vir my gesin en selfs vir die NG Kerk waarvan ek deel is, en nog verder.

In Foer se navorsingsingesteldheid vind ek op 'n diep vlak resonansie met myne: “While this book is the product of an enormous amount of research, and is as objective as any work of journalism can be... them – I think of it as a story.” (2009:14) Verder maak hy die stelling: “We are not only the tellers of our stories, *we are the stories themselves.*” (2009:15) Soos Foer pak ek hierdie navorsingsprojek aan binne die **narratiewe benadering**.

Foer se verhaal het egter ook 'n beginplek gehad – hy skryf: “This story didn't begin as a book. I simply wanted to know – for myself and my family – what meat is” (2009:12) (oorspronklike klem). Foer sal dit nie in daardie terme stel nie, maar in my interpretasie het Foer se narratiewe navorsing ontluik uit 'n **metafisiese vraagstuk**. *Die vraag na die metafisiese gee aanleiding tot die verhaal wat hy deel, en sy verhaal verhelder die metafisiese.* Die verhouding tussen die narratiewe refleksie en die metafisiese verwondering speel 'n groot rol in hierdie navorsing.

Die joernalis en skrywer, Foer, is egter nie net 'n metafisikus nie, hy is 'n *praktiese* metafisikus – of as jy wil 'n **Praktiese Teoloog!** Juis prakties, omdat hy op die *konkrete* fokus. “Waar kom vleis vandaan? Hoe word dit geproduseer? Hoe word diere behandel?” is die soort vrae wat hy vra, (2009:12) en hy vra nie net die vrae nie, maar gaan doen eerstehandse (mens sou dit dalk in hierdie idioom van navorsing “outo-etnografiese” kon noem) navorsing. Hy gaan besoek plase en slagpale, voer breedvoerige onderhoude met mense wat betrokke is by die vleisindustrie of daarteen gekant is. Verder het hy 'n prakties teologiese inslag omdat hy fokus op die **spesifieke**. Foer wonder hardop: “Perhaps there is no 'meat.' Instead, there is this animal, raised on this farm, slaughtered at this plant, sold in this way, and eaten by this person – but each distinct in a way that prevents them from being pieced together as mosaic” (2009:13).

En tog bly Foer ook diep bewus dat wanneer dit kom by wesentlike vrae, daar nie net stilgestaan kan word by die “feite” nie, veral nie as feite so verwickeld is met taal nie. Byvoorbeeld: As mens praat van die pyn reaksie in hoenders, vra

Foer, “Wat beteken dit presies?” “Beteken dit ‘pyn’ as sodanig?” “Wat beteken “pyn”? Die eet van diere, sê Foer, is een van daardie onderwerpe, soos aborsie voer hy aan, waar dit baie moeilik is om wat hy noem die belangrikste “besonderhede” te ken. Soos byvoorbeeld: “Wanneer is ‘n fetus ‘n persoon, eerder as net ‘n potensiële persoon? Hoe beleef diere dinge regtig?” Hy praat byvoorbeeld ook van die verskil tussen hoe dinge “voel” en hoe dinge “is”. (2009:13) In my geval sou mens kon vra, wanneer is ‘n maaltyd net gewoon, en wanneer het ons nou met “nagmaal” te make, ensovoorts. Weereens praat Foer nie in hierdie tegniese register nie, maar die “besonderhede” waarvan Foer praat, reken ek, is niks anders as diep **epistemologiese** vraagstukke nie.

Foer (2009:12) beskryf sy boek ook as ‘n persoonlike “quest” – ‘n manier hoe ek ook graag oor hierdie navorsing dink. Sy eksistensiële soektog het begin by ‘n ontologiese vraag (“Wat is vleis?”) met epistemologiese problematiek (“Hoe is dit moontlik om te weet hoe diere dinge beleef?”), en hierdie soeke wou hy op ‘n verantwoordelike manier deel. Hierdie **eksistensiële soeke** wil hy graag sien as ingebed in ‘n verhaal, juis omdat hy oortuig is dat ons ook verhalende en “verhaalde” (“storied”) wesens is.

Ek dink ook Foer het dit reg dat eenvoudige praktyk ons kan lei tot by ons diepste punte van ongemak, waar dit selfs teenkating en aggressie kan ontlok. “It is a slippery, frustrating, and resonant subject. Each question prompts another, and it’s easy to find yourself defending a position far more extreme than you actually believe or could live by. Or worse, finding no position worth defending or living by.” (2009:13) Ook hier kan ek met Foer identifiseer. ‘n Groot gedeelte van hierdie navorsing gaan daarvoor om vir myself ‘n “posisie” oor die Eucharistie, en daarmee saam die ontologie, epistemologie, Praktiese Teologie, die verhouding tussen verskillende wetenskaplike dissiplines vir myself te ontdek en in die groter gesprek in te dra. Ek beleef ook die spanning wat daarmee gepaard gaan om ‘n sterk “posisie” te stel en die **teenkating** teen

hierdie posisie te beleef. Hoe kan ek beide 'n posisie verdedig, en selfs nog verder, volgens daardie posisie leef, sonder dat dit so ekstreem raak dat dit nie vir my moontlik is om daarvolgens te leef of om dit te verdedig nie?

In Foer se soeke vind ek die essensiële dimensies van hierdie navorsingspelgrimstog:

- Dit is 'n eksistensiële soeke
- Dit is outobiografies van aard
- Die verhaal en die vraag na die metafisiese en epistemologiese vraagstukke is onlosmaaklik verbind aan mekaar.
- Dit is retories van aard.
- Hierdie navorsing het te make met kos, en spesifiek die maaltyd van die Eucharistie.

## 1.2 'n Liefdesverhouding met die Eucharistie

Die uitnodiging van hierdie navorsing waaroor ek poog om te reflekteer, maar meer nog, om volgens te *leef*, word vir my aangrypend deur Healy (2014:98) ter ere van wyle Stratford Caldecott gestel: "Together with his mentor J.R.R. Tolkien, Caldecott reminds us that the Eucharist 'is the one great thing to love on earth', because in loving this gift we are brought into communion with the innermost secret of God's own life and love."

Of om dit in die taal van hierdie navorsing te stel: **In die weeklikse viering van die Eucharistie vind ek die volheid van die lewe.**

## 1.3 Navorsing as 'n maaltyd

Hierdie navorsingsprojek gaan oor 'n maaltyd – die heilige maaltyd bekend as die nagmaal, die Mis, die Eucharistie en ook ander benoeminge en die verlange

na en betekenis van hierdie maaltyd. Maar hierdie navorsingsprojek word ook aangebied *as 'n* maaltyd. Die bedoeling van hierdie navorsingsprojek is om my eie honger te probeer stil en ook, hopelik, om as voeding – as kos – te dien vir ander mense se soeke na betekenis en vervulling en betekenis. Ek vind sterk aanklank by Montoya (2009:loc. 124) wat skryf: “Because food matters, theology’s vocation is to become alimentation: a theology not only concerned about food matters, *but also a theology envisioned as food*” (my klem). Montoya noem hierdie tipe teologie “alimentêre” teologie.

Montoya wil mense daarvan oortuig dat een van die kontemporêre teologiese diskoers se hooftake sou wees om gevoed te word deur die Goddelike *caritas* in die *maak* van Teologie – Teologie dan juis as 'n “kulinêre” kuns en dat hierdie kuns kan dien as alimentasie vir ander (2009:loc. 140).

Saam met Bochner (2012) het ek die behoefte dat hierdie navorsingstekst iets vir ander sal *beteken*.

#### **1.4 Die gaste by die maal**

Ek stem met Hanby (2013:1) saam dat “... every writer or rhetorician creates of constructs his own audience in the very act of writing or speaking.”

In die konteks van sy refleksie oor morele denke gaan O'Donovan (2013:loc. 1102) verder: “Our most secret deliberations, our most independent conclusions, are directed towards a community of understanding.” Ons dink as't ware, volgens O'Donovan, asof ons die goedkeuring van 'n (onsigbare) oordeelkundige gehoor wil verkry. In hierdie geval word my denke in die lig gestel en dit is ook 'n poging om goedkeuring te verkry van verskeie mense.



Daarom reflekteer ek graag oor vir wie hierdie maaltyd of alimentêre Teologie voorberei en voorgesit word. Saam met Montoya (2009:8) wil ek graag die lesers van hierdie projek sien as **tafelgenote**.

Montoya sien homself as 'n kok *saam met ander kokke*, en vir hom beteken dit as 'n teoloog saam met ander teoloë binne sy tradisie en ander tradisies. Sy doel daarmee is dat hulle deur sy eie alimentêre Teologie geïnspireer sal word om ander alimentêre Teologie voor te berei. Ek wil in hierdie projek ook by Montoya aansluit deur hierdie projek te sien as 'n maaltyd wat voorberei word saam met, en vir mede-teoloë, veral in die teologiese gemeenskap van die NG Kerk en die breër wetenskaplike gemeenskap.

Hy sien homself ook as 'n **kok** wat sy Teologie voorberei vir die lesers van sy boek, of hulle binne die Rooms-Katolieke tradisie is of nie. Ek sien hierdie metafoor toe deurdat ek hoop dat hierdie navorsingsprojek van waarde kan wees vir wie dit ook al lees, hopelik nie net professionele teoloë nie, maar alle mense wat na betekenis in hul lewe soek.

Laastens sien Montoya homself ook as 'n **gasheer** wat sy gaste onthaal. Vir hom verwys dit veral na sy rol as 'n Dominikaanse broeder wat die maal deel met wie ook al dit saam met hom geniet in 'n tipe eucharistiese gemeenskap, waar sy rol verander van 'n student of leermeester na een van 'n broer wat aan dieselfde tafel eet. Ek resoneer sterk met Montoya se aspirasie vir die Teologie: "...it is my hope and desire to consistently envision the process of doing theology as a breaking of bread together, as an interdisciplinary discourse that brings about nourishment" (2009:8). Die gees en die aanpak van hierdie navorsingsprojek is een van gemeenskap en selfs tafelgemeenskap.

## 1.5 Oogmerke van die navorsingsmaal

Soos wat ek later daarvoor sal reflekteer is hierdie navorsing 'n persoonlike soeke na betekenis, deur te reflekteer oor my eie praktyk en die teologiese oortuigings wat daarheen lei, maar ook daaruit voortspruit.

Ek wil ook met hierdie navorsing 'n bydrae lewer tot 'n ryker beskrywing van die *motivering* om die Eucharistie as 'n integrale deel van die erediens binne die NG Kerk te vier.

### 1.5.1 Om te praat oor praat

In hierdie soeke wil ek egter ook reflekteer oor die diskoers van die soeke na betekenis. Volgens Adams (2011:232) is: "Discourse... talk about talk, a special kind of conversation; and its character matters." Hoe die gesprek gevoer gaan word, is 'n gesprek wat *voor die gesprek* gevoer moet word. Adams gebruik die metafoer van 'n komitee wat oor iets moet besluit. Eers moet daar gevra word wie die komitee mag bywoon, hoe besluite gemaak gaan word, ensovoorts, en hierdie tipe besluite het onlosmaaklik te make met mag. Hierdie besluite *moet* egter gemaak word; die vraag is net of dit meer in die geheim gemaak word (meer implisiet), of meer openlik. Maar as dit waar is dat elke gesprek 'n voorafgaande gesprek nodig het wat die aard en die perke van die gesprek vasstel, dan sal daar in oneindige regressie plaasvind, en sal daar nooit gesprekke plaasvind nie. Vir Adams (2011:232) is dit so dat "Discourse, talk about talk, is riskier and more dangerous than the conversation it makes possible" (my klem).

Ek betree juis hierdie *gevaarlike* terrein van die "gesprek oor gesprek" omdat ek glo dat dit belangrik is om ook die aard van die beperkinge van die wetenskaplike diskoers te bepaal, en ek wy 'n groot deel van hierdie navorsing aan die *gesprek oor die gesprek*. Ek sou egter nie die skeidslyn tussen *gesprek oor die gesprek* en die gesprek as sodanig te sterk wil trek nie – ek het gevind dat om 'n

gesprek oor die gesprek ook *as* die gesprek te voer nie slegs 'n oneindige regressie hoef te wees nie, maar kan deel in die verlange na die oneindige.

Daarom wil ek ook graag met hierdie navorsing 'n bydrae maak ten opsigte van die manier waarop Praktiese Teologie geïmplementeer *kan* word binne 'n interdisiplinêre gesprek.

As deel van hierdie refleksies wil ek ook met hierdie navorsing 'n pleidooi lewer dat die Praktiese Teologie die metafisika met erns bejeën.

### **1.5.2 Kos is op die tafel!**

Die spesifieke bydrae wat ek graag wil maak is om die *motivering* vir die ideaal weeklikse viering van die nagmaal binne die NG Kerk weer op te neem, maar om dit nie in die eerste plek vanuit die liturgie geskiedenis, die gereformeerde tradisie, of die Skriftradisies te motiveer nie, maar om die weeklikse viering van die nagmaal te plaas binne die konteks van die uitdaging van die liturgie, waar die oortuiging deur Barnard & Wepener (2012:3) gestel word: "...that worship in the context of post-apartheid South Africa should aim at *human flourishing*". Verder wil ek die weeklikse viering van die Eucharistie motiveer, of dan ten minste reflekteer op my begeerte, vanuit 'n meer persoonlike filosofies-teologiese perspektief, waar my begeerte en aannames wel 'n belangrike rol speel.

### **1.5.3 Om beter te kan verstaan**

Om nader te beskryf wat ek met persoonlike filosofiese perspektief bedoel, kan dit help om oor die verskil tussen "verstaan" en "verduidelik" te reflekteer soos na aanleiding van Dilthey se teorie van "Verstehen."

Volgens Scruton (2014:32) se verstaan van Dilthey se konsep, beskou rasionele agente die wêreld op twee kontrasterende wyses – aan die een kant as iets wat

verduidelik moet word, voorspel moet word, en onder universele wette gebring moet word; en aan die ander kant as 'n geleentheid vir denke, aksie en emosie. Wanneer mens op laasgenoemde wyse na die wêreld kyk, sê Scruton:

... as an object of our attitudes, emotions, and choices, we understand it through the conceptions that we use of each other, when engaged in justifying and influencing our conduct. *We look for reasons for action, meanings, and appropriate occasions of feeling.* (2014:32)

Dit is presies waarom hierdie navorsing gaan. Ek is aan die soek vir redes vir my praktyk, en ek wil dit graag regverdig. Ek is op soek na die betekenis van die praktyk. Vir die benadering van hierdie studie, is dié stelling van Scruton (2014:32) krities: “We are not explaining the world in terms of physical causes, but *interpreting* it as an object of our personal responses. Our explanations seek the reason rather than the cause; and our descriptions are also invocations and modes of address.”

Ek situeer hierdie studie binne die raamwerk wat Scruton hierbo as “verstaan” beskryf. Ek probeer op 'n rasonale en wetenskaplike wyse redes gee oor *hoekom* ek vind dat die weeklikse viering van die nagmaal sentraal is tot die volheid van die lewe. Ek poog nie om te *voorspel* dat die weeklikse viering van die Eucharistie 'n betroubare “intervensie” is om die volheid van die lewe in 'n statisties merkbare gevalle te bevorder nie. Ek probeer dit ook nie “bewys” deur hierdie navorsing nie.

Alhoewel ek nie besig is om 'n bewys aan te voer nie, wil ek tog poog om oortuigende redes te gee hoekom die viering van die Eucharistie vir my sentraal is, en binne 'n interpersoonlike ruimte wil ek ook die uitnodiging rig om die redes wat ek gee ook met erns te bejeën. In die taal van Van Huyssteen (1999:128) wil ek die uitdaging aanvaar “...to sound rational judgment giving

good reasons for hanging on to certain beliefs, good reasons for making certain theoretical and moral choices, and good reasons for acting in certain ways.”

Scruton (2014:33) stel dit vir my uiters treffend:

*Verstehen* should not be seen simply as an alternative way of conceptualizing the world – though it is that. *It is a way of conceptualizing the world that emerges from our interpersonal dialogue* (my klem). It is when addressing you as an I like me that I describe the world in terms of the useful, the beautiful, and the good, that I deck out the deliverances of the senses in emotional colors, that I draw your attention to things under such descriptions as graceful, delicate, tragic and serene. In science we describe the world to others; in *Verstehen* we describe the world *for* others, and mold it according to the demands of the I-You encounter, on which our personal lives depend.

Alhoewel daar gepleit word die studie van die liturgie op ’n radikale a-sentriese wyse plaasvind, en dat die plaas van een liturgiese vorm aan die sentrum waaruit ander liturgiese vorme beoordeel word nie meer aan te bevole is nie (Barnard & Post 2008:8), werk ek tog met die aanname dat binne die kontingente konteks waarin ek myself bevind, naamlik die liturgiese tradisie van die NG Kerk, die vorm van die liturgie waarvan die Eucharistie ’n integrale deel is ’n *meer ideale vorm* is as die vorm waar dit op ’n insidentele wyse deel vorm van die liturgie. Na aanleiding van Scruton se onderskeid tussen “verstaan” en “verduidelik” hierbo, is dit my oogmerk om tot ’n groter *Verstehen* van hierdie oortuiging te kom, en ek wil graag hierdie reis ook deel. Ek wil die vraag “hoekom?” op ’n interpersoonlike en transversale wyse antwoord.

## 1.6 Die spyskaart vir die maaltyd

Die doel van hierdie eerste paragrawe is om soos 'n hoofkelner by 'n restaurant te probeer aandui wat op die klante aan tafel wag.

Om te begin om mens se resepte te verduidelik voor mens met die maaltyd begin mag dalk jou tafelenote se eetlus demp, en daarom sou dit dalk nie slegte raad wees om die Britse weg te volg wat Rowan Williams (Williams 2000:xii) bely nie: "British theologians are a good deal more inclined to begin haphazardly and let the methodology look after itself." Of dan in die metafoor van die kookkuns gestel: mens kan so behep raak met die korrektheid van die resepte dat mens nie by die kombuis uitkom om voedsame Teologie te maak nie.

Aan die ander kant, juis omdat hierdie maaltyd binne 'n sekere konteks geskep word, naamlik die navorsingsgemeenskap, sou dit nie noodwendig raadsaam wees om geheel en al op 'n lukrake wyse te begin en die metodologie na sigself te laat omsien nie. Daarom dan 'n refleksie aan die begin oor die resepte, oftewel, metodologie van hierdie studie. Maar die "resepte-matigheid" van metodologie moet ook sterk gekwalifiseer word: 'n resepte kan nuttig wees, maar hoef nie noodwendig slaafs nagevolg te word nie. In 'n verdere kwalifikasie van "metodologie" en om die metafore so ietwat te meng, voer Stiver (2003:171) aan:

... postmodernity implies that we should not stress navigation as much as the journey itself... The purpose of methodology in a postmodern context, therefore, is to be not so much a blueprint to be slavishly followed as a map to be consulted only periodically. As one sets out, in fact, the map may hardly be needed at all. At other times, it pays to stop and linger on the details of the map.

In hierdie navorsing is dit beslis waar, ek gebruik 'n resepte om min of meer vir my rigting te gee, maar ek volg dit beslis nie slaafs na nie!

Om met die voorbereiding van die navorsingsmaaltyd te begin en te struktureer, het ek 'n programmatiese aanhaling van meester teoloog-kok Wentzel van Huyssteen (2006:4) as “resep” gebruik:

... contemporary forms of postfoundationalist **epistemology** have convincingly shown that it has become impossible, and certainly implausible, even to talk about ‘theology and science’ in any generic, abstract, or a-contextual sense. This increasing awareness of the **radical social and historical contextually** of all our rational reflection should make it abundantly clear that in interdisciplinary dialogue the rather vague terms ‘theology and science’ should be replaced by a focus on **specific theologians** who are trying to do **very specific kinds of theologies** and are attempting to enter into **interdisciplinary dialogue** with very **specific scientists**, working within specified sciences on **clearly defined, shared problems**” (my klem).

Hierdie programmatiese aanhaling gee vir my die struktuur vir die “gange” van hierdie maaltyd. Hoewel ek begin het met die resep van Van Huyssteen, het ek in die voorbereiding van die maaltyd my eie aanpassings gemaak soos wat die maaltyd verloop het.

Ek begin in Hoofstuk 2 om myself in terme van my **historiese kontekstualiteit** te situeer. Hier probeer ek die konkrete aksieveld van die navorsing skets, maar ek reflekteer ook voorlopig oor die problematiek om myself binne die navorsingsterrein te posisioneer en die navorsingsterrein te beskryf.

In Hoofstuk 3 begin ek ook hierdie kontoere van die **navorsingsprobleem** aan die orde stel.

In Hoofstuk 4 reflekteer ek oor die **spesifieke teoloog** wat hierdie navorsing onderneem. Hier reflekteer ek oor myself as 'n *Praktiese Teoloog*, en my posisionering ten opsigte van Praktiese Teologie.

In Hoofstuk 5 maak ek enkele notas oor die **epistemologie** en (baie belangrik) die **ontologie** wat hierdie studie informeer en wat uit hierdie studie ontwikkel is.

In Hoofstuk 6 en 7 reflekteer ek op 'n **spesifieke teologie** van die volheid van die lewe.

Na aanleiding van hierdie posisionering reflekteer ek in Hoofstuk 8 ook oor hoe ek die aard van **interdissiplinêre gesprek** sien en die rol wat Praktiese Teologie in hierdie gesprek speel.

In Hoofstuk 9 tree ek in gesprek met 'n **spesifieke wetenskaplikes** om die gesprek oor die soeke na die volheid van die lewe in die Eucharistie te verryk.

In Hoofstuk 10 reflekteer ons oor 'n koppie koffie oor die maaltyd en moontlike verdere disse wat beplan kan word.

Om van "gange" te praat is ook om te veel te sê. Hierdie maaltyd neem eerder die vorm aan van 'n Sweedse smorgasbord-maaltyd. Hier is nie noodwendig 'n baie duidelike verloop van verskillende gange soos byvoorbeeld 'n voorgereg (epistemologiese vertrekpunte), hoofgereg (empiriese navorsing) en nagereg (refleksie en gevolgtrekkings) nie. Wat hier aangebied word is 'n verskeidenheid van klein disse in verskillende bordjies wat almal op die tafel uitgesit word. "Empiriese" beskrywing, metodologiese refleksie en epistemologiese notas word nie eng van mekaar geskei nie. Hier sluit ek nou aan by Patton et al. (2000:13-16) wat Praktiese Teologie as 'n dissipline beskryf as "Unsystematic".

Ek besef hierdie metafoor het ook sy beperkings, want natuurlik is dit so dat die leser "gedwing" word om die disse te eet in die volgorde waarin ek dit voorsit.



Dit is my hoop dat die disse soos wat dit op mekaar volg komplementêrend tot mekaar en uiteindelik bevredigend sal wees.

In hierdie eerste paar paragrawe het ek gepoog om die tafel te dek vir die navorsingsmaal wat volg.

In die volgende gang wil ek 'n rowwe skets gee van die maaltyd waaroor alles gaan.

## Hoofstuk 2

# Om met die deur in die huis te val – Radikale, Sosiale en Historiese Kontekstualiteit

### 2.1 Om in die middel te begin

Waar kan mens begin om hierdie verhaal te vertel?

Dis feitlik onmoontlik om by die “begin te begin”. Saam met Rowan Williams (2000:xii) neem ek aan: “The theologian is always beginning in the middle of things. There is a practice of common life and language already there, a practice that defines a specific shared way of interpreting human life as lived in relation to God.”

Ek poog om in hierdie gang van die maaltyd “in die middel” te begin.

Hierdie maaltyd word in hierdie marginale Engelse diens elke week gevier waar daar ’n diens is. My begeerte was dat ons gemeente in die rigting van ’n weeklikse viering van die nagmaal beweeg. My begeerte is dat die NG Kerk as gemeenskap hierdie maaltyd weekliks sal vier.

Ek is absoluut verbind aan hierdie begeerte en oortuiging, ten spyte van die feit dat ek min mense nog hiervan kon oortuig. Hoe het dit gebeur? Hoekom voel ek so sterk hieroor? Kan dit wees dat die volheid van die lewe in die viering van hierdie maaltyd opgesluit lê? Oor hierdie verhaal in die middel van dinge en die vrae wat dit ontlok en verhaale wat dit omring wil ek in hierdie navorsingsprojek reflekteer. Hierdie verhaal omring tans my tans lewe en definieer my soeke. Ek wil jou uitnooi om aan tafel te sit en saam met my hieroor te dink en te herkou.

### 2.2 Om te beskryf

Om aan te sluit by die beskrywing van die aksie is vir my nie 'n eenvoudige taak nie – ek beleef 'n spanning om bloot net te begin beskryf, maar ek bly akuut bewus van die feit dat die aksieveld waarvan ek deel is gepaard gaan met eindelose ontologiese en epistemologiese kompleksiteite.

In die beskrywing van die aksieveld van die navorsing hou ek 'n paar merkers van Graham Ward in gedagte:

In sy boek *Cities of God* (Ward 2000) sit hy wat hy noem 'n analogiese wêreldbeeld uiteen, wat baie nou aansluit by die sakramentele ontologie waarbinne ek myself later wil posisioneer, en in sy boek sluit hy ook baie nou aan by sosiale en kulturele antropoloë soos onder andere Mary Douglas en Victor Turner wat 'n groot invloed op die dissipline van die Praktiese Teologie en veral die liturgiese studies uitgeoefen het. In die ondersoek van kulturele metafore, volgens Ward, moet 'n teologiese metode in die reine kom oor hoe te werk gegaan kan word binne so 'n verwysingsraamwerk. Ek aanvaar in my beskrywing ses merkers wat Ward (2000:17-20) uiteensit as uitgangspunte vir my eie werk.

**Daar word aanvaar dat daar geen onmiddellike kennis van die brute data of dit wat gegee is moontlik is nie.** Al ons kennis word gemedieer deur die kulturele en linguïstiese kodes waarbinne ons onself bevind. Daar is nie 'n "Godperspektief" op die data of verhale wat deur die navorsing versamel word nie. Alhoewel daar volgens Ward noodgedwonge oordele oor ons ervarings gemaak moet word en ons ervaring geïnterpreteer moet word, is ons ervaring altyd in die Gadameerse sin "bevooroordeel". Daar is geen objektiewe standaard waarvolgens verhale beoordeel kan word nie. Ward wys daarop dat Geertz aanvoer dat alhoewel daar 'n aandrang op verifikasie mag wees, daar nie verifikasie moontlik is vir antropologiese narratiewe nie. Al wat hy kan bied is 'n beskrywing en die waarde van die beskrywing lê in die rykheid ("thickness") van die beskrywing.

Vir hierdie studie beteken dit dat die beskrywings wat ek hier gee nie beoordeel kan word in terme van hul waaragtigheid of hul ooreenstemming met die objektiewe feite nie. Ek kan wel poog om die beskrywing so “ryk” as moontlik te maak.

**Hierdie benadering hoef nie in 'n hiper-subjektivistiese perspektiwisme, of linguistiese idealisme te verval nie.** Ward noem nie die "beskermingsmeganismes" teen hierdie verval sosiale konstruksionisme nie, maar wat hy noem val myns insiens mooi saam met 'n sosiaal konstruksionistiese benadering.

Volgens Ward weêrlê hierdie posisie enige begroning in die Cartesiaanse ego wat die waarheid in sigself begrond. In hierdie verband haal hy vir Foucault aan: “...knowledge is not governed by 'a theory of the knowing subject, but rather (by) a theory of discursive practice” (1970:xiv). Die subjek word gedestabiliseer omdat die subjek nie onmiddellike toegang tot die subjek se eie bewussyn het nie, soos reeds ook aangetoon in die sogenaamde interne transendensie vroeër in hierdie hoofstuk. Geen suiwer fenomenologiese benadering waar die subjek die oorsprong van die betekenis is, is dus moontlik nie. Die subjek is ook in proses, omdat die tyd en die ruimte waarin die subjek geposisioneer word konstant aan die verander is. Hierdie destabilisering beleef ek akuit in die proses van die navorsing. In die verloop van die navorsing het onder andere die deelnemers aan die erediens, die erediens tyd en die erediensruimte verander. Ek as navorser is ook nie onaangeraak nie. Om die aksierrein van hierdie navorsing te probeer beskryf, is soos Karl Barth oor die Teologie gesê het: om 'n voël in vlug te probeer skets (Dorrien 2012:465), alles kan nie die heelyd in fokus wees nie. Om dit nog verder te voer: ek as navorser is ook aan die beweeg en ek *is* in 'n sekere sin daardie voël, wat dit nog meer kompliseer.

Derdens word die subjek in verhouding met ander subjekte gekonstitueer in die subjek se selfbeskouing en identiteit. **Daar is binne hierdie benadering 'n sterk sin vir intersubjektiviteit. Kennis word nie deur die individu besit nie.** "It cannot be because the language framing and producing that knowledge is shared with so many other individuals. There is no private language. What I know I already share." Hierdie benadering resoneer sterk met die Postfundamentele erkenning: "... also our theological presuppositions are already influenced by the scientific culture of our times" (Van Huyssteen 2006:18).

**Mens het egter nie hier te make met 'n linguistiese idealisme nie.** Daar is nie 'n ontkenning van die gegewe, of 'n materiële wêreld wat bewoon word nie. Dit gaan net daaroor dat ons verstaan en verduidelikings van die werklikheid voorafgegaan word deur waar ons onself kultureel bevind en die simboliese hulpbronne wat tot ons beskikking is vir denke en kommunikasie. Ons neem nie bloot waar met ons sintuie nie: "We see and hear 'as', we do not simply see and hear." Volgens Ward maak mens sin, in die sterk sin van "maak". Daar is 'n kontinuum tussen die teoretici in terme van waarvan hulle die graad van die "konstruksie" van die werklikheid konstrueer. Aan die een kant is daar die benadering van Foucault wat sou wou aanvoer, aldus Ward, dat wat "daarbuite" eenvoudig in fluksie is, en gevorm word deur verskeie vorme van mag en produksie. Vir denkers soos Charles Taylor is daar egter beperkinge aan ons diskoerse en wat daardie diskoerse produseer, en daardie grense is fisies van aard ("*... a matter of matter itself*"). (Ward 2000:18)

Volgens Ward (2000:18) beteken dit nie dat ons verstaan van die werklikheid geslote is nie. Ons het die vermoë om nuwe verbintenisse te maak. Maar "...what we come to know will always be part of the trajectory of what we once knew. The chain of signifiers admits no breakage or rupture".

Met hierdie mediasie van berekenare waarin daar geen breuk bestaan nie, **is daar dus geen maklike breuk tussen beskrywing en interpretasie nie.** Elke

beskrywing van 'n handeling is reeds 'n interpretasie. Daar is geen manier waar daar buite die hermeneutiese sirkel geklim kan word nie. As voorgenoemde waar is, dan het dit vêrreikende gevolge van navorsing. Mens het hier noodwendig te make met sekere paradoksie en sirkelredenasies. Ward noem die voorbeeld van kulturele antropoloog, Clifford Geertz, wat 'n haan geveg beskryf en oënskynlik na die betekenis van die gebeurtenis beweeg (in Geertz se beskrywing word die haan geveg 'n spieëlbeeld van die Balinese kultuur waarin dit plaasvind). Met so 'n ryk ("thick") beskrywing word die plaaslike en mikroskopiese ernstig bejeën, en tog wil Geertz meer algemene afleidings maak. Ward sal egter wil aanvoer dat daar juis ook by Geertz 'n sekere sirkelagtigheid ter sprake is in sy metodologie: "...Geertz reveals the manifold and complicit layers of social semiotics that he assumes to be there to start with. His model of culture is *both the lens through which he views the particular situation and the object he finds presented for his view*" (my klem). Ward (2000:19)

Vir my is die punt wat Ward maak krities belangrik vir die benadering van hierdie studie. Die plaaslike Eucharistiese praktyk waarin ek deel is beide die lens *en* die objek – metodologie *en* onderwerp – van die studie. Ek neem ook 'n magdom van semiotiese lae en netwerk van betekenis aan met my benadering tot die studie en ek verwag reeds om die "volheid van die lewe" in die praktyk van die Eucharistie te vind. Dit beteken nie dat hierdie beskrywing en interpretasie van 'n praktyk geen wetenskaplike waarde het nie. Ward haal vir Geertz aan waar hy aanvoer "cultural analysis is intrinsically incomplete" en daarom noodwendig betwisbaar, maar dat die een beskrywende analise op die ander bou.

Omdat daar nie 'n waterdigte skeidslyn tussen beskrywing en interpretasie getrek kan word nie, kan daar geen finale oordeel gevel word nie. Vir my is dit uiters insiggewend dat Ward na hierdie beskrywings verwys as "acts of persuasion". (Ward 2000:19) Hier het ons te make met narratiewe wat nuttig kan

wees vir die skep van ander interpretasies – die beskrywing wat gemaak word is 'n *retoriese strategie* (my klem). Die waarde van hierdie beskrywings lê in die mate waarin die beskrywings dit moontlik maak dat ander verskillende interpretasies daaruit kan voortvloei.

**Ook in hierdie studie dus is ek nie net bevooroordeel oor wat my interpretasie en my beskrywing sal wees nie; ek beskryf en interpreteer op so 'n wyse dat ek kan oortuig.** Nie net is ek vooropgestel om die volheid van die lewe in die Eucharistie te vind nie, ek wil ook ander oortuig hiervan.

In die lig van die poging om te beskryf, maar ook om te oortuig, is dit amper voor die hand liggend dat dit ook in my geval sal waar wees: “The fact the I chose *this* metaphor rather than that to be examined, that I regard this resource rather than that resource to develop my thinking, that I value this in this way rather than that way is part of a cultural matrix that is producing this work to produce something about the matrix itself.” Soos Ward (2009:15) dit in een van sy latere werke stel: “What superior perspective do I believe I have achieved through my research, such that my argument should change the way things are by making an original contribution?” Ek onderneem hierdie navorsing om 'n oorspronklike bydrae tot kennis te maak, maar dit is nie vir my 'n doel op sigself nie. Ek sal graag deur hierdie navorsing 'n bydrae wil lewer sodat dinge verander sal word.

Om handeling te beskryf en te benoem is reeds om die aksie te evalueer, want volgens Ward is om die aksie te benoem, reeds om betekenis aan die aksie toe te vertrou, en om betekenis te gee is reeds om 'n oordeel te maak in terme van finale *telos* van die aksie.

Hier kom die sosiaal konstruksionisties perspektief ter sprake, maar word ook benader vanuit die epistemologie en ontologie van partisipasie (waaroor ek later sal reflekteer). As aksies benoem word en daarmee saam ook geëvalueer word,

dan is dit nie 'n geval van nominalisme waar daar geen deelnemende verband tussen die benoeming van die aksie en die wese van die aksie self is nie. Vir Ward (2009:193) gaan dit spesifiek hier oor die Christen wat optree, en vir hom vind die benoeming en evaluasie van handeling in verhouding met die evaluasie en benoeming van God plaas. En hoewel Augustinus sê (soos aangehaal deur Ward) "Ignorance is unavoidable – and yet the exigencies of human society make judgment also unavoidable" bestaan daar tog deelname aan die handeling van God.

Dit beteken nie dat ons nie foute kan maak of verkeerd benoem nie, maar om op so 'n analoë manier te dink en te benoem is na aanleiding van hoe Ward vir Gregorius van Nyssa lees, onlosmaaklik deel van 'n analoë manier van leef: "That is, the naming and judging are part of a practice of ascent, part of the technologies (in the Greek sense of *teucho*, 'make, construct') of discipleship." Ward (2009:193-194)

### 2.3 Teologie van en oor die Eucharistie

'n Ander kompleksiteit waarmee ek moet rekening hou as ek 'n nagmaal (Eucharistie-gebeure) probeer beskryf is die onderskeid wat Moore-Keish (2008) maak tussen Teologie *oor* en Teologie *van* die nagmaal.

Die Teologie *oor* die nagmaal is die Teologie wat "formele" teologiese uitsprake oor die nagmaal soos dit byvoorbeeld in die belydenisskrifte vervat word, maak. Hier is daar 'n groot klem op die regte leer oor die sakramente, maar daar word nie veel aandag aan die Eucharistiese praktyk gegee nie. Die Teologie *van* die nagmaal is die Teologie wat ontwikkel uit die konkrete viering van die ritueel. As Moore-Keish verduidelik wat sy met die Teologie *van* die nagmaal probeer weergee, dan gee sy 'n beskrywing van 'n nagmaalgeleentheid. Sy skryf byvoorbeeld



An outside observer would notice these and many other details. Someone overhearing the thoughts of those present at this Lord's Supper would doubtless come away with a confused mass of reflections, but a few themes would emerge repeatedly: in this meal we remember the sacrifice of Jesus Christ; this bread and juice somehow unite us to Jesus Christ; Jesus Christ is the bread of life who sustains us. All of these details, those gleaned from the outside observer as well as those gathered by the overhearing observer, make up a theology – not a theology as neat and formal as Westminster, but a theology all the same. We might call this theology *of* or emergent in the Eucharist (2008:loc. 141) (oorspronklike klem).

Vir Moore-Keish (2008:loc. 152) lê die gereformeerde tradisie die klem op die Teologie *oor* die nagmaal en dat die doel van die viering van die nagmaal die uitdrukking of uitvoering van die regte leer oor die nagmaal moet wees. Dit strook volgens haar met die hervormers se siening oor die liturgie oor die algemeen. Sy haal vir historikus Howard Hageman aan: “Above all (the reformers) wanted their liturgy to be an adequate and accurate expression of their theology...” (oorspronklike klem). Daar sou in hierdie opvatting 'n analoë verband tussen die Praktiese Teologie en die ander teologiese dissiplines getrek kon word. Die doel van die Praktiese Teologie (so sou die opvatting kon wees) is om die teologie van die bybelse en dogmatiese dissiplines “toe te pas.”

Hierdie benadering ten opsigte van die nagmaal is egter vir Moore-Keith gebrekkig om twee redes:

Die eerste is dat as die viering van die nagmaal bloot 'n uitvoering van 'n eksterne geformuleerde teologiese tema is, dit die waarde van rituele aksie as onbelangrik afmaak/bagatelliseer. Rituele voer nie net vorige oortuigings en geloof uit nie, maar dit vorm ook geloof en oortuigings (Moore-Keish 2008: loc. 157). Die tweede probleem met hierdie benadering is dat dit kan lei tot 'n oorbeklemtoning (verafgoding is haar woord) van die rede: “When ‘doctrine’ itself is construed narrowly as the propositional statement of truth claims, and

when such doctrine is then judged to be prior to liturgical action, there is a dangerous exaltation of reason over liturgical practice.” (Moore-Keish 2008: loc. 164) Die gevolg is dat die effektiwiteit van die sakrament afhanklik gestel word aan die menslike verstaan van die sakrament.

Hoewel daar tallose teologieë oor die nagmaal geskryf is, wil hierdie navorsing nie in die eerste plek 'n bydrae tot hierdie literatuur maak nie; hier gaan dit eerder oor 'n Teologie *van* – en selfs *deur* – die nagmaal wat ontwikkel word.

Die Teologie *van* en die Teologie *oor* 'n ritueel kan egter moeilik van mekaar geskei word. Ek wil tog die klem op die Teologie *van* die nagmaal laat val, met in ag genome dat die Teologie oor die nagmaal ingebed is in die *van*. Soms is dit so dat mens na die tyd die betekenis probeer vind en formuleer in wat mens reeds doen, en ander kere probeer mens weer uitdrukking gee aan die Teologie *oor* die nagmaal.

Om op 'n ad hoc-wyse reg te probeer laat geskied aan hierdie kreatiewe spanning verwys ek na 'n teologiese rasionaal vir die beskrywing, of 'n teologiese ontdekking wat ek gemaak het.

#### **2.4 'n Onderhoud met myself**

Om hierdie reflekerende gesprek tussen die praktyk, teorie en die verrassende konkrete te fasiliteer, gebruik ek graag Paul Galbreath se boek, *Leading from the table* (Galbreath 2008). Ek vind hom 'n goeie gespreksgenoot; onder andere sê liturgiese teoloog, Don Salliers, in sy inleiding tot die boek dat Galbreath se tese is dat om te leer om te bid by die nagmaalstafel ook is *hoe ons leer om te leef* (2008:xiii). Sy uitgangspunt strook dus met die uitgangspunt van hierdie navorsingsprojek, naamlik dat daar 'n verband bestaan tussen die weeklikse viering van die nagmaal en die volheid van die lewe.

Die boek is ook gerig op diegene wat as liturje optree, sowel as diegene wat die eredienste bywoon; dit beoog ook om gemeentelike studie en gesprek te fasiliteer. Aan die einde van elke hoofstuk van die boek is daar dan vrae vir gesprek. In die gees daarvan dat ek reeds probeer aantoon het dat daar in die posisionering wat ek aanneem, geen waterdigte skeiding tussen beskrywing en interpretasie kan wees nie, is die vrae ook nie “neutraal” van aard nie.

Ek gebruik Galbreath dan hier as ’n gespreksgenoot om my in die posisie te plaas om aan die een kant ’n ryk beskrywing te gee van die praktyk, maar ook om met ’n binnestaandersperspektief vrylik oor my eie belewenis en betekenis van die praktyk te kan reflekteer.

Ek stel nie al die vrae wat Galbreath stel aan die orde nie, maar gaan eerder selektief daarmee te werk. Die vrae word telkens in vetdruk verbatim aangehaal en daarna volg my antwoorde.

Net soos wat hierdie interpretatiewe beskrywing (die Teologie van die nagmaal) beperk is, moet ek ook op ’n beperkte wyse omgaan met die Teologie *oor* die nagmaal. Hierdie interpretatiewe-beskrywende taak is ’n uiters kontingente oefening met verskillende lae en dimensies.

*What is your meal pattern? When do you celebrate the sacrament and how often?*  
(Galbreath 2008:loc. 605).

Ek reflekteer graag oor na wie die “your” moontlik kan verwys. Tans is ek ’n leraar met die rol van vreemdelingbediening en bediening aan studente aan die Tshwane Universiteit vir Tegnologie (TUT). As proponent het ek eers studente vir twee jaar by die Pretoria Tegnikon bedien, en het daarna as studenteleraar by Riviera-gemeente die studentebediening by die TUT oorgeneem. Die NG Gemeente Riviera-Jakaranda hou gedurende skoolkwartale vier eredienste . Daar

word ook 'n Engelse diens om 10:30 op 'n Sondagoggend gehou. Ek is hoofsaaklik verantwoordelik vir daardie diens.

As dit enigsins moontlik is (as 'n geordende leraar die diens kan lei) word die Eucharistie weekliks gevier.

As daar onder die *patroon* van die erediens die algemene verloop en vorm bedoel word, dan word daar in hierdie erediens bewustelik aangesluit by wat "Ordo" beteken (Duba 2005): "...worship must be shaped by a full-orbed understanding of the ordo, beginning with the bath, the word, the meal, the personal appropriation, and the sending out into the world." Hierdie patroon het ook neerslag gevind in die Handleiding vir die Erediens, wat beskryf word as die aanloop of toetrede, die woord diens, die tafel diens, en die afloop, of uitsending.

Mens sou hierdie erediens se benadering nog nader kon tipeer as 'n poging om uitdrukking te gee aan wat die erediens handleiding (Clasen 2008:101) 'n "Oudkerklike Liturgie vir die Nagmaal" noem, en die verloop van die verskillende liturgiese "elemente" of rubrieke verloop feitlik sonder afwyking volgens die voorstel (2008:101-107).

Hierdie orde word op 'n baie eenvoudige manier beliggaam:

As mens 'n beginpunt vir die diens probeer aandui, dan sou dit kon wees waar ek so 10:00 in die oggend op kampus 'n paar studente met 'n Uber-taxi gaan oplaai om die diens by Riviera-Jakaranda se kerkgebou by te woon. Daar is die afgelope tyd nie baie studente nie. By die kerkgebou is daar 'n gesin van 'n ma met haar twee kinders, 'n paartjie en 'n mediese student wat reeds vir ons wag.

Terwyl ons die kerk betree word daar spontaan 'n lied deur een van die studente gelei. Die sang is ongeleed.

Ek onthou dat ek aan die begin van my bediening na Dr André Bartlett gegaan het om raad oor die liturgie in te win. Een van die voorstelle wat hy gemaak het, is dat mens die diens by die doopvont begin en by die nagmaalstafel afsluit. Ek het onmiddellik met hierdie praktyk begin in al die dienste wat ek gelei het.

'n Responsoriese diensorde word gevolg waarvan die grootste gedeelte vir die meeste van die jaar dieselfde is.

Die eredienshandleiding beveel aan: "Wêreldwyd – ook in gereformeerde kringe – word daar by die Skriflesing toenemend aangesluit by die oud-kerklike gebruik om meerdere teksgedeeltes te benut en wel in die volgorde van 'n gedeelte uit die Ou Testament, 'n Psalm, 'n gedeelte uit die Nuwe Testamentiese briewe en 'n gedeelte uit een van die Evangelies. Die gebruik van 'n leesrooster, soos die Revised Common Lectionary (RCL), kan in dié verband as handige riglyn gebruik word. Indien meerdere teksgedeeltes geles word, kan dit met gebed en sang afgewissel word."

In hierdie diens word al vier skrifgedeeltes wat deur die RCL voorgestel word, hanteer. Verskillende studente lees gewoonlik die Skriflesing uit die OT en die NT. Die Psalm word antifonaal gebid, of in beryming gesing, of daar kan in die psalmlesing ook 'n musikale respons wees. Hierdie Skriflesings word van 'n kateder naby die doopvont geles. Nadat die Skriflesing klaar geles is, sing ons 'n weergawe van die Halleluja-lied in die *Sing! A new creation*-liedboek, en terwyl hierdie lied gesing word, beweeg ek op na die kansel. Ek lees die Evangelielesing terwyl die gemeente staan.

Ek gebruik hoofsaaklik een van die RCL-gedeeltes as die fokus van die prediking. Aanvanklik het ek hoofsaaklik die teksgedeelte gebruik wat deur "Woord en Fees" voorgestel is as die fokusteks, maar die afgelope twee jaar gebruik ek die teks wat bespreek word onder leiding van Dr Fanie Cronjé en Kobus Meyburgh by 'n tekslees-geleentheid by Blue Crane koffiewinkel.

Oor die aard en die homiletiese teorie van die prediking kan ek nie veel hier sê nie, behalwe dat die keuse van die RCL en die ingesteldheid van die prediking wat ek volg aansluit by die feit dat ek van die oortuiging is dat die prediking tuishoort in die Eucharistiese gebeure en dat die *telos* van die prediking ook beskryf kan word as die Volheid van die Lewe. In 'n navorsingsprojek oor die RCL het ek geskryf: “Dit is my tese dat om relevant te preek is om die intensie van God, wat geopenbaar word in Christus en van getuig word in die Skrif, deur die krag van die Gees geloof te versterk en 'n lewe in verhouding met God te bevorder. (De Bruin 2006:81).

Vir my is die preek reeds gerig op die viering van die Tafel, omdat die Tafel in die besonder hierdie lewe in God en met God bevestig en verdiep. “If the sermon can lead directly and smoothly to the Table (and if it can, then maybe it should!). the pastor can confidently proclaim God’s Word in the hope that the Spirit can so work to re-form the congregation at its deepest convictional level to live within God’s story as the body of Christ in the world” (Wright 2007:143).

“As alternatief vir die nagmaalformulier kan een van die wisselvorme van die oudkerklike *Groot Nagmaalgebed* gebruik word. Ander elemente wat 'n plek in die tafeldiensfase kan kry, is die vredesgroet, die voorbidding vir die gemeente en die wêreld, die opneem van die offergawes. Dit is gepas om die viering van die nagmaal af te sluit met een of ander vorm van lofprysing.”

Omdat ons min is, is dit vir die gemeente moontlik dat elkeen mekaar groet met 'n vredesboodskap. Dit is gewoonlik 'n vreugdevolle en gemoedelike gebeurtenis.

*Who is able to receive the elements (keep in mind age, membership, or other criteria)?*  
(Galbreath 2008:loc. 605).

Dit is 'n interessante vraag! Feitlik geen van die mense wat die Engelse eredienste bywoon is NG-lidmate nie, en baie van die mense wat die erediens bywoon, veral aan die begin van die jaar, ken ek nie. Ek probeer die uitnodiging so gasvry as moontlik rig. Op die diens van 1 Februarie 2014, die eerste diens van die jaar, het ek die uitnodiging gerig dat studente wat vir een of ander rede nie die nagmaal wil ontvang nie, wel na vore kan kom om 'n seën te ontvang.

Dit was tog vir my interessant dat twee studente wel na vore gekom het om die seën te ontvang. Nadat hulle na vore gekom het, het ek my hande op hul skouers geplaas met die klassieke trinitariese seën: "The grace of our Lord Jesus Christ, the love of God, and the fellowship of the Holy Spirit be with you."

Daar het ook 'n man gekom wat 'n broodjie geneem het en tog met mening sy hande gekruis het, en ek het die seën uitgespreek. Ek weet nie of hy nie die nagmaal wou gebruik het nie, en of hy tog ook 'n seën wou hê nie.

Op die diens van 2 November 2014 het daar 'n gesin die diens bygewoon waarvan die kinders nie gedoop is nie. Beide die kinders is doof. In hierdie diens het ek ook aangedui dat mense wat gedoop is deel kan neem aan die Eucharistie. Uit die hoek van my oog het ek gesien hoe die ouers iets vir die kinders verduidelik. Die ouers het na vore gekom om die brood en die wyn te ontvang. Ek het *sotto voce* vir die pa gesê dat die kinders na vore kon kom om die seën te ontvang. Die seun en die dogter het na vore gekom en ek het op elkeen die merk van die kruis op hul voorkoppe gemaak. Ek het met my mond en handgebare probeer sê: "Die Here is lief vir julle." Die ma se suster is ook ernstig siek en is na vore gelei. Vir haar het ek gesê, die Here is baie lief vir jou. My belewenis was dat die kommunikante wat die diens bygewoon het, positief ingestel was teenoor die gesin en die geleentheid.

Toe die gesin by die kerkgebou aankom het die seun na my aangehardloop gekom en opgespring sodat ek hom kon omhels. Hierdie oomblikke van seën

rondom die nagmaalstafel het my laat nadink oor hoe die deel van die brood en die wyn as sulks ook kan dien as 'n bevestiging en 'n seën van mense.

Soms sal ek 'n formele begrensde uitnodiging rig wat ek byvoorbeeld vind in The Calvin Institute of Christian Worship se Worship Sourcebook (Faith Alive Christian Resources 2004:309):

Congregation of Jesus Christ, the Lord has prepared his table for all who love him and trust in him alone for their salvation.

All who are truly sorry for their sins, who sincerely believe in the Lord Jesus as their Savior, and who desire to live in obedience to him as Lord are now invited to come with gladness to the table of the Lord.

The gifts of God for the people of God.

Sondag, 12 Mei 2013, het ek die volgende uitnodiging gerig:

*Come, then, for all is ready.*

*Christ was raised up, victory is won. Alleluia! Therefore let us keep the feast.  
Alleluia! (Gemeente sê hardop saam.)*

Die ingesteldheid wat ek het, is dat almal welkom is.

*What do you use for bread and fruit of the vine? What is the meaning behind the use of wine? Is grape juice different, and if so, in what way?*

Gewoonlik gebruik ek 'n Franse brood wat ek by 'n plaaslike supermark koop. Gedurende die Fraksie-gedeelte van die liturgie breek ek die hele brood, en breek dan vir elkeen 'n stuk van die brood af. Van die terugvoer was dat mense dit positief beleef om van die een brood te deel. By geleentheid het ons 'n feesgeleentheid gehad waar ons worsbroodjies geëet het.



In sy boek fokus Galbreath (2008:120) juis op die aard van die brood by die nagmaal:

- *How does it smell, taste and feel?*
- *Is it homemade by a church-member or store-bought?*
- *Do the size and texture point to the abundance of Living Bread?*
- *Is there a “demonstration loaf” that is broken and other bread that is shared?  
What does this practice suggest?*
- *Does the loaf have a cut in it to ease the tearing, or is the whole loaf torn? What does this practice symbolize?*

Ons normale praktyk oor die jare was om 'n Franse brood te gebruik, weens die “brood geur” – dit ruik anders as die blokkies afgebreekte brood wat gewoonlik in NG-eredienste gebruik word. Een van ons residensiële lidmate het al voorgestel dat ons eerder van volgraanbrood gebruik maak by die nagmaal. Sy motivering was dat die witbrood wat ons gebruik heeltemal geprosesseer is en nie voedsaam is nie.

Daar is nie 'n stukkie “demonstrasie”-brood wat eers gebreek word nie – die hele stuk word gebreek. In ons oggenddienste is daar onlangs gebruik gemaak van 'n “demonstrasie-broodjie” in die vorm van 'n broodrolletjie, terwyl die gemeente met die wit broodblokkies bedien is. Die praktyk waarmee ek bekend is, is dat daar 'n langer reghoekige “blokkie” van die brood gereserveer word vir die predikant om te breek.

Ek het nog nie bewustelik hieroor nagedink nie, maar as ek met die vraag gekonfronteer word “What does this practice suggest?”, dan maak ek die verbintenis met die kwessie van die kelkies en die beker. Ook in die geval van die wyn word daar van 'n “demonstrasie”-beker gebruik gemaak. In die gevalle wat ek in die NG-gemeentes waar ek betrokke was waargeneem het, was hierdie demonstrasie-beker gedeel met die mense wat aan die tafel was met die

bediening van die nagmaal, sowel as die demonstrasie-broodjie. In die geval van die beker word daar by die gemeente waar ek nou betrokke is, tog die opsie gegee dat diegene wat sou wou gebruik maak van die beker, dit tog sou kon doen, maar nie in die geval van die brood nie.

Ek besef dat ek nog nie iemand gevra het wat hulle beweegredes sou wees om die “beker” te gebruik nie.

My aanvanklike refleksie hieroor is dat hierdie praktyke die fokus verplaas van die fisiese aard van die brood. Die simboliek van die “een” brood” (1 Korintiërs 10:16) soos wat dit in die Engelse diens se liturgie figureer, raak dalk hier effens verlore:

*Preparing the Bread and Cup*

*[breaking the bread] The bread that we break is a sharing in the body of Christ.*

*We who are many are one body, for we all share the same loaf.*

*[pouring the cup] The cup for which we give thanks is a sharing in the blood of Christ.*

*The cup that we drink is our participation in the blood of Christ.*

My vrou kla gereeld by my dat die stukkies brood wat ek afbreek te klein is (ek is weer bekommerd dat as die stukke te groot is, mense sal sukkel om die brood te eet).

Sy neem die brood terug na haar sitplek toe en drink die wyn voor by die tafel.

Ons gebruik Multana soetwyn as wyn met druiwesap as alternatief. (Nota: Ek het as studente diaken gesien dat dit spesifiek “Multana”-wyn wat in die

nagmaal bediening gebruik is, en sedertdien is hierdie wyn vir my “gekanoniseer” as dié wyn wat met nagmaalbediening gebruik word.) Daar is drie bekers by die bediening, een bevat druiwesap, een beker is bedoel vir mense wat graag die tekens deur middel van intinksie gebruik en die ander vir mense wat ’n sluk van die beker wil neem.

Anders as by die brood, is daar nie net “een” beker nie, maar wel drie, om aan verskillende voorkeure te voorsien. Aanvanklik was daar net een beker met wyn en almal het die tekens deur middel van intinksie ontvang. Na informele gesprekke was die terugvoer veral dat daar mense is wat ongemaklik is met die praktyk van intinksie. Een lidmaat het byvoorbeeld daarna verwys dat Judas sy brood saam met Jesus in die sous gedoop het, en dit is vanweë daardie assosiasie dat hy ongemaklik daarmee is. Mettertyd is die opsie van nog ’n beker waar mense die opsie het om ’n sluk van die wyn te neem ingestel. Dan is daar ’n beker vir diegene wat nie alkohol gebruik nie. Vanuit my observasie gebruik die meeste erediensgangers die beker waaruit daar gedrink kan word. Enkele (in die laaste paar weke slegs een) persone maak gebruik van die beker met die druiwesap. Een van die leiers van die bediening kom staan gewoonlik voor saam met my en hou die beker vas waaruit mense kan drink. Die beker word aan hulle oorhandig sodat hulle self ’n sluk kan neem. (Die beker word nie deur die bedienaar tot die lippe van die kommunikant gedruk, soos wat in die Suid-Afrikaanse Anglikaanse eredienste wat ek al bygewoon het plaasvind nie.)

Die beker wat mense vir intinksie gebruik staan op die tafel.

*How does the Lord’s Supper “happen” in your church? Who prepares the elements and table, and who cleans up afterward? What do you do with the elements that have not been consumed, and what might you do with them? Who serves them to the congregation and in what fashion? How are the elements served and received: do people receive the elements in the pews, walk up to receive them, stand, kneel at an altar rail, or sit at tables*

*– or receive in some other way? Does the pastor receive the bread and cup first or last – and what does that order say? (Galbreath 2008:33)*

Die tafel word gedek en versier deur 'n span in die gemeente wat die liturgiese ruimte inrig met die kerkjaar in gedagte. Hierdie span (meesal vrouens) neem nie self aan die diens deel nie. 'n Vrou in ons gemeente wat baie betrokke is by voedselvoorsiening aan behoeftiges en diens van barmhartigheid sit elke week die nagmaalsbeker, die “skinker”, en die silwer bord waarop die brood gesit word reg in die kombuis, wat aangrensend aan die saal is waar ons die diens hou. My eie belewenis is dat Trudi dit met groot liefde doen – en die feit dat dit ook sy is wat uit dieselfde kombuis baie nou betrokke is by die gemeente se voedselvoorsiening is vir my betekenisvol.

Ek koop 'n Franse brood, gewoonlik Sondagoggend by die plaaslike supermark, en die Multana wyn en die Monis druiwesap is in die kluis. Voor die diens in die aand begin, gooi ek die druiwesap en die wyn in die bekers, plaas die brood op die bord en neem dit na die tafel toe. 'n Net word oor die brood en die wyn gegooi. Voor ek met die groot nagmaalsgebed begin haal ek self die net van die tafel af.

Na die nagmaal bedien is, plaas ek die net weer oor die brood en die wyn. Die afkondigings word gedoen, ek spreek die seën uit, en na die seën sing die gemeente 'n lied saam terwyl ek uitstap, en ek groet die mense by die deure.

Ek noem dit omdat die brood en die wyn dan op die tafel bly. En vir 'n oomblik vergeet ek van die tekens. Die koster gooi die wyn wat nie gebruik is nie terug in die wynbottel (miskien moet ek hom ook vra wat hy daarvan dink!). Die oorblywende brood gee ons gewoonlik vir die koster of een van die mense wat die diens bygewoon het. By die laaste diens wat ons gehou het, het ons die brood vir twee persone gegee wat na die tyd agter gebly het en geld gevra het. Hierdie mense het by 'n vorige week se oggend-erediens vir kos gevra. Trudi het vir

hulle blikkieskos gegee. Ek het belowe om vir hulle kos-koepons te gee. Dit was die een geleentheid waar die brood van die nagmaal gegee is vir iemand wat direkte broodgebrek lei.

Dit was tot relatief onlangs wat ek nie te krities oor hierdie saak gedink het nie. Maar dis juis in ons praktyke wat die diepste verstaan van die nagmaal lê. Watter Teologie word beliggaam waar daar nie met intensionaliteit omgegaan word met die brood en die wyn van die nagmaal nie?

Ek het al die wyn in die tuin uitgegooi. Ek het dit gedoen met wat ek gedink het 'n ingesteldheid van respek sou wees. Een Sondag het ek die oorblywende wyn en druiwesap self opgedrink. Vir my was dit 'n goeie belewenis, alhoewel ek dit nie heeltemal kan beskryf nie.

Deur hierdie konkrete vraag word ek gedwing om na te dink oor die aard van die Eucharistiese elemente. Om konkreet oor die hantering van voedsel by die nagmaalstafel te dink, laat my ook dink oor die hantering van die voedsel oor die algemeen in my lewe. Ons sal nie huiwer om brood te laat oud word en weg te gooi nie. Dit sal selde gebeur dat ons wyn sal weggooi wat ons nie in 'n aand opgedrink het nie! My aanvanklike formulering van 'n ingesteldheid rondom die hantering van die brood en wyn van die nagmaal is dat hierdie voedsel met dankbaarheid en 'n etiese verantwoordelikheid hanteer moet word, juis omdat dit voedsel is. Oor die aard van die nagmaalselemente as Voedsel sal beslis verder gereflekteer moet word.

In hierdie verband het ek die verbintenis met “left-overs” – kos wat oorgebly het – begin maak. In die konteks waarbinne ek leef is voedsel volop. Ek dink nie twee keer daaroor nie. Die brood wat ek gekoop het is eintlik vergete.

Die nabyheid van die praktiese en die metafisiese is miskien nêrens anders te bespeur as in hoe gehandel word met die brood en die wyn na die erediens verby is nie. In 'n ekumeniese gesprek is hierdie saak van geen klein belang nie.

My aanvanklike posisie rondom die elemente na die nagmaal is een van onverskilligheid en neutraliteit. Die oorskietbrood het ek op die tafel gelos en die wyn so in die glas sodat die koster en sy vrou dit na die tyd kan opruim.

Hierdie praktyk wat ek ingeneem het staan sterk in kontras met wat Kathleen Norris (Norris 1998{1-2}) beleef het in haar boek met die baie gepaste titel, *Quotidian Mysteries*:

“I gasped. ‘Look,’ I said, tugging on David’s sleeve. ‘Look at that! The priest is cleaning up! He’s doing the dishes!’ My husband-to-be shrugged; others in the pew looked at me and then at him, as if to say – Dave, your girlfriend has gone soft in the head.

But I found it remarkable – and still find it remarkable – that in that big fancy church, after all the dress-up and formalities of the wedding mass, homage was being paid to the lowly truth that we human beings must wash the dishes after we eat and drink...

Op 'n gemeenplase manier verklap ek iets deur die praktyk wat ek bedryf het. Dit is presies wat ek/ons nie gedoen het nie. Ek het nie eer bewys aan die feit dat ons as mense die “skottelgoed moet was” nie. Inteendeel, dikwels het ek die brood en die wyn net so op die tafel gelos, sodat die koster en sy vrou dit na die tyd moet opruim.

Ek het al die brood vir 'n bedelaar gegee wat vir iets gevra het, ek het dit al huis toe geneem, om daarna dit met grondboontjebotter en stroop te eet. Ek het dit al gegee aan die persone wat help met die dankoffers.

Ek het al op 'n onbeholpe wyse die wyn op die grond gaan uitgooi buite die kerkgebou.

As ek hieroor reflekteer, dan is ek nie gemaklik met een van die handeling wat ek hierbo beskryf het nie. Ek het al 'n keer al die wyn opgedrink, maar nie die brood van die tafel opgeëet nie. My ongemak word uitstekend deur Rowan Williams verwoord, as hy skryf oor die hantering van die brood en wyn na die viering van die Eucharistie: "... although this sometimes has been a controversial element in Christian history, reverence for the bread and wine has instinctively been felt to be a good thing, something appropriate to Christians. It is why the Book of Common Prayer tells you that you need to consume reverently at the end of Holy Communion what is left over. Here is something of the world that has been identified as carrying the power of God to you. Don't just throw it away..." (2014:50).

**As mense na vore kom om die brood en die wyn by die nagmaalstafel te kom haal en dit word aan hulle oorhandig, dan word dit gedoen met die woorde: "The body of Christ, the blood of Christ".**

Ek is dit baie sterk eens met Hunsinger (2008) as hy voorstel "... that the Reformed churches affirm, without equivocation, that the consecrated bread has become the body of Christ and the consecrated cup, the blood of Christ." (2008:315).

Die wyse waarop dit vir Hunsinger waar kan wees, is deur die Teologie wat Hunsinger "traselementasie" noem. Dit behels dat die verhouding tussen Christus se lewegewende liggaam en die gewyde elemente een is van wedersydse inwoning (indwelling, of dan "koinonia"). Hier behels dit die objektiewe transformasie van die elemente deur 'n mistieke eenheid met die liggaam van Christus deur die krag van die Gees. Dit behels nie 'n vernietiging van die "substansie" sodat net die "spesie" oor bly nie. Volgens Hunsinger sal

mens kan sê dat die teken werklik die realiteit word waarna dit verwys, sonder dat die element sy teken karakter verloor. So medieer die teken op effektiewe wyse hulself, juis omdat die tekens gelyk brood en wyn is, maar ook die liggaam en bloed van Christus.

Ten spyte van 'n sekere mate van teologisering, bly hierdie woorde van Hunsinger sentraal tot my eie verstaan van wat in die Eucharistie gebeur: "... the conversion of the elements is fundamental while yet also being *mystical* and *ineffable*..." (2008:78).

Waaroor ek in hierdie navorsing na aanleiding hiervan wil reflekteer is die metafisika wat hierdie eenvoudige handeling veronderstel, maar ook vorm.

*Oor die manier van bediening.*

Ek sal met 'n student vooraf reël om saam met my by die tafel te staan. Hierdie student sal dan een van die bekere vir mense gee om uit te drink. Die erediensgangers word uitgenooi om die brood en die wyn voor by die tafel te ontvang. Daar word verduidelik hoe die elemente ontvang kan word. Daar is 'n beker met wyn waaruit hulle 'n sluk kan neem. Daar is nog 'n beker met wyn waarin hulle die stukkie brood wat hulle ontvang kan doop, en dan is daar net een beker met druiwesap in (die implikasie is dan dat erediensgangers wat druiwesap verkies nie die keuse van twee bekere het om onderskeidelik uit te drink of om die brood in te doop nie). Erediensgangers vorm 'n ry by die tafel om die elemente te kom ontvang. Ek breek vir elkeen wat na vore kom 'n stukkie van die een helfte van die brood af (wat reeds by die instelling van die nagmaal in twee geskeur is) en gee dit vir die persoon met die woorde "... (naam van die persoon as ek dit ken), the body of Christ for you."



Die erediensgangers doop dan die brood in die beker wat op die tafel staan, of ontvang die beker van 'n student met die woorde "The blood of Christ for you." Alternatiewelik doop die enkeles wat wyn verkies die brood in die druiwesap.

My vrou neem byvoorbeeld eers 'n sluk van die wyn en neem dan haar brood na haar sitplek waar sy dit dan nuttig.

Die erediensgangers stap na die tafel toe. Die tafel is 'n gewone tafel en die liturgiese ruimte is nie baie duidelik gedefinieer nie. Daar is nie 'n altaar-reling waarby hulle kan kniel nie. My eie belewenis van kniel by die altaar in Anglikaanse kerke met my hande uitgestrek om die brood en die beker te ontvang het my al dikwels daarna laat verlang om dieselfde praktyk by ons gemeente in te stel.

Die belewenis om in afwagting te wag met jou hande uitgestrek totdat die priester met die brood en die bedienaar van die wyn by my uitkom was ook vir my betekenisvol.

In die geval by ons erediens wag mense om tot voor by die tafel te kom. Dikwels is daar nie noodwendig 'n netjiese ry waar mense wag nie, en staan mense vir 'n oomblik om die tafel. Ek sal graag nog oor hierdie momente van wag in die liturgie wil nadink.

Daar is ook nie 'n bewustelike praktyk rondom wie eerste die nagmaal gebruik nie. As 'n reël breek ek laaste die brood vir die persoon wat my gehelp het met die bediening, en daardie persoon kies dan of sy of hy die brood in die wyn wil doop of self 'n sluk van die beker wil neem. Die persoon breek dan vir my 'n stukkie brood af en ek doop dit in die wyn.

Hierdie praktyk is vir my 'n mikrokosmos van resiprositeit. Dit is vir my betekenisvol om ook die nagmaal te ontvang van een van die lidmate. Dit is egter

steeds ek wat die uitnodiging rig dat hulle die nagmaal aan my bedien. Die liturg bly dus die een “waardeer” die eucharistiese elemente vloei.

Nota van 18 Augustus 2013: In my preek het ek verwys na die ortodokse gemeente waar lidmate kniel om die nagmaal te ontvang. In ons kerkgebou is daar nie formele knielbankies nie, maar voor my vrou die brood ontvang het, het sy op haar knieë gegaan om die brood in ontvangs te neem (weereens, hier stuit my woorde rondom hoe om die aksies te beskryf).

*As Christians, why is it important that the “communion prayer begins firmly grounded on earth”? How do the elements of bread and cup connect us to earth, to heaven, and from earth to heaven?*

Boersma: “Thus, it is in the celebration of the Eucharist that heaven opens up and time gets taken up into eternity, so that the once-for-all sacrifice of Christ is yet again made present as in Christ and through the Spirit we offer up ourselves along with all our gifts in thankfulness to God. Thus, it is at the altar, around the table, that we join Christ and his apostles, that we join old Bishop Polycarp, that we join all the angels and saints in sacrificial worship in the Upper Room (Boersma 2013: loc. 379).

Tot dusvêr is daar nog min gesê oor die woorde wat gepaard gaan by die viering van die nagmaal. By feitlik elke viering van die nagmaal in die Engelse diens word ’n vorm van die “groot nagmaalgebed” gebruik.

Sonder om in die geskiedenis van die nagmaalsgebed in te gaan, skets ek die gedeelde patrone van hierdie gebed.

Die basiese vorm van die gebed kan so uiteengesit word:

- Die gebed begin met dankbare lof aan God:

- vir God se werk in die skepping, sy voorsienigheid en in die verbondgeskiedenis;- vir die getuienis van die profete;
  - vir God se getrouheid, ten spyte van menslike feilbaarheid;
  - vir die “ultimate” / uiterste gawe van Christus,
- en vir die onmiddellike konteks van die fees wat gevier word.

Die gebed gaan dan voort met ’n dankbare herinnering aan die handeling van verlossing in Jesus Christus:

- Verlossing (Redemption);
- Christus se geboorte, lewe en bediening;
- Christus se dood en opstanding;
- Sy teenwoordige voorbidding vir ons en die belofte van sy wederkoms;
- Die gawe van die sakrament.

Die Heilige Gees word aangeroep:

- om almal wat in die fees deel in Christus se teenwoordigheid te stel;
- om die breek van die brood en die deel van die beker ’n deelname aan die liggaam en die bloed van Christus te maak;
- Om ons een met die opgestane Christus en met al God se mense te maak;
- om ons te verenig in die gemeenskap met al die gelowiges in die hemel en op aarde;
- om ons te voed met die liggaam en bloed van Christus sodat ons kan groei in die volwassenheid van die volheid van Christus;

- Om ons getrou te hou as Christus se liggaam, en om Christus te verteenwoordig in die bediening in die wêreld.
- In die verwagting van die vervulling van die koninkryk van Christus.

Volgens Galbreath (2008:6–8), het die groot nagmaalsgebed altyd sekere kenmerke. Ek noem dit hier met verhelderende notas van Galbreath en hoe ek aanvoel dat hierdie kenmerke van die gebed ook ter sprake kom in die erediens.

#### *Die gebed is Trinitaries*

Volgens Galbreath is om na die tafel te kom 'n manier om herhaaldelik ons doopidentiteit te vernuwe. Ons is gedoop in die Naam van die Vader en die Seun en die Heilige Gees, en ons identiteit groei vanuit die Trinitariese taal wat by die tafel gebruik word.

In ons gemeente is die struktuur van die gebed wat ons by die tafel gebruik wel trinitaries van aard. Die doopvont staan in die liturgiese ruimte baie naby aan die nagmaalstafel.

#### *Die gebed is Bybels*

Die Skrifte voorsien die taal en die impetus van die gebed.

#### *Die gebed is 'n storie*

By die tafel word die verhaal vertel van God se liefde vir die wêreld, God se inkarnasie in Jesus Christus en God se teenwoordigheid in die Gees. Dit is 'n verhaal wat gedeel word deur almal wat by die tafel is. Die gebed wat ek dikwels gebruik, gebruik die tekste wat gelees is in die liturgie om die verhaal te verweef met die dankgebed.

#### *Die gebed is gemeenskaplik*

Hierdie gebed behoort nie net aan die een wat voorgaan nie, maar aan die gemeenskap wat rondom die tafel vergader is. Hierdie aspek word op verskillende maniere beliggaam in die erediens.

- Die response waaraan die gemeente deelneem is van week tot week dieselfde, ons sing feitlik elke week 'n verwerking (Faith Alive Christian Resources 2002) van die sogenaamde Sanctus, die Memorial Acclamation, die Agnus Dei en die Ons Vader-gebed.

Die versterking van ons gemeenskaplikheid word treffend gestel deur Rowan Williams (Williams 2006):

We are dealing with some quite mysterious and not very easily accessible levels of solidarity. [When singing] We are saying something about bodies, about the integrity of spirit and body. We are saying something about unity ...something about unity as belonging too with that physical 'being together' ...resolving some of the discords, moving together into a pluriform, many layered, common action, which is what worship is (Williams 2006:114).

- Die gemeente staan terwyl die voorganger die gebed doen.

Galbreath voer aan: "By its very nature, the action of sharing one loaf of bread and sharing a common cup are dramatic enactments of the communal claims on our lives. This is not a private meal but a shared event that brings people together" (2008:loc. 256).

*Die gebed is fisies*

Volgens Galbreath (2008) word daar aandag gegee aan die geestelike aspekte van die nagmaal, maar die feit dat mens hier te make het met 'n fisiese gebeurtenis word dikwels misgekyk. Die volgende woorde dra vir my baie gewig: "The one

presiding embodies the prayer at the table” (2008:256). Ek deel hierdie oortuiging en poog om dit te beliggaam op verskillende maniere:

- Liturgiese drag. Toe ek begin het met eredienste in een van die TUT se klaskamers het ek vir my ma gevra om vir my ’n stola te maak. Ek het Menlyn toe gegaan en vir my vier wit hemde gekoop wat ek Sondag gedra het. In 2011 het ek na lang oorweging vir my ’n alb laat maak by by City Threads in die middestad. Ek het hierdie alb vir die eerste keer gedra toe ek ’n student gedoop het. Ek het vir haar en vir my die alb laat maak. Hiermee het ek die verbintenis tussen die doop en die alb probeer aantoon, sonder om dit noodwendig eksplisiet so te stel. Van daardie Sondag af dra ek dit elke Sondag. Met die alb wil ek my solidariteit met al die gedooptes stel, en met my stola die tradisie van ordening. Die gedagte leef sterk by my dat ek iets wil verteenwoordig wat groter as ek is.
- In die tradisie waarin ek grootgeword het, was daar nie by my ’n bewustheid van “gebedspostuur” by die nagmaalstafel nie. Vanuit my observasie van hoofsaaklik voorgangers in Anglikaanse dienste is daar wel sekere gebare liggaamlike gebedspostuur wat ek inneem: wat vir my aanvanklik die natuurlikste na my toe kom is om die brood te breek en dit met my hande wyd uitgestrek aan te bied, en nadat ek die wyn in die beker geskink het, die beker hoog op te lig. Met die gebed vir die werk van die Heilige Gees, soos byvoorbeeld “God of grace, pour out your Holy Spirit upon us and upon these your gifts of bread and wine” ( Long 2012:loc. 4228) strek ek my hande uit na die gemeente in ’n omhelsing wanneer daar na “ons” die gemeente verwys, en strek ek my hande uit na die brood en wyn as die gebed daarna verwys.

*Die gebed het ’n verwagting*

Volgens Galbreath word die gebed aan die tafel gekenmerk deur 'n verwagting dat die teenwoordigheid van die opgestane Christus beleef sal word in die breek van die brood en die deel van die beker. Eweneens is daar die verwagting dat hierdie maaltyd mense sal verander. Daar is ook die verwagting dat mense hierdie gemeenskap deel met 'n groter-wordende Christelike gemeenskap wat vriende en vreemdelinge insluit, mense wat ooreenstem en mense wat van mekaar verskil.

Ek het wel die verwagting dat daar transformasie plaasvind. Dit is moeilik om hierdie transformasie te verwoord, maar dit het te make met die transendente vorm waarvan Taylor (2007:5) praat: "We all see our lives, and/or the space wherein we live our lives, as having a certain moral/spiritual shape. Somewhere, in some activity, or condition, lies a fullness, a richness, that is, in that place (activity or condition), life is fuller, richer, deeper, more worthwhile, more admirable, more what it should be."

Vir my is hierdie toestand waarvan Taylor praat dat ek deel kan wees van 'n gemeente, van 'n kerk waar die liturgie van die Eucharistie die bron en die doel van die lewe is. Ek verlang daarna dat daar ontdek word en beleef word dat:

It (die Eucharistie) nourishes the growth or charity in the faithful in a particular way. Communion in the body and blood of Christ engenders already in this life an inchoate participation in the eternal life of the God the Holy Trinity. (White 2015).

Oor hierdie verlange wil ek graag in die volgende hoofstuk reflekteer.

## Hoofstuk 3

### 'n Erotiese verlange wat onvervuld bly – 'n (duidelik?) gedefinieerde (gedeelde?) probleem

#### 3.1 Verhale van verlange

Ek begin met 'n paar verhale uit my lewe. Om met hierdie verhale besig te wees is niks anders as die “besigheid van teologie” nie.

Die eerste bewustelike saamgestelde herinnering wat ek van die nagmaal het is by my tuisgemeente in Randburg in twee geboue waar ek die gewyde erns nog voor my sien, en my verligting dat ek nog nie aan hierdie “grootmensgeleentheid” hoef deel te neem nie. Dis nog iets waaroor ek my nog nie hoef te bekommer nie, saam met dinge soos hoe dit moontlik is om te onthou om al die pad van Johannesburg na Durban te ry sonder om te verdwaal.

Ek is seker een van die laaste geslagte wat nog voor die kinderkommunie-besluit gekatkiseer het. Die eerste keer wat ek die nagmaal gebruik het was met my belydenisaflegging – nogal 'n mooi geleentheid waar ons predikant ons by 'n knielbankie laat kniel het en persoonlik die nagmaal vir ons kom gee het. (Ek kan nie onthou of hy die brood in ons mond geplaas het nie – ek dink darem nie so nie.)

Van my studentedae onthou ek min van 'n nagmaalbelewenis, behalwe die prentjie wat ek het van ons jong studentediakens wat skarrel in die konsistorie om kelkies reg te kry en op te vul vir honderde studente die keer toe ons dit bedien het.

Hier teen die einde van my derde jaar sê my eerste liefde my af. Ek was in elk geval 'n verwarde student, maar daarna was daar nie salf aan my te smeer nie –



dis asof ek my vierde jaar in 'n dwaal deurgebring het. Een van die dinge wat my laat vasklou het, was dat ek in die middag lang ente gaan draf het – ek was veral lief daarvoor om in die lowergroen strate van Waterkloof te gaan draf. Ek draf toe een keer verby die Rooms-Katolieke kerk daar agter Waterkloof winkelsentrum (St Pius X) en daar in die stilte tussen die loodglas met Jesus aan die kruis en Maria by die kerse (dis natuurlik moeilik en selfs banaal om te veel oor so ervaring te praat) het daar iets genesends met my gebeur. Ek het amper daaglik na die kerk gedraf of gery om daar te wees, te bid, kerse aan te steek. As mens in die middag laat soms daar aangekom het was die mis reeds aan die gang. Ek het die mis bygewoon, maar teen daardie tyd het ek genoeg geweet dat dit nie eintlik aangewese sou wees vir 'n Protestant om die nagmaal te ontvang nie.

Ek het egter met 'n honger uit die mis gestap en daarna verlang om die nagmaal te gebruik in my eie gemeente en in my eie tradisie – ek het egter ook geweet dat ek nie net tot daardie Sondag sou wag nie. Ek sou waarskynlik nog vir 'n hele aantal Sondae moes wag voor dit kon gebeur.

*As ek nou reflekteer oor daardie herinneringe, besef ek dat daar 'n begeerte of verlange – 'n honger – daarin opgesluit lê. Hierdie verlange was nog nie verwoord in akademies verantwoordbare taal nie, maar uit hierdie verhale het my eie reis op soek na 'n sakramentele belewenis van die erediens gespruit.*

Sonder dat ek dit in daardie stadium in sulke taal kon verwoord het ek 'n reis in 'n Praktiese Teologie van *begeerte* begin onderneem. Ganzevoort et al. (2013:7) beskryf begeerte op so 'n wyse: "...desire can be seen as the power of self-transcendence, moving us beyond the boundaries of our existence towards something or someone else. As self-transcendence, it almost immediately takes on spiritual meanings." Ganzevoort voer verder aan dat begeerte, as ons dit wil raaksien, tot die hart van ons Teologie, bediening en selfs menslike bestaan behoort.

Hierdie navorsingsprojek kan gesien word as 'n teologiese refleksie op my eie begeerte na die viering van die Eucharistie as 'n integrale deel van die eredienste van die NG Kerk. Op so 'n wyse is hierdie navorsing deel van my begeerte na self-transendensie. Dit het ongetwyfeld ook die kenmerk van 'n soeke na geestelike betekenis.

Pas na my studies is ek tydelik aangestel by die Tegnikon Pretoria as studentepredikant. Ek was erg nat agter die ore en ek het eintlik nie besef wat met my gebeur nie, maar een van die dinge wat ek moes doen was om elke week 'n erediens op kampus te hou. Ek onthou hoe ek die kitaarspeler in 'n Datsun gaan haal het met die klanktoerusting op die agtersitplek en 'n klaskamer in 'n aanbiddingsruimte probeer skep het. In daardie jare het ek alles wat ek oor die prediking en die erediens kon lees verorber. Ek het al die hulp nodig gehad wat ek kon kry!

### **3.2 Verhale van verlange uit die literatuur - 'n bloemlesing**

In my leeswerk is ek gou bekendgestel aan iets wat mens 'n leesrooster noem, en ek het dadelik 'n leesrooster gaan probeer koop by St. Wilfred Anglikaanse kerk. Die kerkkantoortannie was so gaaf om vir my een te gee, en op die koop toe ook 'n gebedeboek.

Ek kan nie presies onthou hoe ek BUVTON se preekstudies met liturgiese riglyne het ek ontdek nie, maar daarin het ek geles "ons eie tradisie in die NG Kerk en VG Kerk het, vreemd, wegbeweeg van die weeklikse viering van die sakramente. Die vroegste getuienis oor aanbidding van gelowiges dui daarop dat die nagmaal deel was van elke byeenkoms. Ons wil hierdie wyse van aanbidding weer herontdek. Dit vra nuwe nadenke oor hoe ons dit sinvol kan doen."

In 'n boekie van Barth (1964) wat ek by Fakulteit Teologie ontdek het aan die begin van my bediening lees ek die volgende woorde van Barth wat my soos 'n manifesto en wekroep oortuig het. Ek haal dit volledig aan:

At the outset something appears to be lacking. In those circles which embraces the Reformation, the sacrament Church of Rome was replaced by a Church of the World. Very soon preaching became the center of worship and the celebration of the sacrament came to occupy a more restricted place, so that in the Roman Church, the Church of the sacrament, preaching has little significance, while in the Reformed Church the sacrament, while it exists, does not form an integral and necessary element of worship. These two positions are in effect a destruction of the Church. What meaning can there be in preaching which exalts itself at the expense of the sacrament, and does not look back to the sacrament which it should interpret? Our life does not depend on what minister may be able to say, but on the fact that we are baptized, that God has called us. This lack has indeed been recognized, and attempts have been made to fill it by various means (reform of the liturgy, beautifying worship with music, etc.) But these palliative measures are bound to fail because they do not touch the real issue.... Calvin, also, constantly emphasized the necessity for a service of Communion at every Sunday worship. *And this is precisely what we lack today: the sacrament every Sunday* (my klem).

Ek deel met frustrasie Barth se siening. My belewenis is dat daar verskeie goeie pogings aangewend word om die liturgie van die NG Kerk te vernuwe, maar dat hierdie pogings nie die kern van die saak aanspreek nie.

In my lees oor die liturgie het ek agter gekom dat Nicholas Wolterstorff (Anon 1992:295) geskryf het:

There is, in my judgment, no more fundamental liturgical issue facing the Reformed churches today than this ancient dispute within the tradition over the place in the liturgy of the Eucharist: ought the liturgy of the Reformed churches to exhibit the enduring structure of word and sacrament, and ought the people of God eat the Supper weekly? Or is it appropriate to keep word and sacrament in separate services and to celebrate the Lord's Supper only infrequently? Like all liturgical issues, this dispute raises a pastoral issue: does it serve the health of the church to celebrate the Lord's Supper infrequently? And like all liturgical issues, this dispute raises a theological issue: Was Calvin right in teaching us that by way of the celebration of the Lord's Supper, God acts toward us in love and we respond to God in faith, or was Zwingli right in teaching that the Lord's supper is no more than an expression of our response to God's action.

In my oorlede skoonpa, wat 'n predikant uit Nederland was, se studeerkamer ontdek ek die klassieke boek "Waarom zou ik na de kerk gaan" (Van Ruler 1970:84):

In de doop begint de gemeenschap met Christus. In het avondmaal wordt zij in stand gehouden, gevoed en gevierd. Het is niet alleen nodig, dat deze gemeenschap komt en dat het bij deze gemeenschap blijft. Deze gemeenschap heeft het ook in zich dat zij zich in zichzelf niet alleen een hoge en diepe, maar ook een zo verrukkelijke zaak is, dat zij zich om zo te zeggen in zichzelf verblijdt en dat zij daarin bijkans opgaat.

Het is een vieren van die gemeenschap, een zich verlustigen in en over elkaar. Wij worden in het avondmaal zijn waarachtig lichaam en bloed, één, ja hem, waarachtig God en mens, deelachtig, zoals man en vrouw in het huwelijk tot één vlees worden. *Zonder het mysterie van de*

*seksualiteit als beeld is het mysterie van de sacramentele gemeenschap met Christus niet te verstaan (my klem).*

Van Ruler gaan dan verder deur aan te beveel:

Men behoort daarom ook regelmatig avondmaal te vieren. Dat houdt twee dinge in. In die eerste plaats, dat er veel vaker avondmaalsdienste gehoude moet word, dan waar wij in ons Protestantisme aan gewend zijn geraak. Calvin wilde elke Zondag die avondmaal vier. Dat is hem nie geluk... als men er goed ower nadenk, moet men Calvin gelijk geve: *Elke Zondag avondmaal, daar moet het bij blywe* (my klem).

Hierdie bloemlesing van aanmoediging tot weeklikse viering van die Eucharistie is deel van die literatuur wat my met 'n oortuiging oorweldig het, en wat my met 'n verlange gevul het.

Müller (1990:77) gebruik 'n verbandhoudende erotiese metafoer om die sakrament van die nagmaal te verduidelik:

'n Beeld wat nader sou kom aan die Gereformeerde beskouing, is om die sakrament te vergelyk met die soen wat twee geliefdes mekaar gee. Dit is 'n teken van hulle liefde vir mekaar, maar dit is tog ook veel meer. Die soen is nie net 'n teken van die liefde nie, dit is ook 'n draer van die liefde. Dit bevestig en versterk die liefde op 'n manier wat geen ring ooit kan doen nie. God gee nie koue tekens en simbole in die sakramente nie. Hy omhels sy kinders.

Die metafore van die soen en seksualiteit kom vir my naby aan my belewenis en verhouding met die viering en die idee van die viering van die nagmaal. Dit wek by my 'n verlange op, 'n verlange na die volheid van die lewe – 'n verlange na die werklikheid, 'n verlange na God. En hoewel Van Ruler en Müller nie hierdie

metafore noodwendig as 'n voorskriftelike metafisika of ontologie bedoel het nie, is dit juis hierdie erotiese verlange en die metafisika wat my aangryp.

Hierdie soort samekoms tussen verlange en die metafisika word vir my aangrypend verwoord deur filosoof Danie Goosen (2007:39) "As oorfloedige werklikheid gaan daar altyd weer 'n soort erotiese verleiding van die syn na die syndes toe uit. En juis daarin – in die verleidelikheid van die syn – lê die eerste aanset tot die stig van deelname en wêreldstigting." My eie oortuiging is dat die weeklikse viering van die nagmaal 'n integrale deel van hierdie erotiese ontvangs – en stigting van die wêreld – is.

### **3.3 'n Erotiese verlange en honger wat gefrustreerd geword het**

In my eie lewe het hierdie oortuiging 'n bedieningsprobleem – en 'n eksistensiële krisis – geword. Ek is na my legitimasie tydelik as proponent aangestel as studenteleraar by die TUT. Ek moes die weekliks eredienste lei, maar ek het nie die bevoegdheid gehad om die nagmaal te bedien nie (wat nog te sê weekliks die nagmaal te bedien!). Ek het aan die gemeente waar ek later gekoppel sou word, die NG Gemeente Riviera, 'n brief geskryf waarin ek my behoefte uitspreek om die nagmaal te bedien, maar dat dit in die situasie waarin ek toe verkeer het, onmoontlik was. Die Kerkraad het my uiteindelik aangestel as 'n termynleraar, met die gepaardgaande bevoegdheid om die nagmaal te bedien.

As deel van die bediening by die TUT, het die gemeente 'n Engelse diens begin om die groter wordende nie-Afrikaanssprekende studente ook te bedien. Sodra ek die bevoegdheid daartoe verkry het, het ek elke keer as ek die Engelse diens gelei het, die nagmaal bedien, en sedertdien word die nagmaal sover moontlik elke keer bedien wanneer daar 'n Engelse diens is.

Ek het myself daarvoor beywer dat die nagmaal ook in elke ander diens van die gemeente gevier word. In 2008 het die kerkraad die besluit goedgekeur dat die

nagmaal die ideaal is wat nagestreef moet word in al ons eredienste (aanhaling uit die kerkraadbesluit). Tans word die Eucharistie weekliks in die Engelse diens gevier en een maal per maand in die gemeente se ander eredienste.

Die konteks waarin ek myself bevind is dus hierdie strewe (wat volgens my interpretasie gebore is in die 'n begeerte of verlange) na die weeklikse viering van die nagmaal in 'n gemeente se eredienste. Hierdie strewe hou verband, of is dalk analogies ingebed in 'n verlange om sinvol met die werklikheid om te gaan, en selfs 'n begeerte of verlange na God self.

Hierdie navorsingsprojek is gebore uit hierdie verlange.

### **3.4 Die NG Kerk se posisie ten opsigte van die weeklikse viering van die nagmaal**

Ek sou dit nooit gedink het nie, maar ek het rasend opgewonde geword toe ek hierdie woorde in die Kerkorde (NG Kerk 2012:148) teëgekomp het:

Die Algemene Sinode bevestig 'n vorige besluit dat die volledige Christelike erediens beide Woordbediening en Nagmaalsviering insluit:

Die Algemene Sinode moedig gemeentes weer eens aan om nader te beweeg aan die rigting van 'n *weeklikse viering van die nagmaal*. Die Algemene Sinode doen dit met die oortuiging dat dit die beste Bybelse praktyk is, dat die sakramente maniere is waarop God na ons kom en dat dit ook die Woordbediening kan versterk.

Die Algemene Sinode is daarvan oortuig dat die meer gereelde viering van die nagmaal 'n onbereikbare ideaal sal bly indien die gemeente nie die geloofsversterkende nut daarvan beleef nie. Gemeentes en liturge

word aangemoedig om die volgende paar jaar besondere erns te maak met die inkleding van die nagmaal.

Die amptelike strukture van die NG Kerk deel my oortuiging: Ons gemeente, die NG Kerk, moet terugkeer na die weeklikse viering van die Eucharistie.

Die eredienshandleiding van die NG Kerk moedig aan: “Hoewel die nagmaal in die meeste gereformeerde eredienste gewoonlik nie elke Sondag gevier word nie, bly dit steeds die ideaal wat reeds sedert die Kerkhervorming nagestreef word.”

Die ideaal van die weeklikse viering van die nagmaal is reeds binne die geleedere van die NG Kerk veral deur Wepener (Wepener 2002; Wepener 2003) uit ’n historiese hoek en vanuit die gereformeerde tradisie belig, met ’n onder andere baie suggestiewe paragraaf in Wepener (2003:659) oor die aard van die liturgie as nuttelose spel en as ’n vorm van liturgiese tyd:

So kan die liturgie, as eenheid van Woord en sakrament, sy walle oorstrom met alles wat goed is, in lyn met Calvyn se fundamentele definisie van God, te wete *fons omnium bonarum*. ’n Fontein waarby ons rus kan vind, waarby ons elke Sondag kan gaan skep, om daar God se goedheid te proe en te voel en te sien en te ruik. En om só uitdrukking te gee aan die hoofdoel van ons bestaan, te wete “to glorify God and enjoy Him forever.”

Dit is presies by hierdie “hoofdoel van ons bestaan” en die verband met die viering van die Eucharistie waarby ek in hierdie navorsing wil aansluit.

Vir (C. Burger 2003:661) kan die weeklikse viering van die nagmaal op verskillende wyses tot die erediens en ook *kerkvernuwing* bydra.

Burger dui aan dat hierdie sinodale besluite:



...hoe asook dít wat na vore gekom het met betrekking tot die viering van die nagmaal in die gereformeerde tradisie, strook met die konsensus binne die Liturgiese Beweging ten opsigte van die nagmaal. *Ten spyte hiervan bestaan daar steeds 'n vreemde terughoudendheid in plaaslike gemeentes met betrekking tot die implementering van sommige van die besluite.*

Hierdie “terughoudendheid” beleef ek ook in die plaaslike gemeentes waarvan ek deel is en was.

Na meer as 10 jaar is ek nie bewus van enige NG gemeente wat hierdie aanmoediging van die Algemene Sinode tot volle uitvoering gebring het nie.

### **3.5 'n Prakties teologiese verhaal van verwondheid**

Dit het vir my ook begin voorkom dat in die sirkels van die liturgiese navorsing (en nie noodwendig die navorsers se eie wense nie) om 'n *normatiewe* posisie in te neem bevraagteken word. Dit word nie bevraagteken dat die navorser haar eie posisie mag inneem nie, maar in die studie van die “Liturgie voorbij de Liturgiese Beweging” (Barnard 2006) doen Barnard et al. (2014:37) 'n oproep tot “...an academic study of the liturgy in relation to the contexts in which it is performed and *not primarily from the perspective of calibrated theological, practical theological and ecclesiological concepts, assumptions and desires*” (my klem).

Hoewel Barnard et al. die fokus plaas op die konteks van die liturgiese navorsing, het ek 'n sterk behoefte om die liturgie te benader vanuit sekere begeertes en aannames. Juis daarom beleef ek op 'n emosionele vlak weerstand teen hierdie oproep, juis omdat ek nog 'n sterk *begeerte* het aan die weeklikse viering van die nagmaal. Hierdie spanning tussen 'n ideale begeerte en kontekstuele realiteit is een sentrale spannings van my navorsingsreis.

Ek het dit al verwoord dat ek nog graag wil hê dat die NG Kerk by die liturgiese beweging moet “uitkom”. Ek is nog nie reg om daar “verby” te beweeg nie! En ek wil juis hierdie navorsing onderneem vanuit die perspektief van ’n spesifieke teologiese posisie en persoonlike begeerte.

As daar dan ’n duidelik gedefinieerde probleem is, dan blyk dit dat die probleem *myne* is. Dis *ek* wat hierdie maaltyd meer gereeld begeer. Daar blyk nie spanning te wees tussen die gestelde ideaal van die weeklikse viering van die nagmaal en die praktyk in die NG Kerk nie.

Miskien is dit hier waar die navorsingsprobleem vir my begin. Mens sou ook kon sê dat hierdie navorsing uit ’n posisie van *verwondheid* begin. Fulkerson (2007:13-14) verwoord my ingesteldheid treffend:

Like a wound, theological thinking is generated by a sometimes inchoate sense that something *must* be addressed...

Such a process itself is defined by an *a priori* logic of transformation. More precisely, transformation is inherent in the image of the wound, for it invokes a sense of something wrong – of a fracture in things that should be joined or whole. The very sense of harm implies an impulse toward remedy – *a kind of longing for it to be otherwise.* (my klem)

Dit is op hierdie verlange vir die ingesteldheid van die NG Kerk om “anders te wees” wat hierdie navorsing gerig is. En die probleem wat ek probeer “oplos” is eksistensiële, konsepsuele (Van Huyssteen 2015) en polities. Ek probeer die verlange dat die liturgiese praktyk anders kan wees binne die NG Kerk op ’n konsepsuele manier deurdink.

Hiermee saam word die Eucharistie reeds in een erediens van die gemeente gevier en om op ’n bewustelike en akademiese wyse oor hierdie praktyk binne

die NG Kerk te reflekteer kan 'n bydrae maak tot die liturgiese gesprek binne die kerk.

Ek wil reflekteer op die diskrepanse wat ek tussen die ideale en die werklike beleef (die feit dat die weeklikse viering van die Eucharistie as ideaal gestel word, maar dat dit in meeste gevalle nie gebeur nie). Dit is die refleksie op hierdie diskrepanse tussen die werklike en die ideale wat die spanningsveld is waarin die rol van die Praktiese Teologie, as 'n vorm van praktiese rede, lê. Vir Hermans (2014:114) kan hierdie diskrepanse beide 'n individuele en 'n institusionele dimensie hê, maar vir my lê die aansluitingspunt veral waar die Praktiese Teologie as praktiese rede 'n manier word om *jouself* te verstaan. "Human beings need to understand the (symbolic) meaning of their actions in order to come to self-understanding."

Vir my is die reis van die hierdie Praktiese Teologiese navorsingsprojek ook 'n manier vir my om sin te probeer maak van my eie belewenis van dissonansie of heterogeniteit, en 'n begeerte wat as volg deur Hermans verwoord word: "Everyone experiences some level of discordance or heterogeneity, and normal development seeks to unify the self (in terms of wholeness, fullness)" (2014:115).

Aan die een kant behels hierdie sin van heelheid en volheid 'n dimensie van "sielkundige ekwilibrium", maar aan die ander kant is daar ook 'n selfinterpretatiewe dimensie en hierdie perspektief behels "... a normative idea of a good life *with others in just institutions and a sustainable world*" (Hermans 2014:115) (my klem). Die persoonlike soeke lê ook binne die konteks van 'n sosiale en institusionele normatiewe soeke.

En dit is presies in die kruispunt van hierdie spanningsvelde tussen individu en instelling waar hierdie navorsingsprojek sy impetus kry. Ek is op soek na die volheid van die lewe en hierdie soeke behels 'n normatiewe opvatting van wat hierdie volheid ook mag beteken. Ek is egter ook op soek na hierdie volheid *saam*

met ander en dan nou ook nog *binne* die instelling van die NG Kerk en 'n NG-gemeente, waar ek tans rondom die viering van die Eucharistie 'n akute diskrepansie beleef tussen die ideaal wat gestel word en die praktyk. Dit is hierdie spanningslyne tussen die praktyk en die ideaal op individuele vlak, maar dan veral ook die spanningslyne tussen mense se individuele opvattinge oor die volheid van die lewe wat kruis met die kollektiewe opvattinge van die instelling en mense saam met wie ek na hierdie volheid soek.

### 3.6 'n "Banneling" binne die NG Kerk?

Deel van die navorsings"probleem" wat ek problematies vind is my eie "institusioneel-teologiese" posisionering binne die NG Kerk, en ek plaas dit ook tentatief op die tafel.

#### 3.6.1 'n Bekering tot die sakramentele (of dan om 'n Katolieke Gereformeerde te wees)

Ek vind 'n interessante jukstaposisie in titels rondom twee mense se worsteling met geloof en die Kerk. Aan die een kant is daar *Geloof anderkant Sondag* van Julian Müller (Muller 2014) en onlangs is daar 'n boek van Rachel Held Evans, 'n jong Amerikaanse skrywer, gepubliseer met die titel *Searching for Sunday* (Evans 2015). Hoewel nie een van hierdie twee boeke die vrae vra wat ek vra nie, vind ek tog op 'n speelse manier die paradoksale vraagstuk waarmee hierdie navorsing worstel: Hoe hou die soeke na "Sondag" verband met die soeke na die lewe anderkant "Sondag"?

Hoewel dit nie sy bedoeling is om spesifiek te reflekteer op mense se belewenis van die erediens nie, vind ek dit tog insiggewend en relevant dat Müller hierdie "banneling"-status binne die kerk inlei juis deur 'n predikantsvriend se belewenis van die *erediens* te deel:

So lê ek een verruklike Sondagoggend die paar meter tussen die kerk en pastorie af met my boeke onder die arm, diep denkend oor die waarde en effek van eredienste in die algemeen... Vir die soveelste keer wel die oortuiging by my op dat elke erediens in elk geval 'n ekovriendelike kinderdien behoort te wees, of anders gestel, 'n kindervriendelike eko-diens." Verder is Prof Müller se vriend moeg vir wat hy beleef as die eindelose debatte oor randsake. Hy wonder dan of ons nie met ons eredienste die kern van die saak mis nie: "Is dit teen hierdie tyd nie darem onmiskenbaar helder dat die twee sake wat aanspraak maak op die prioriteitsaandag van die geloofsgemeenskap in haar uitlewing van die evangelie, sorg vir die omgewing en vir ons kinders (en ander weerloses) is nie? En weer voel ek skuldig dat hoewel ek vermoed wat reg is, ek self ons byeenkomste nie sodanig inkleef nie, maar die erediens gans te dikwels afstem op die 'ooms' in die kerk."

Hierdie verhaal wat vertel word is 'n "kritiese", dog "speelse", blik op ons eie doen en late, van 'n predikant wat met "kritiese solidariteit" binne die NG Kerk leef en bedien. Ek kan my sterk hiermee identifiseer. En soos Prof Müller se vriend "vermoed ek" (ook) "dat ek reg is" oor ons eredienste. In my geval is ek oortuig daarvan dat die herwinning van die integrale deel van die Eucharistie in die NG Kerk se eredienste absoluut noodsaaklik is.

Ek het reeds verwys na die verlange wat in my ontstaan het in 'n Rooms-Katolieke kerkgebou. Tydens 'n besoek aan 'n konferensie oor "die Siel" in Oxford in 2013, het ek saam met vriende 'n Ortodokse diens bygewoon. Die deelname van die gemeente - en veral die kinders - het my diep geraak.

As ek nie op Kersdag die diens lei by die gemeente waar ek betrokke is nie, dan woon ek graag die middernagdiens by 'n Anglikaanse gemeente by. In 2012 het ek begin huil toe die swart priester deel van die nagmaalsgebed in Afrikaans bid.

En hoewel daar teologiese verskille tussen die Ortodokse, Anglikaanse en Rooms-Katolieke tradisies is, was my belewenis dat die Eucharistie in hierdie kerke sentraal is.

Ek verlang na die Eucharistie, soos ek iemand dit al hoor stel het, “soos ’n wildsbok na water smag”, en in die tradisie en kerkgenootskap waarvan ek deel is, is die eredienste egter nog grootliks Woorddienste waar die herstel van die nagmaalviering as normale deel van die eredienspatroon nog nie plaasgevind het nie (Wepener & Bartlett 2014:7).

Dit is hierdie verlange wat my soms laat vervreem voel van my eie tradisie en waarskynlik ook mense in my gemeentes en tradisie van my soms vervreem. Daarom reflekteer ek ook oor hoe ek myself “institusioneel” posisioneer as predikant van die NG Kerk.

In my passie vir die sakramentele vind ek dit soms moeilik om aan myself te dink as ’n “Protestant”, en tog is ek ’n geordende predikant van die NG Kerk – institusioneel en professioneel, maar ook as persoon is ek op ’n manier gevorm deur die tradisie waarin ek deel.

Juis omdat dat ek ook krities wil reflekteer op my eie en die kerk se praktyk en ek dit doen vanuit ’n posisie van “kritiese solidariteit”, vind ek hulpbronne wat my help om myself op so ’n wyse te situeer. Binne die NG Kerk en die Gereformeerde tradisie posisioneer ek myself as ’n “**Gereformeerde Katoliek**” (Billings 2014).

Dit is dalk duidelik dat met die “Katoliek” daar iets van die kritiese weerklink, en met die “Gereformeerde” iets van my solidariteit.

Hierdie onvolledige en onbeholpe beskrywing van waar ek myself binne die NG Kerk bevind is ’n deel van wat ek verstaan van W. Van Huyssteen (2006:24) as hy oor ’n Postfundamentele rasionaliteit en tradisie skryf: “... as rational agents

situated in the rich, narrative texture of our social practices and traditions, our self-awareness and our self-conceptions are indispensable starting points for any account of the values that shape human rationality. " 'n Mens moet egter die kwalifikasie van Van Huyssteen ernstig opneem: "...the traditions we live by have a distinct initial influence on our thoughts and actions. Although traditions are unavoidable only as starting points and not as final destinations, and most traditions do not possess fixed contents, they certainly may have identifiable core ideas that may persist over time."

Ek sluit aan by Billings, enersyds omdat hy verwoord hoe ek myself graag sou wou sien as 'n "Gereformeerde" predikant, maar aan die ander kant vind ek ook aanklank by Billings vanweë sy persoonlike omgang met die teks waarna ek verwys. Die teks hier te sprake is 'n verwerking van sy intreelesing by die Western Theological Seminary, waaruit dit duidelik blyk dat Billings met kanker gediagnoseer is, en na my belewenis op 'n diep eksistensiële manier betrokke is by sy aanbieding. Ek noem hierdie feit omdat in die soeke na betekenis en die kies van teorieë om deel van die soeke te maak, emosie 'n belangrike rol speel, en dit kan ook erken word (Alvesson & Sköldberg 2009:243).

Billings ( (2014:139) beskryf vir my baie bevatlik die wyse hoe ek graag die gereformeerde tradisie wil bewoon: "By using the term catholic-Reformed, I am suggesting that being Reformed is not an autonomous end in itself but a way to occupy the 'holy catholic church'." Dit is nie hier die plek vir my om uitvoerig uit te brei oor presies wat hierdie ingesteldheid behels nie, maar vir my doeleindes en posisionering gebruik Billings 'n metafoor waarby ek graag wil aansluit:

... many Western Christians today think that they do not have to occupy any particular tradition but can pick and choose from many traditions – like digging a hole here and there looking for water. But when one learns to really inhabit a tradition with depth, one can hit the 'catholic water table'.

Billings gebruik dan verder as voorbeeld 'n gemeente in San Francisco wat hierdie ingesteldheid beliggaam:

*At City Church, worship is 'seeker-comprehensible' – so technical terms are elegantly explained – but it is deeply catholic and Reformed. Weekly worship includes a proclamation of God's word together with a celebration of the Lord's Supper, in the tradition of the early church and Reformers such as Calvin who desired a weekly celebration of the Supper (2014:142) (my klem).*

Mens sou 'n Gereformeerde-Katolieke ingesteldheid nie kon reduceer tot hierdie enkele aspek, naamlik die weeklikse viering van die Eucharistie nie, maar vir my aansluiting by hierdie ingesteldheid is hierdie kwessie sentraal. Ek het ook die aanvoeling dat dit juis met hierdie praktyk is waarmee ek “diep kan grawe” om by die stroom van die volheid van die lewe uit te kom.

Ofskoon dit hopeloos parogiaal mag klink om in sulke terme op my eie posisionering te reflekteer (die feit dat ek gereformeerde is, en dan nou nog op *hoe 'n manier* ek gereformeerde is) deel van my teologiese posisionering. Dit vertel ook iets van die ideale Teologie wat ek self sal wil beliggaam.

Hierdie beginpunt is ook nie 'n doel op sigself nie, maar wil deurboor tot die diepste vlakke, naamlik die *betekenis en belewenis van die volheid van die lewe self*.

*Ek wil nog verder gaan. Om myself met behulp van hierdie teologiese kategorieë te posisioneer gaan vir my daarvoor om taal te vind waarmee ek met integriteit my tradisie kan bewoon. Dalk is dit ook 'n manier om myself met my sakramentele verlanse te “verdedig”.*

Ek voel myself eens met die meer kleurvolle manier waarop Stanley Hauerwas oor homself reflekteer as 'n “Ecclesial Whore” (Rowell 2010). Hauerwas reflekteer daarop dat hy nie weet nie hoekom God sommige mense



ekklesiologies haweloos gemaak het nie, maar in 'n onderhoud met Bretherton et al. (n.d.) antwoord hy sy eie vraag: "I have no idea why God made some of us ecclesially homeless in this time if it's not to hunger and thirst for Christian unity." Die posisie waarin ek myself bevind, as 'n soort van 'n banneling van binne, is gewortel in 'n verlange – 'n honger en dors – na 'n groter tuiskoms, dat die "buite" na "binne" gebring sal word.

Billings (2014) noem 'n paar benaderings van herbronning wat dieselfde oogmerk deel van 'n Katoliek-Gereformeerde benadering, waarvan die teologiese ingesteldheid van die Radikale Ortodoksie (hierna RO) een is. Volgens Billings is hierdie oogmerk om ons moderne kulturele vasgevangenskap te ontbloot en te destabiliseer (oor hoe hulle dit doen en wat verstaan word onder die "cultural captivities" brei ek later uit), maar wat vir my belangrik is, is dat hierdie benadering dit vanuit die liturgiese denke doen, en dat in my toe-eiening van die benadering dit die volheid van die lewe bevorder. Op die RO sal ek in 'n volgende gang reflekteer.

### 3.6.2 'n Ekumeniese teoloog

In die gees van my posisionering as 'n gereformeerde katoliek (en as 'n (ekklesiologiese prostituut!) wat honger en dors na kerklike eenheid, posioneer ek ook myself in my teologisering as 'n *ekumeniese* teoloog.

Hunsinger (2008:1) onderskei tussen drie tipes Teologie wat veral in die navorsing oor die Eucharistie en die volheid van die lewe relevant is. Enersyds is daar wat Hunsinger "enklaveteologie" noem: "By 'enclave theology', I mean a theology based narrowly in a single tradition that seeks not to learn from other traditions and to enrich them, but instead to topple and defeat them, or at least to withstand them." Dit is beslis nie die tipe Teologie waaraan ek in hierdie navorsing wil deelneem nie.

Aan die ander kant is daar ook wat Hunsinger “moderne, liberale, akademiese Teologie” noem. Een van die grootste kenmerke van hierdie soort van Teologie is “...its lack of allegiance to established confessional norms.” Die waarde en integriteit vanuit hierdie perspektief gesien moet gemeet word aan moderne standarde van rasionaliteit geld. Ook hierdie perspektief is nie een wat hierdie navorsing rig nie, hoewel die akademiese kwaliteit van Teologie nie noodwendig met ’n liberale-moderne vorm van rasionaliteit gepaard hoef te gaan nie.

Die vorm van Teologie waarin ek tuis voel is dít wat Hunsinger “*ekumeniese Teologie*” noem, waar dit op sy beste nie die kritiese metodes van moderne akademiese Teologie agterweë laat nie, maar dit eerder relativeer van die eksklusiewe heerskappy wat dit eens bekleed het. Vanuit die ekumeniese Teologie word hierdie kritiese metodes gesien as ’n goeie dienskneg, maar ’n slegte heerser. Ek is gemaklik om myself binne ’n teologiese vertrekpunt te plaas waar:

It is the councils, creeds, and confessions, not modernity, that provide a normative framework for the ecumenical understanding of Holy Scripture. The Nicene-Constantinopolitan Creed – commonly recited in Eucharistic liturgies – is the most widely embraced standard in all of ecumenical Christianity (2008:4).

Om so ’n posisie aan te hang is ook nie om myself buite ’n narratiewe benadering tot die Teologie te plaas nie. Op hierdie tema sal ek ook meer breedvoerig reflekteer in opkomende hoofstukke, maar ek dink dit is belangrik om te let op wat Hunsinger in ’n voetnota oor die geloofsbelydenis skryf:

Nicaea and Chalcedon are best understood, in Hans W. Frei’s fine phrase, as “conceptual redescriptions of the narratives.” They provide interpretive lenses through which the gospel narratives are to be read if their saving significance is not to be missed. They offer second-order rules for reading, though they also make substantive claims. Most

importantly, they are not replacements for the narratives, but attempts to make visible the deep structure within them, rendering explicit what is implicit (2008:5).

Binne so 'n ekumeniese benadering (anders as in 'n meer polemiese “enklave”-benadering) word daar na *die beste* in ander Christelike tradisies gesoek: “Ecumenical theology, though properly grounded in a single tradition, looks for what is best in traditions not its own. It seeks not to defeat them but to respect and learn from them. It earns the right to speak only by listening, and it listens much more than it speaks” (2008:2). Ek wil byvoorbeeld in die besonder in hierdie studie leer by 'n teoloog wat nie noodwendig een van die gereformeerde tradisie se gunsteling teoloë is nie, Thomas van Aquino; ek sluit aan by 'n Anglo-Katolieke ingesteldheid vir my teologiese posionering (Radikale Ortodoksie). Maar ook hierdie ekumeniese ingesteldheid geld vir mens se posionering binne die interdisiplinêre gesprek, en as iemand wat meer tuis is in 'n meer narratiewe humanistiese perspektief, tree ek ook in gesprek met 'n meer sosiaal-wetenskaplike empiriese sielkundige benadering (Positiewe Sielkunde).

### 3.6.3 In die hitte van die kombuis

As ekumeniese, verlangende Praktiese Teoloog wonder ek:

- Hoekom is die praktyk van die weeklikse viering van die nagmaal vir die NG Kerk belangrik?
- Waarom hunker ek persoonlik na hierdie praktyk?
- Wat is die sin daarvan om die nagmaal weekliks, en selfs enigsins te vier?
- Watter tipe Teologie veronderstel die weeklikse viering van die nagmaal?
- Hoe dra die nagmaal by tot mense se geloofsvorming?
- Het die geloofspraktyk van die viering van die nagmaal enigsins iets te doen met die uitdagings wat die wêreld in die gesig staar (byvoorbeeld klimaatsverandering, ekonomiese geregtigheid)?

- Dra dit by tot mense se lewenskwaliteit?

Na aanleiding van al die bogenoemde vrae, het die kataliserende vraag vir hierdie navorsing vir my in 'n jukstaposisie gekristalliseer – die weeklikse viering van die nagmaal en die volheid van die lewe.

Die aard van die jukstaposisie is nog nie heeltemal duidelik nie. Dalk kan mens dit as volg formuleer:

- Hoe dra die weeklikse viering van die nagmaal by tot die volheid van die lewe?
- Die volheid van die lewe wat ontdek word in die weeklikse viering van die nagmaal.
- Die bydrae wat die weeklikse viering van die nagmaal maak tot die volheid van die lewe?
- Wat sou die volheid van die lewe beteken?

In hierdie gang het ek 'n verhaal vertel wat ietwat probleem-gesatureer is, maar ek het daarmee ook myself begin posisioneer as 'n teoloog en my verbintnisse op die tafel begin sit. In die volgende gang wil ek spesifiek nadink oor die Praktiese Teologie as dissipline, maar veral dan oor hoe ek myself as Praktiese Teoloog posisioneer.

## Hoofstuk 4

# Die Kok – 'n Pelgrimteoloog wat verlang en soek – 'n spesifieke Praktiese Teoloog

In hierdie gang wil ek graag reflekteer oor my posisionering as 'n prakties teologiese kok, en daarmee saam oor hoe ek die kulinêre kuns van die Praktiese Teologie verstaan.

### 4.1 'n Bricoleur-kok

Ek benader hierdie navorsing soos 'n *bricoleur*.

Pinches (2002:5) gebruik Jeffrey Stout se beeld van 'n *bricoleur* as metafoor vir die Teologie:

The Bricoleur... does odd jobs, drawing on a collection of assorted odds and ends available for use and kept on hand on the chance that they might someday prove useful... All great work of creative ethical thought (and some not so great)... involve moral bricolage. They start off by taking stock of problems that need solving and available conceptual recourses for solving them. They proceed by taking apart, putting together, reordering, weighting, weeding out, and filling in.

Ek bied ook die maaltyd aan met die bestanddele wat ek reeds in ons tuin en in ons huis het, met die kombuisgereedskap wat ek tot my beskikking het. Ek sluit ook aan by die metafoor van die *bricoleur* na aanleiding van Lévis-Strauss: 'n *bricoleur* los probleme op met die instrumente wat hy toevallig tot sy beskikking het. Hy versamel nie die toerusting om 'n spesifieke probleem op te los nie. Hierdie navorsing vind plaas met die beperkte teologiese en navorsingshulpronne wat ek tot my beskikking het. Barnard (2014) maak verder

die punt dat toerusting tot die *bricoleur* wel tot sy beskikking in sy gereedskapskis is, omdat hy dit deur die loop “gevind” het, of omdat hy hulle versamel het. Die toerusting wat hy versamel het word versamel vir die potensiële gebruik wat dit moontlik mag hê, en hierdie toerusting kan vir verskillende gebruike gebruik word. Vir hierdie studie eien ek beslis die toeligting wat Kincheloe et al. (2011) oor bricoleur-navorsers gee: “... **bricoleurs also steer clear of preexisting guidelines and checklists developed outside the specific demands of the inquiry at hand**” (2011:168) (my klem). ’n Ander manier om dit te stel is dat mens die kontingente verhaal van die navorser ernstig moet opneem.

Miskien is die beeld van ’n kreatiewe bricoleur-kok nie ’n slegte metafoor vir ’n Praktiese Teoloog nie?

Pinches neem die metafoor van die *bricoleur* verder: “Hence, when we set about to reflect on the moral life, like the bricoleur, we need a variety of tools or materials to think about its particular characteristics” (2002:5). Vandaar dat daar veral in die Praktiese Teologie van verskillende bronne, dissiplines en intellektuele tradisies gebruik gemaak word om die vraag wat Pinches (2002:3) rondom die Etiek vra, te beantwoord; ek glo dit kan absoluut ook die vraag van die Praktiese Teologie wees: “How can we get to a place whence we can better describe our lives, our actions, and the word in which they are played out?”

Tog wil Pinches verder gaan as die metafoor van die Nutsman. Vir sy eie werk wil hy na aanleiding van hoe hy vir Thomas van Aquino verstaan, gelei word deur die metafoor van die “forester” of bosbouer (2002:7). Om die rykheid van Pinches se metafoor te ontgin is dit die moeite werd om hom breedvoerig aan te haal.

A forester attends to leaf and bark, notices height and span. On the basis of such particulars he makes judgments about a tree’s species,

generally adding a thoughtful assessment of a particular specimen's relative health. Moreover, he not only knows how to identify species but can also discern the pattern of a forest. He knows which species grow together, which compete. What is for most of us simply a collection of trees has for him a structure, not imposed by theory on the forest but discernible to his trained eye in the forest itself as it grows or ages. Forests are different, not only in the varieties of species in them but discernible to his trained eye in the forest itself as it grows or ages. Forests are different, not only in the varieties of species in them but in the types of interactions that go on between species. *The good forester will not only note these differences, he will also recognize their different goods. As well (and finally), the forester will know not only about the trees of the forest but also about the basic elements that support its life - how we must have soil and water and climate if we are to have trees at all* (my klem).

Pinches (2002:7) skryf oor Aquino: "... we must see that Aquinas is about neither system building nor fixing particular problems by combining bits and pieces of traditions or thinkers. *Rather Aquinas is fundamentally interested in discerning reality*" (my klem). Op 'n analoë manier posisioneer ek my eie benadering tot die (praktiese) Teologie binne hierdie dialektiese spanning. Aan die een kant glo ek nie die Praktiese Teologie het dit ten doel om spesifieke probleme, byvoorbeeld die frekwensie of aard van die viering in 'n plaaslike gemeente te "fix" of beter te maak nie, deur gebruik te maak van verskillende gereedskapstukke soos rituele studies, liturgiese Teologie ensovoorts nie, maar aan die ander kant is dit nie die Praktiese Teologie se werk om 'n groot sisteem uit te werk nie (byvoorbeeld 'n Suid-Afrikaanse gereformeerde verstaan van die nagmaal nie). Maar *deur* en *in* die deelname aan - en studie van - konkrete praktyke word die aard van die werklikheid onderskei (teologies gesien, die verhouding tussen God en die wêreld?), of om dit in die metafoor van Pinches te stel, dit gaan nie net oor die

konkreetheid van die bome nie, maar oor die hele ekosisteem wat dit moontlik maak dat daar enigsins bome kan *wees*.

Op hierdie punt wil ek met Pinches saamstem en verskil. As Pinches praat van 'n werklikheid wat onderskei moet word, reken ek hy neem 'n definitiewe ontologiese en epistemologiese posisie in. Hy neem aan dat daar wel 'n relatiewe stabiele werklikheid bestaan wat onderskei en ontdek kan word (bosse verander tog nie oornag nie). Met hierdie aanname wil ek met hom saamgaan.

Daar is egter ook 'n werklikheid wat *geskep* word. Kearney (2004) verwys na Ricoeur wat in sy werk rondom die verbeelding en die hermeneutiek 'n *ontologiese paradoks* (my klem) ontdek het, naamlik "creation-as-discovery". Kearney (2004:53) haal Blanchard aan in Ricoeur "Through the recovery of the capacity of language to create and recreate, we *discover* reality itself in the process of being *created*... Language in the making celebrates reality in the making." Kearney voer aan dat Ricoeur aansluit by Aristoteles in die *Poetics*, "... for whom it was vain to ask whether the universal that poetry 'teaches', already existed *before* it was *invented*. It is as much found as invented."

Die betekenis van die nagmaal word in hierdie studie ontdek, maar deur die navorsing self word die betekenis van 'n plaaslike nagmaalspraktyk ook *geskep*.

Dit is een van die sentrale temas waaroor ek in hierdie navorsing wil reflekteer, naamlik die kreatiewe jukstaposisie tussen die realiteit wat ontdek maar ook *geskep* word. Hierdie spanning wil ek plaas binne 'n sekere ontologiese en epistemologiese raamwerk wat juis deur 'n prakties teologiese ingesteldheid moontlik gemaak is. In sy Stanton-lesings wil Milbank (2011) homself opstel teen 'n ongemedieërde Teologie waar rede en openbaring totaal van mekaar geskei is en waar die enigste manier waarop hierdie kloof geskei kan word deur die openbaring of "opdrag" van God, wat 'n uitdrukking van God se "wil" is, sonder dat dit verband hou met 'n redelike opvatting van die goeie. Milbank



(2011:3) beklaag die feit dat daar in hierdie eenduidige onbemiddelde en voluntaristiese Teologie nie meer ruimte is vir die “...entire time-and-place sensitive Aristotelian ethics built round the notion of a flexible ethical artistry or prudentia ...” nie. En waar die goddelike wil asook die menslike wil geskei word van die intellek en van die opvoeding van passie en begeerte, het die realisering van die etiese nie meer, soos vir Aristoteles, te doen met die vorm van deugde of die najaag van die hoër geluk of “flourishing” – die volheid van die lewe – nie. ’n Teologiese posisionering wat dit eerder ten doel het om ’n “flexible ethical artistry” moontlik te maak en na te streef, is na my mening ’n posisie wat by uitstek ’n praktiese teologiese dissiplinêre benadering fasiliteer. Hierdie Aristoteliaanse siening van die filosofie, en met analogiese samehang ook die Teologie, is een waarby ek ten nouste wil aansluit in hierdie studie. Hierdie neo-Aristoteliaanse benadering tot die Praktiese Teologie gaan veral daarvoor om volgens Osmer (2014) te reflekteer op die “... *theological ends of ’n practice...*” *Deur die loop van hierdie navorsingsprojek het ek besef dat dit dié raison d’être van my Praktiese Teologiese refleksie in hierdie geval geword het.*

My posisie as ’n Praktiese Teoloog het ook ’n verhaal en ek dink daarvoor na om daarmee ook iets van my posisionering binne die dissipline te sê.

## **4.2 Verskillende resepte binne die Praktiese Teologie**

### **4.2.1 Don Browning se fundamentele Praktiese Teologie**

In die finale jaar van my M.Div. het ek ’n skripsie geskryf oor liggaamlike intimiteit by ongetroudes – dis ’n heeltemal ander storie, maar dit was ’n soeke na betekenis binne my eie liggaamlikheid, seksualiteit en verhaal. Ek het dit frustrerend gevind dat daar nog so min, en na my oordeel onsamehangend, vanuit die baie konkrete nie-abstrakte praktyk oor hierdie onderwerp

gereflekter is. In my beperkte leeswerk het ek op die volgende aanhaling van John Swinton afgekom:

When we speak of praxis, we are referring to a practical form of knowledge that generates actions through which the church community lives out its beliefs (holistic, theory laden). Within the context of this study the act of friendship is a form of praxis; that is, it is the embodiment of particular theological understandings. What at first glance appears to be a simple relational practice, on reflection in the light of the gospel proves to contain deep levels of theological meaning. In a very real sense belief is set within the act itself. The act is found to be expressive of particular beliefs and as such is an appropriate subject for critical theological inquiry (2000:11).

Hierdie konsep van “praksis” soos dit verwoord is, het my aangegryp. Daardie taal het vir my die moontlikheid gegee om iets soos ’n “persoonlike missie” te formuleer: “Ek wil praktyk na praxis bevorder.” Later sou ek taal in Ricoeur se hermeneutiek ontdek wat my ’n intuïtiewe greep gee op die woord praxis wat Anderson se konteks vir my gegee het. Met Praktiese Teologiese navorsing wou ek aan die lewe en die werklikheid “voller” maak en, juis deur hierdie beskrywing, ook beleef. Kearney (1998:161) stel dit so: “Ricoeur relates this power to redescribe being to the narrative power of ‘enplotment’ (misse-en-intrigue). Borrowing Francois Dagonet’s term iconic augmentation, he points out that the role of the image (Bild) is to bring about an *increase in the being of our world impoverished by quotidian routine*” (my klem).

Hierdie beskrywing van poëtiese simboliese taal resoneer sterk met my verstaan van die Praktiese Teologie, omdat die Praktiese Teologie by uitstek met die gemeenplase te doen het. Die paradoks van die Praktiese Teologie is dat dit die rykdom *ontdek* wat in oënskynlike “armoedige” alledaagse is, maar in die ontdekkings- en navorsingsproses die rykdom ook weer toevoeg tot die

alledaagse – en dit is deur hierdie prakties teologiese omgang met die alledaagse dat die rykdom van die werklikheid self ontdek, maar ook *geskep*, word.

Vir my eerste formele Praktiese Teologiese projek in my M.Div.-skripsie het ek van Don Browning se teologiese model gebruik gemaak. Wat my onder andere aangegryp het van Browning is dat hy nie net die noue dissipline van Praktiese Teologie nie, maar die hele teologiese projek as sulks, as “fundamenteel” prakties gesien het:

The view of theology I have outlined should not be seen as simply a subspecialty called *practical theology*. On the contrary, it is my proposed model for theology as such. I will be claiming that Christian theology should be seen as practical through and through and at its very heart. Historical, systematic and practical theology in the more specific sense of the term should be seen as subspecialties of the larger and more encompassing discipline called *fundamental practical theology* (Browning 1995:7-8) (my klem).

Waarom ek in daardie stadium minder aandag gegee het, is dat Browning sy voorgestelde model van Praktiese Teologie gesien het as 'n natuurlike uitvloeisel van die praktiese beweging in die *filosofie*, naamlik die hergeboorte van die praktiese filosofie en die implikasies wat dit vir die Teologie ingehou het. Browning sluit bewustelik aan by die filosofie van Hans-George Gadamer, Paul Ricoeur, en Jürgen Habermas, en by die pragmatisme van William James en John Dewey, en die neo-pragmatisme van Richard Rorty. Vir Browning is die groot gemene deler van hierdie filosowe dat praktiese denke in die sentrum van menslike denke is, en dat praktiese en tegniese denke geabstraheer word van praktiese denke.

In hierdie projek het ek meer bewustelik aangesluit by filosofiese strome. Ek hou steeds vas aan die praktiese aard van denke, die persoonlike hermeneutiese

gesitueerdheid van denke, maar ek sluit in hierdie projek meer bewustelik aan by die metafisiese filosofiese denkers wat in die lyn van wat Milbank in sy eerste Stanton lesing (2011) die “perennial philosophy” noem. Hoe die praktiese aard van die Teologie en die metafisiese tradisie bymekaar aansluit is een van die temas waaroor ek hier reflekteer.

#### 4.2.2 Praktiese Teologie as fiksie skryf

In ’n latere navorsingsprojek wat meer aansluit by die tema van die erediens het ek dit baie geniet om aan te sluit by die Praktiese Teologiese metodologie van Muller, Van Deventer, et al.) in *Fiction writing as metaphor for research: A narrative approach*.

The “A” is for action. As part of the action the researcher and co-researcher work with the now of the story (*om in die middel van dinge te begin*)... Setting the now against the socio-political and economic entails the “B” of the narrative research process. Taking the action and the background into account, the researcher patiently and curiously develop “D” the research plot, like a Polaroid, which slowly develops to a full picture. Getting things together is echoed in the climax “C” of the research process, where things are different for the researchers and the co-researchers. The research process has an ending (“E”) where we are left with a sense of what happened, where the researchers and co-researchers are now and what dit it all mean (2001).

Deur Muller et al. se werk is ek bewus gemaak van Anne Lamott se boek *Bird by Bird* en het ek self ook inspirasie geput uit haar boek en die metafoer van die Polaroid-foto (Lamott 2007). Die onderneem en weergee van navorsing het ek inderdaad beleef soos ’n foto wat ontwikkel: “You can’t— and, in fact, you’re not supposed to— know exactly what the picture is going to look like until it has finished developing. First you just point at what has your attention and take the

picture...” In hierdie navorsing is van die “beelde” wat ontwikkel het waarop ek nie noodwendig voorbereid was nie, die refleksies oor die aard van die Praktiese Teologie en die dissiplines, en die moontlikheid om Praktiese Teologiese navorsing in die vorm van outo-etnografiese studie te onderneem.

Die metafoor van ‘n navorsingsverhaal wat ontwikkel, of ‘n “plot that thickens”, is een wat my bybly, en wat my navorsing in hierdie projek ook bly rig het.

#### **4.2.3 ‘n Postfundamentele Praktiese Teologie**

Die wegspringplek van hierdie studie was die Postfundamentele, interdisiplinêre Praktiese Teologie soos wat dit metodologies in sewe bewegings ontwikkel is (onder andere Muller 2005a; Muller 2004; Muller 2009; Müller 2011; Müller 2015). Hierdie navorsingsprojek is ook binne die sewe bewegings gekonseptualiseer en beplan. Alhoewel hier nie stapsgewys aandag gegee word aan die sewe-beweging gekonseptualiseerde “dimensies” van die weg van Praktiese Teologie wat Müller voorstel nie, word daar beslis daaraan in hierdie navorsing aandag gegee.

1. Daar word geluister na ervaringe binne hul konteks en hulle word ook beskryf. In hierdie geval is dit hoofsaaklik my eie ervaring wat beskryf word en waarna geluister word (ek sal later reflekteer op die posisionering as ‘n hoofsaaklike outo-etnografiese studie).
2. Ek interpreteer deurgaans ook die beskrywing van ervaring, en een van die punte wat ek sterk probeer maak in hierdie navorsing is dat beskrywing van ervaring en interpretasie van beskrywing nie werklik van mekaar geskei kan word nie. Ek moet klem lê op die feit dat, anders as in die model wat deur Müller ontwikkel, is ek nie in gesprek met medenavorsers nie. Ek fokus op my eie ervaring as mens en as navorser. Hierdie keuse wat ek maak het besliste implikasies (verwys ook na die vorige punt).

3. In hierdie navorsing spreek die tradisie van interpretasie en spesifiek die tradisie van die instelling waarvan ek deel is 'n belangrike rol. Ek reflekteer ook op die verskillende tradisies wat my – en hierdie navorsing – gevorm het.
4. Hier word deurgaans gereflekteer met die teenwoordigheid van God op die voorgrond. Daar word ook oor “teenwoordigheid” van God by die situasie en die konteks en spesifiek dink ek daarvoor in terme van die ontologiese, epistemologiese - en handelings vraagstukke.
5. Ek reflekteer ook vanuit verskillende perspektiewe op my ervaring. Op een vlak sou mens dit 'n interdisiplinêre ondersoek kan noem, maar in die loop van die studie reflekteer ek ook oor die konsep van interdisiplinariteit as sodanig met 'n paar kritiese notas en perspektiewe.
6. Laastens reflekteer ek ook op interpretasies van my ervaring binne die konteks waarin ek my bevind en die soeke wat ek onderneem het se moontlike verryking van die wetenskaplike en kerklike gesprek wat ook breër as my eie konteks strek.

### 4.3 Praktiese Teoloog

Op een vlak lê die antwoord op die vraag, “Hoekom hierdie studie aanpak vanuit die dissipline van die Praktiese Teologie?” in die antwoord: “Omdat ek myself sien as 'n Praktiese Teoloog!” My belewenis van die Praktiese Teologie resoneer sterk met Ganzevoort waar hy sê: “The choice to engage in what is called practical theology has been much easier for me and much more self-evident than understanding what that thing ‘practical theology’ actually was” (2009:1).

Ek dink dat dit baie belangrik om daarop te let dat Van Huyssteen praat van “*specific theologians*”. Dit plaas die klem op die *persoon* van die teoloog. Vir hierdie studie is *ek* die spesifieke *Praktiese Teoloog*. Ek waag dit om deel te wees

van 'n beweging wat Müller (2012:95) en Pienaar (2014:8) identifiseer binne die Praktiese Teologie, waar die klem skuif van die Praktiese Teologie na die Praktiese Teoloog.

#### 4.3.1 'n Pelgrimsteoloog

Vir my gaan hierdie studie oor meer net as 'n teoretiese verheldering – die waarheid oor die sakramente, of dalk die nagmaal spesifiek – dit gaan inderdaad ook vir my oor die *self wat ek wil word*. Nehamas (1998:3) voer aan dat mens die filosofie uit ten minste twee hoeke kan benader. Aan die een kant is daar 'n tipe filosofie waar persoonlike styl en idiosinkrasie so veel as moontlik vermy word. Die doel van hierdie benadering is om die besondere persoonlikheid so veel as moontlik uit te wissel, omdat al wat saak maak die kwaliteit van die antwoord is wat op filosofiese vroeë gebied word, en nie die karakter van die een wat die antwoorde gee nie. Aan die ander kant is daar 'n filosofie wat juis styl en idiosinkrasie noodsaak, omdat die lesers van hierdie tipe filosofie nooit moet vergeet dat die sienings waarmee hulle gekonfronteer word, dié van 'n spesifieke soort persoon is nie. Met laasgenoemde benadering gaan dit nie net oor die korrektheid van die teorie nie, maar dit is ook van groot belang watter *tipe persoon, watter soort van self* mens kan konstrueer na aanleiding van die aanvaarding van 'n sekere teorie.

Dit is met hierdie benadering wat ek met graag hierdie teologiese navorsing benader. Op verskeie vlakke is die benadering wat ek met teologiese navorsing volg, *persoonlik* van aard. Ek skryf hierdie navorsingsverhaal in 'n “pelgrimstem”, die stem van 'n “scholar-practitioner” (Sherman 2014:loc. 662), met die uitnodiging dat diegene wat hier lees saam met my op die pelgrimstog sal gaan.

Ek stem saam met Stephen Pattison waar hy sê dat Teologie met passie en toewyding bedryf moet word. Hy haal vir Luther aan: “A theologian is born by

living, nay dying and being damned, not by thinking, reading or speculating” (Pattison 2007:226). In sy inleiding tot die Gifford Lectures haal Van Huyssteen vir die Heer Gifford aan wat gesê het “...in knowing God, and in knowing the world, and our relationship to the world in relation to God, we may actually find and achieve something unique, i.e., humankind’s ‘highest well-being’” (2006:7). Alhoewel Van Huyssteen nie met die 19de eeuse modernistiese rasionaliteit kan saamgaan nie, kan hy steeds saam met Macintyre identifiseer met Heer Gifford se projek, naamlik dat “... inquiry into God, and inquiry into the good are not separable.”

Ek kan volledig identifiseer met die sentiment soos wat dit deur Heer Gifford uitgedruk word, en daarom is die soeke na kennis van die verhouding van God tot die wêreld en ons verhoudinge met mekaar, met ander woorde die soeke na epistemologiese en ontologiese integriteit, nie bloot ‘n spekulatiewe oefening nie, maar reeds die soeke na, en belewenis van, die hoogste goed, of in die taal van hierdie studie – *die volheid van die lewe*.

Dis juis die belewenis van die lewe in sy misterie – ook die belewenis van verdoem voel (*à la* Luther) – wat my ook dryf na denke, leeswerk en spekulasie. Die woorde in hierdie proefskrif kom uit my lewe – en my hoop is dat dit ook lewens sal raak. Ek vind aanklank by Dennis Ford wat skryf oor sy die soeke na betekenis: “... it also openly acknowledges the impetus for the study is a personal quest. Setting aside the pretense of uncontaminated objectivity, the book readily admits references to I and me and us and the more personal, engaged commitment those words suggest” (Ford 2007:xiv). Vir my is Praktiese Teologie die soeke, die pelgrimstog – “quest” – na betekenis, en is daar ook in hierdie studie ‘n noue verband tussen die wetenskap en persoonlike belang.

Om aan te sluit by die pelgrimstogmetafoor wat ek gebruik vir die Praktiese Teologie, gebruik Ganzevoort die metafoor van reis (traveling) om die dissipline van Praktiese Teologie te beskryf: “When we do theology, we travel the realm of



the sacred, trying to understand what is happening there, and letting ourselves be affected by what and whom we encounter. This is why Josuttis (1996) describes ministry as ‘guidance in the hidden and forbidden zone of the sacred’. The guide is not an omniscient narrator, but a fellow traveler. In that sense, *theology itself can even become a spiritual practice in its own right* (Beaudoin 2008)” (2009:6) (my klem). Of soos J. K. A. Smith dit stel: “Every one of us is on a kind of Arthurian quest for the ‘Holy Grail,’ that hoped-for, longed-for, dreamed of picture of the good life – the realm of human flourishing – that we pursue without ceasing” (2009:54).

*Vir my is dit nie toevallig dat die metafoor wat Smith hier gebruik Eucharisties van aard is nie.*

Ek sal myself graag wil sien as deel van ’n “brotherhood and sisterhood of the Grail” – “of those questing for the Eucharist which is the source of the Church and so perpetually questing for the Church itself” (Milbank 2003:105).

My belewenis is ook dat soos in die mitologiese verhale hierdie beker gevind word, maar ook telkens weer verloor word – en daarom moet dit weer en weer opgesoek word, volgens Milbank.

Ek vind troos daarin dat “Redemption remains a vague rumor and only those possessed of a true light-hearted folly will dare to abandon everything else in order to pursue it” (2003:105).

Dis met ’n sekere dwaasheid wat ek ’n tog onderneem op soek na Verlossing (dié van die volheid van die lewe) in die Heilige Graal. Die aard van my betrokkenheid by hierdie navorsingsprojek kan in hierdie lig moeilik anders gesien word as ’n *vorm van spirituele praktyk of dissipline*. Ek hoop dat dit deurskemer uit die vorige paragrawe dat die dissipline van die Praktiese Teologie vir my ’n eksistensiële omgang met die werklikheid is.

### 4.3.2 Outo-etnografiese navorsing

Ek het in 'n vorige gang die Kerkorde aangehaal, wat aanvoer dat die weeklikse viering die ideaal is wat nagestreef moet word, maar hierdie oortuiging is ook vir my 'n diep persoonlike een. Ek is daarvan oortuig dat die NG Kerk se Algemene Sinode hier die regte besluit geneem het. *My eie oortuiging is dat binne die praktyk van die weeklikse viering van die Eucharistie die volheid van die lewe te vinde is.*

Met die jukstaposisie van hierdie twee stellings, een vanuit 'n instelling en een 'n meer persoonlike oortuiging, vind ek baie sterk aanklank by die manier waarop wyle Marcus Borg se nuwe boek begin: *“This book is personal and more than personal”* (Borg 2014:1).

Ook hierdie navorsingsprojek is persoonlik, asook *meer* as persoonlik. Soos Borg se boek is hierdie navorsingsprojek die gevolg van my eie ervaring en refleksie oor my lewe – my eie herinneringe, bekerings en oortuigings (Borg se terme), maar hierdie projek, wil ek aanvoer, is ook meer as persoonlik omdat ek 'n bladsy uit Borg se boek wil steel: *“The convictions that have emerged in my life seem to me to be important for Christians more generally...”* In Borg se geval is dit: *“...especially for American Christians”*, in my geval is dit veral die geval, glo ek, vir die NG Kerk in Suid-Afrika circa 2016.

Die konteks vir Borg se nuwe boek is gebore uit 'n preek wat hy op sy sewentigste verjaarsdag moes lewer, en in die preek wou hy op 'n manier iets van sy diepste oortuigings deel. *“If we aren't going to talk about our convictions – what we have learned about life that matters most – at seventy, then when?”* vra Borg met so tikkie humor (2014:2). Mens moet egter waaksaam wees, waarsku Borg, omdat as mens 70 is, beteken dit nie dat daar 'n waarborg van wysheid is, of dat daar vrye pas bestaan om dogmaties te wees nie.

Ek is nog nie 70 nie. Tans is ek 37 jaar oud. En radikaal anders as Borg het ek nie 'n lang en bekroonde loopbaan in die wetenskaplike Teologie nie. Tog waag ek dit om aan te sluit by die invalshoek wat Borg vir sy boek te gebruik.

Die eerste rede is dat hierdie navorsingstuk handel oor wat ek ook reken “regtig saak maak” – of selfs die *meeste* saak maak. Dit gaan hier vir my oor die oortuiging wat ek in die begin gedeel het: **Die weeklikse viering van die nagmaal het alles te make met die volheid van die lewe.** As ek *begin* met hierdie oortuiging is dit met die perspektief van David Bentley Hart (by wie ek later ook meer breedvoerig sal aansluit): “I start from the conviction that many of the most important things we know are things we know before we can speak them; indeed, we know them – though with very little in the way of concepts to make them intelligible to us...” (2013:9). Hierdie oortuiging wat ek nie noodwendig op 'n sistematiese, “rasionele” manier by uitgekome het nie, is verweef met my lewensverhaal en die konteks waarin ek my bevind. Ek het egter ook tot hierdie oortuiging gekom, en daarom sou ek ook goedsdiks kon praat van my bekering. Dit is my taak hier om teologies op hierdie oortuiging te reflekteer.

Tweedens vind ek dit ook sinvol om hierdie navorsingsprojek te laat informeer deur die triade waarmee Borg sy boek vul, naamlik herinneringe, bekerings, en oortuigings (“Memories, Conversions, Convictions”). Borg verduidelik wat hy met hierdie triade bedoel: “Memories: especially of childhood but also the decades since. Conversions: major changes in my orientation toward life, including how I understand what it means to be Christian. Convictions: how I see things now – foundational ways of seeing things that are not easily shaken” (2013:3).

In hierdie navorsingsprojek vloei herinneringe, bekerings en oortuigings in mekaar in. As ek 'n herinnering deel, dan is dit vanuit die perspektief waarin ek nou deel, met ander woorde dit kom vanuit die oortuiging wat ek nou huldig.

Hierdie narratiewe navorsing bereik waarvan Müller praat in sy artikel *(Outo)biografie as Teologie*: "... stories is nie alleen 'n manier om ervaringe te beskryf nie, maar ook 'n manier om onself en ons realiteite te konstrueer en sodoende betekenis aan die ervaringe te gee... Deur die proses van taling (languaging) vorm ons verhale, maar dan vorm daardie verhale weer vir ons tot wat ons word. Dit is 'n nimmereindigende proses van storie en word, word en storie."

Die meer formele register wat ek ontdek het waarmee ek hierdie navorsing met integriteit kon onderneem is die metodologie van *outo-etnografie*.

Outo-etnografie word deur Lemmer beskryf as 'n "...kwalitatiewe navorsingsmetode waarna verskillende skrywers onderskeidelik verwys as self-narratief, persoonlike, outo-observasie, eerstepersoonsweergawe en persoonlike etnografie" (2012:551). Schwandt definieer outo-etnografie as "...a particular form of writing that seeks to unite ethnographic (looking outward at a world beyond one's own) and autobiographical (gazing inward for a story of one's self) intentions" (2007:17).

Ellis & T. E. Adams definieer outo-etnografie as volg: "Autoethnography refers to research, writing, stories, and methods that connect the autobiographical and personal to the cultural, social and political" (2014:254). Die klem wat ek graag sal wil lê met die outo-etnografiese navorsing wat ek hier onderneem, dat die persoonlike nie *net* met die kulturele, sosiale en politiese vraagstukke nie, maar veral ook gekoppel kan word aan die teologiese en metafisiese vraagstukke.

Ellis & Adams voer verder aan: "This approach considers personal experience as an important source of knowledge in and of itself, as well as a source of insight into cultural experience" (2014:254). Die kenmerke van outo-etnografiese vorme van navorsing behels onder andere konkrete aksies, emosie, beliggaming, selfbewustheid, introspeksie wat in die vorm van dialoog weergegee word,

tonele, karakterisering en storielyn. Dit is dan so volgens Ellis dat outo-etnografiese navorsing karaktertrekke van literêre skryfvorms dra: "...This approach considers personal experience as an important source of knowledge in and of itself, as well as a source of insight into cultural experience (2014:254).

Volgens Lemmer word die outo-etnografie onderskei van outobiografie of memoire deur die feit dat dataversameling en -ontleding sistematies en intensioneel is (2012:551). Leavy sluit aan by Schwandt se definisie: "Autoethnography is a method of self-study in which the researcher is viewed as a viable data source" (2015:43).

Na aanleiding van Alvesson & Sköldberg sou ek egter Lemmer se klem op "sistematiese dataversameling en sistematisering" en 'n strakke onderskeid tussen outo-etnografie en outobiografie sterk wil kwalifiseer. Ek vereenselwig my sterk met die standpunt van Alvesson & Sköldberg wat skryf:

To put it polemically, we have argued that both 'recipe-book research' and 'theorizing in a vacuum' should be replaced by reflective activities, where the collecting, processing and analysis of qualitative data are regarded of misleading descriptions of what goes on, and as anyway being less central to research than the textbooks on qualitative method usually seem to suggest (2009:316 - my klem).

Tweedens resoneer ek sterk met Denzin wat tong in die kies die "dood" van data vier, en 'n sterk saak daarvoor uitmaak dat die woord "data" self 'n positivistiese epistemologie oproep (2013:3). Hoewel ek in hierdie navorsingsprojek nie soos St Pierre by 'n Deleuziaanse ontologie aansluit nie, is ek dit eens dat die konsep van "brute data" as 'n gegewe, bevraagteken moet word. Die sakramentele ontologie wat ek hier ontdek wil juis die wêreld en gebeure nie as brute feite en gegewens eien nie, maar op 'n deelnemende wyse die lewe ontdek as deelnemend aan die waarheid, skoonheid en goedheid van God self.

Ek is ook terdeë bewus daarvan dat daar groot gevare daarby betrokke is om van die outo-etnografiese benadering gebruik te maak. Leavy (2015:52): “Placing oneself at the center of the research process carries its own set of considerations and burdens.”

*Bloot om daardie sin te lees “Placing oneself at the center...” skok my op ’n vlak. Is dit waarmee ek besig is? Tog moet ek dit aan myself en my tafelgenote erken. Ek posisioneer myself as ’n narratiewe navorser wat outo-etnografies navorsing doen, ek plaas myself in die sentrum van hierdie navorsing. Om hierdie benadering te kies (soos ander benaderings) het ook noodwendig sy beperkings.*

Trahar skryf juis dat een van die risiko’s wat gepaard gaan met outo-etnografiese navorsing is die moontlikheid dat die navorsingstekes aan ander se verhale afbreuk kan doen en hulle opsy kan skuif (2009:7). Waar ek myself egter posisioneer is dat ek hoofsaaklik fokus op my eie verhaal waar ek dit ernstig opneem: “I, too, lead a storied life and the research relationship is part of my experiential text” (Winkler 2003:399).

Wat ek ook in ag moet neem is dat dit dalk waar mag wees wat Bochner skryf: “... we have a long way to go to build an informed audience for autoethnography, one that understands and appreciates the standpoint of the storyteller” (2012:162). Lichtman waarsku ook dat alhoewel daar veel geskryf is oor outo-etnografie as metode, daar min geskryf is oor presies hoe om ’n outo-etnografiese studie te onderneem (2012:108). Vanuit Hart (2013:315) se meer filosofiese hoek voer hy ook aan dat “...Many of us today, of course, tend to be suspicious or disdainful to personal experience” (2013:315). Hierdie suspisie is ons erflating van die moderniteit, maar dis nie noodwendig ’n totaal slegte ding nie, omdat daar ’n sekere mate van suspisie bestaan oor aansprake wat na aanleiding van private gevoelens of onuitspreeklike of episodiese insigte gemaak word.

Maar moderniteit gaan te ver as ons geloofsoortuigings (beliefs) eers aanvaarbaar is wanneer dit deur “wetenskaplike metodes” bewys word. Vir my is Hart se filosofiese punt ’n briljante aansporing tot die metodologiese keuse van die outo-etnografiese benadering: “At some very basic level, our ‘third person’ knowledge always depends upon a ‘first person’ insight. In a larger sense, moreover, most of the things we actually know to be true are susceptible of no empirical proof, but can only be borne witness to, *in a stubbornly first person voice*” (2013:315).

Ek neem die risiko om met ’n eerstepersoon-stem te skryf omdat ook ek “verlei” is deur die roep van stories. Daar mag dalk ook vir my geen beter rede wees nie om “tot verhaal te kom” Muller (1996), om ’n baie gepaste vertaling te gee vir Bochner se “...way to come to terms with how to live our lives...” (2012:162).

Wat Bochner na aanleiding van sy en Carolyn Ellis se navorsing as ’n alternatiewe voorstel tot die konvensies van die rasionele/analitiese sosiale wetenskapbeskrywing, is tot ’n groot mate vir my ook van toepassing op my eie benadering tot hierdie navorsingsprojek. Op sekere punte lê ek ook ietwat van ’n ander klem in my benadering:

Eerstens is daar met hierdie benadering gewoonlik in die eerste persoon geskryf en die navorser word een van die *objekte van die navorsing*. Die konvensionele verwydering tussen navorser en navorsings word opgehef. Ook in hierdie projek is die navorser (dit is vir my tog opvallend my hoe moeilik dit vir my hier is om te skryf “ek”) selfs nie net een nie, maar die “hoofobjek” van die navorsing.

Tweedens word daar weggebreek van die tradisionele fokus op veralgemening en afleidings maak na aanleiding van ’n kruis snit van ’n reeks gevalle, na ’n fokus op veralgemening oor ’n enkele geval oor ’n sekere tydperk. In hierdie projek is dit beslis die geval dat daar hoofsaaklik op ’n enkele geval gefokus word.

Derdens word die teks aangebied as 'n storie, kompleet met verteller, karakterisering en 'n storielyn, soortgelyk aan skryfvorms soos die roman of biografie. Op so 'n manier vervaag die tradisionele grense tussen die sosiale wetenskap en literatuur ook. In hierdie navorsingsprojek gaan die navorsingsdokument na my oordeel mank aan 'n goeie literêre inslag met karakterisering en so meer. In hierdie navorsing fokus ek nog sterk op die “analitiese” eerder as die “evokatiewe” (Anderson 2006: 378 passim), alhoewel ek 'n poging aanwend om die meer analitiese binne die verhaal van my lewe te situeer. Die kreatiewe spanning wat daar tussen die “evokatiewe” en die “analitiese” bestaan, is een van die sterk navorsingstemas wat ek deur hierdie navorsing ontdek het en hieroor reflekteer ek graag in meer in diepte in 'n later gang.

Vierdens word daar in die verhaal versteekte besonderhede van 'n private lewe bekend gemaak en word emosionele ervaring ook belig. Op so 'n manier word die “rational actor model” van die sosiale wetenskap bevraagteken. Ek maak in hierdie navorsingstuk op 'n baie beperkte manier van my “privaat lewe” bekend en ook op 'n beperkte manier reflekteer ek op my emosies. Ek dink aan die een kant reflekteer ek op so 'n “beperkte” manier omdat ek nog sterk gekondisioneer is deur die meer analitiese verwagtings van navorsing; aan die ander kant is dit ook so dat ek nie die waagmoed gehad het om myself meer ruimte te gun om oor my eie lewe en emosies te reflekteer nie. Laastens, met die aanmoediging van Tolich (2010:2) neem ek ook die etiese moment in ag vir wat dit behels om myself (en ander!) bloot te stel in die navorsingstekse. Daarom het ek ook toestemming gevra van mense wat direk in die teks vermeld word om hul bydraes hier te reflekteer. Hulle is ook eers geleentheid gegun om die teks te lees en dan het hulle 'n sê gehad in hoe hul stem in die navorsingstekse oorgedra word.

Ek beleef ook sterk wat Ursula Le Guin (1989:511) sê: “People crave objectivity because to be subjective is to be embodied, to be a body, vulnerable, violable.”



Vir die fokus van hierdie navorsing is hierdie aanhaling uiters van toepassing omdat dit juis hier handel oor en vanuit die liggaam. Oor *liggaamlike* navorsing sal ek ook later ook 'n paar gedagtes wil deel.

Vyfdens word die dinamika (“the ebb and flow”) van die verhoudings in die navorsing in episodiese vorm weergegee, eerder as in 'n stilstaande tableau uitgebeeld. Hier volg ek enersyds 'n benadering waar die episodiese beklemtoon word, maar daar is ook dimensies van die skets wat meer van 'n verteenwoordigende, saamgestelde “snapshot” van die ervaring in die praktyk bied.

Opsommenderwys verwoord Stanley 'n retoriese vraag wat my bedoeling met hierdie outo-etnografiese navorsing uitstekend saamvat: “What about an evocative, verisimilitude-seeking, firmly “auto”-ethnography that focuses squarely on one’s own lived experiences but that also applies critical analysis and aims to formulate theoretical understandings, with the aim of creating understanding beyond the data itself?” (2014:8).

Vir my is die waarde-oordeel van Alvesson & Sköldbberg (2009:317) krities: “Good qualitative research is not a technical project; it is an intellectual one”. Die benadering wat ek bewustelik probeer volg in hierdie navorsing neig beslis meer na die intellektuele as na die tegniese. Ek hoop dat dit uit die paragrawe wat volg sal blyk dat ek diep onder die indruk is van die dubbelsinnighede en die byna onoorkomelike filosofiese uitdagings as dit kom by empiriese navorsing.

### **4.3.3 Navorsingsrefleksiwiteit**

Binne die raamwerk van outo-etnografiese studie is *navorsingsrefleksiwiteit vir my* 'n belangrike waarde. Met refleksiwiteit bedoel Swinton (2012:83): “... reflexivity is the process of critical self-reflection carried out by the researcher throughout the research process that enables her to monitor and respond to her contribution

to the proceedings.” Volgens Swinton is refleksiwiteit ’n manier van ken wat erken dat dit onmoontlik is vir die navorser om buite die navorsingsveld te staan, en ’n manier om te poog om daardie kennis op ’n kreatiewe en effektiewe wyse in die navorsing in te span. Dit behels ook dat daar refleksie sal wees op die maniere waarop die navorser se eie waardes, ervarings, belangstellings, oortuigings, politieke verbintenisse en ander oogmerke wat ook die navorsing gevorm het. Dit behels selfs dat daar gereflekteer sal word oor hoe die navorsing die *navorser as mens* gevorm het. Vir my is die volgende aanhaling van kritiese belang: “*At this level it urges us to take seriously the suggestion that all research is, to an extent, autobiography*” (my klem) (Swinton (2012:84).

Ook navorsing oor byvoorbeeld die praktyk van die Eucharistie kan uit so ’n outobiografiese benadering aangepak word. In Christian Scharen (2012:53) se bespreking van byvoorbeeld David Ford se benadering tot die navorsing oor die viering van die Eucharistie, meld hy dat die tipiese studies oor die Eucharistie handel oor kwessies soos die “werklike” teenwoordigheid van Christus en die rol van die konsep “offer” in die Eucharistiese gebed, en dat hierdie besprekings in abstraksie plaasvind sonder verwysing na konkrete gemeenskappe wat die Eucharistie vier. Volgens Scharen nooi Ford teoloë eerder uit tot navorsing oor die *konkrete praktyk*. Dit is natuurlik presies wat hierdie studie wil doen. Wat my wel tref van Ford se navorsingsvraag in sy benadering tot die hierdie konkrete ondersoek is die volgende: “What happens to the self shaped through that worship?” In hierdie navorsing sou die vraag selfs meer spesifiek gevra kon word: Wat gebeur met die *ek* wat gevorm word deur Eucharistiese eredienste?

Alveson & Sköldberg (2009:269) trek ook ’n duidelike verband tussen refleksiwiteit en die vorming van die self. Hulle skryf: “... the core of reflection (reflexivity) consists of an interest in the way we construct ourselves socially while also constructing objects (‘out there’) in our research. For without

construction, and *without a constructing and constructed self*, there is no meaning” (my klem).

Om ’n wetenskaplike navorsingsprojek vanuit hierdie perspektief aan te pak mag dalk kontroversieel wees. Val so benadering nog binne die wetenskaplike parameters? Om die “radikaliteit” van so ’n refleksiewe benadering aan te toon kan mens byvoorbeeld na Swinton luister: “Indeed, it may be that the honest methodological position from which Christians should begin their ethnographic practices is not neutrality but prayer” (2012:84). Om te illustreer wat hier vir Swinton ter sprake is, haal ek ’n verhaal wat hy vertel volledig aan:

I recently attended a conference that was designed to teach hospital chaplains to do research. The lecturer opened with a firm statement that impressed me: ‘I always begin the research project with prayer. I assume the Holy Spirit is integral to the research process and that he participates throughout.’ I thought that was an unusually bold statement. I asked her: ‘Do you write that into your research reports?’ She seemed surprised by the question. ‘No! Of course not! If I did I would never get published!’ (2012:85).

Die taal en inhoud van die spesifieke navorser waarna Swinton verwys, is nie noodwendig die register wat my aanspreek op hierdie punt van die reis nie, maar die mate van refleksiwiteit en wat ’n stelling soos “I assume the Holy Spirit is integral to the research process and he participates throughout” veronderstel, is een waarmee ek gemaklik is. Ek sal dit wel wil kwalifiseer en verder gaan deur aan te voer dat dit nie maklik is om so ’n stelling in ’n navorsingsprojek op ’n onrefleksiewe manier te maak nie. Die aard van die Heilige Gees se betrokkenheid sal byvoorbeeld in ’n akademiese konteks met gedifferensieerde taal verduidelik word, en so meer.

Die risiko om 'n hoë mate van refleksiwiteit in te neem in so 'n navorsingsprojek, moet volgens Alveson & Sköldberg (2009:269) op 'n produktiewe spanningslyn loop, waar die navorser nadink oor:

- die voorveronderstellings van die navorser se denke
- die voorveronderstellings wat die navorser se observasie van haar navorsingsterrein bepaal,
- die manier waarop ons taal gebruik.

Vir Alveson & Sköldberg (2009:269) moet nie een van die bogenoemde dimensies van navorsing dominant wees nie, en die drie gevare wat vermy moet word is dié van empirisme, narsisme en verskillende vorme van sosiale en linguïstiese reduksie.

Ek poog om deurgaans so omvangryk as moontlik uit te brei oor my eie voorveronderstellings; ek dink ook na oor die manier waarop ek die beskrywing van my navorsingsterrein benader, en ek reflekteer relatief breedvoerig op die rol van taal in die navorsing. Ek hoop ook om sodoende nie in die slaggate wat Alveson noem, te val nie.

#### **4.3.4 Praktiese Teologie as 'n sakramentele (self)gawe**

Ek poog beslis om krities vanuit my eie ervaring te reflekteer, en deur hierdie soeke is ek ook besig om met 'n teoretiese verstaan te werk wat kan help om 'n praktyk soos die viering van die nagmaal/die soeke na die volheid van die lewe se verstaan en betekenis ook verder te laat resoneer.

Om hierdie benadering tot navorsing te belig gebruik Montoya (2009:48-52) 'n pragtige uitgebreide metafoer om so 'n sakramentele - en inderdaad erotiese - epistemologie uit te beeld. Hy sluit aan by Laura Esquivel se roman "Like water for chocolate", waar die hoofkarakter, Tita, se kennis *beliggaam is*. Dit is ook

“...deeply sensual, and becomes a powerful linguistic medium of communication...” (2009:45). Die hoofkarakter, Tina, het vir elke maaltyd wat sy voorberei het die bestanddele van haar eie gevoelens, emosies, dit waarvoor sy hoop, haar vrese, drome, vreugde en leiding, bygevoeg. Die maaltye wat sy voorberei het was deurdring met haar eie gevoelens en dit het ’n kragtige effek gehad op die emosies van die mense wat haar maaltye nuttig.

Op ’n analogiese wyse sien ek navorsing en die aanbieding van navorsing as ’n maaltyd wat voorberei word en aangebied word op ’n persoonlike en selfs passievolle wyse. Heldke sien in die proses van kos maak, ’n kragtige metafoor vir kennis as emosioneel en self-eroties. Hierdie kennis staan teenoor kliniese objektiwiteit: “...dispassionate objectivity, the standard for scientific inquiry, is not the ideal in cooking; good cooking is good in part because of the emotional attachment you have to the people for whom you’re cooking, to the tools you’re using and to the foods you’re making...” (1992:218).

Hierdie kulinêre metafoor rig ook my eie navorsing. Ook *goeie navorsing* is deels goed omdat daar ’n emosionele verbintenis met die navorsing is en omdat daar deur die navorsing ’n emosionele band gesmee word. Miskien is dit nie te vêrgesog om te sê dat ek myself op ’n sakramentele wyse in hierdie navorsingsprojek in hierdie woorde wil werp nie.

#### **4.4 Praktiese Teologie om die wêreld te verander**

“Practical theology has not been shy about distinguishing itself from pure sociology or anthropology by asserting that it is interested not only in describing and interpreting the world, *but in changing it*” (Root 2014:loc. 635) (my klem).

Die vraag: “Wat is veronderstel om te gebeur?” (Osmer 2008:4) veronderstel ’n normatiewe handhawing van ’n gebrek in die huidige stand van sake, en ’n aanspraak oor die rigting hoe die toekoms daar uit moet sien. In hierdie lig

gesien, kan die dissipline van Praktiese Teologie gesien word (en word veral so gesien deur Browning, aldus Root) as 'n "...kind of pragmatically engaged ethics" (2014:loc. 645).

Vanuit 'n vereenvoudigde perspektief gesien, is hierdie navorsingsprojek 'n eenvoudige geval waar: "... practical theology hones classic practices of the Christian tradition like liturgy or counseling, helping those performing such practices reflect on them and do them better" (2014:loc. 638). Die aanvanklike posisie wat ek inneem is dat liturje binne die NG Kerk oor die praktyk en plek van die Eucharistie binne die eredienste van die kerk moet reflekteer, en dit beter doen. Die "beter" waaroor dit hier gaan is dat die Eucharistie tans nie funksioneer as 'n wesentlike deel van die erediens nie, en dat dit "beter" sou wees as dit wel so was. In een van ons gemeente se eredienste funksioneer die Eucharistie wel as 'n wesentlike deel van die erediens, en een van die vrae sou wees hoe hierdie praktyk mense "beter" laat/kan laat deel in die volheid van die lewe. 'n Ander manier om die vraag te vra sou wees, "Hoe is die viering van die Eucharistie as 'n wesentlike deel van die erediens "beter" - of selfs die "beste"? Nog 'n manier om die vraag te vra, is hoe die weeklikse viering van die Eucharistie deel in die "goeie". Hierop reflekteer ek later in hierdie maaltyd.

#### **4.5 "'n Bkering": persoonlike Praktiese Teologie naby die meta-teoretiese**

Aanvanklik het ek dit nie in die begin van die studie so gekonseptualiseer nie, maar ook hier het ek 'n "bekering" ondergaan. Aanvanklik het ek gedink dat ek die verhale van mede-navorsers as die belangrikste verhale na die navorsingstafel toe wou bring, en dat daar ook op hierdie verhale gereflekteer sou word in 'n interdisiplinêre span, soos wat mede-klasmaat Retha Kruidenier en ook vele ander studente van Julian Müller na aanleiding van sy praktiese teologiese metodologie gedoen het.

In die loop van die navorsing en in my gesprekke met studente, het ek egter agtergekom dat die verhaal van worsteling en dispuut rondom die viering van die nagmaal *my* verhaal is, en dat dit hierdie verhaal is wat ek graag wil vertel, en die verhaal waarmee ek na betekenis, na myself, soek. Dit is belangrik om hierdie punt te beklemtoon; in die model van Müller (2009) is interaksie met mede-navorsers en kenners uit ander dissiplines wesentlik deel van die model, en dit is op hierdie twee punte wat ek afwyk van die model. Ek maak die keuse om te fokus op my eie ervaring, en ek wil graag vir myself die ruimte gun om op 'n metakritiese vlak die aard van interdissiplinariteit te ondersoek, en 'n spesifieke teoretiese model binne 'n ander dissipline te ondersoek.

'n Ander verrassende wending wat my navorsing geneem het, is dat ek onder die indruk gekom het dat my navorsingsproses my diep in *metateoretiese* waters laat beland het, maar gelyk ook dat die teologiese posisionering wat ek inneem nie 'n "prelude" is tot die "werklike" navorsing nie, maar dat die metateoretiese refleksie en die navorsing mekaar deurgaans veronderstel en ook verryk. In 'n volgende gang (Hoofstuk 7) sal ek verduidelik hoe ek die Praktiese Teologie as deel van die *interdissiplinêre transversale* gesprek posisioneer, maar voor ons daar kom is dit nodig dat ek reflekteer oor die metafisiese konteks waarin hierdie transversale gesprek plaasvind.

In hierdie gang het ek myself as 'n pelgrims-Praktiese Teoloog geposisioneer wat baie bewus is van die metateoretiese raamwerk waarbinne ek as Praktiese Teoloog reflekteer. Daarom wil ek in die volgende gang aandag gee aan die ontologiese kombuis wat my ingenooi het.

## Hoofstuk 5

### Die Kombuis – Die wêreld waarin die maaltyd voorberei en geniet word – ontologiese en epistemologiese notas.

#### 5.1 'n Mengelmoes van bestanddele

In Montoya se navorsingsprojek oor die Teologie van kos praat hy daarvan dat hy bewustelik op 'n “uitspattige” manier as't ware bestanddele meng in sy hibriede maaltyd, waarin hy verskeie kulturele- en teologiese invloede in sy Teologie ter sprake bring (2009:30,159). In my eie navorsing poog ek om 'n hibriede mengsel van bestanddele tot die maaltyd te voeg. Hierdie bestanddele sou dalk nie in tradisionele resepteboeke saamgevoeg word nie, maar ek neem 'n bladsy uit Stiver se boek waar hy poog om twee teologiese tradisies saam te voeg om sy teologiese metodologie uit te stip: “... I will lay out a particular framework for doing theology based on an unusual connection between ‘post-liberal theology,’ also known as the Yale School, and a circumspect appeal to the hermeneutical philosophy identified particularly with the thought of Hans-Georg Gadamer and Paul Ricoeur. Usually these two traditions have been seen as sharply opposed, but I suggest that they can mutually enhance one another, thereby illustrating one of the marks of postmodernism, namely, the weaving together of *seemingly disparate threads*” (Stiver 2003:170) (my klem).

Ek poog ook hier om bestanddele wat dalk op die oog af ongelyksoortig en teenstrydig behoort te wees saam te meng, sodat hulle mekaar kan verryk en tot die unieke smaaklikheid en voedsaamheid van hierdie navorsingsmaaltyd kan bydra. Bestanddele wat ek tot hierdie navorsingsdis voeg,



- is 'n sosiaal-konstruksionistiese/Postfundamentele ingesteldheid tot die Praktiese Teologie en epistemologie
- waar ek sterk aanklank vind by die Radikale Ortodoksie (hierna RO) as ontologie vertrekpunte.

Die rede hoekom ek hierdie verskillende bestanddele in my maaltyd voeg sluit aan by Van Huyssteen se konsep van 'n *beliggaamde rasionaliteit*. Hierdie bestanddele het my eie Teologie gevorm – en ek sal selfs verder gaan as dit – het my gevorm as mens, hierdie navorsingsbestanddele het deel van my verhaal geword, en ek besef net al hoe meer hoe die posisies wat ons inneem, onlosmaaklik verbind kan wees aan ons persoonlike verhale. Ek stem volmondig saam met Pienaar as hy skryf: “There is no such thing as a story – even, or perhaps especially, *relating to one’s academic positioning* – without characters, places, experiences and events” (my klem) (2014:1). Cilliers sluit by hierdie gedagte aan: “Mens se siening van die taak van teoloë word meer gestempel deur die teoloë waarmee jy in aanraking kom as deur enige leeswerk oor die teologiese taak” (2004:777).

Vir die afgelope jare in my teologiese vorming was ek deel van gemeenskappe wat ek losweg sou beskryf as teoloë wat binne die sosiaal-konstruksionistiese benadering tuis is, en dan het ek ook in kontak gekom en deel geword van gemeenskappe wat ek sou beskryf as tuis is in die sakramentele ontologiese benadering van die Radikale Ortodoksie. In my soeke na betekenis het ek die belewenis gehad dat hierdie twee benaderings nie wedersyds uitsluitend hoef te wees nie, maar mekaar juis kan verryk.

In hierdie dimensie van die navorsing sal ek terdeë bewus moet bly van Van Huyssteen (2006:13) se stelling dat “... human experience is always interpreted experience, our observations and perceptions are always theory-laden, and they interact with our world(s) in terms of life views to which we are already committed. A postfoundationalist notion of rationality thus yields a form of

compelling knowledge (Solberg 1997) that must seek to strike a balance between the way our beliefs are anchored in interpreted experience and the broader networks of beliefs in which our rationality compelling experience are already embedded.”

My kombuis is reeds vol resepteboeke (“...broader networks of beliefs in which our rationality compelling experience are already embedded.”) Hoe hierdie resepteboeke in my kombuis beland het, en hoekom ek besluit om hulle saam te neem as gespreksgenote en rigtinggewers is onlosmaaklik deel van hierdie navorsingsreisverhaal. Daarom staan ek vir ’n oomblik hierby stil.

Vir my was my verbintenis aan ’n sakramentele ontologie en die Postfundamentele epistemologie nie wedersyds uitsluitend nie, maar ek voel dat hulle mekaar juis kan verryk. My verstaan van die Postfundamentele praktiese metodologie van Müller maak dit vir my juis moontlik om ’n sterk metafisiese posisie in te neem in die gesprek met ander deelnemers aan die navorsingsmaaltyd.

## **5.2 Die storie van die Syn**

Vir die loop van hierdie studie het ek deel gevorm van ’n navorsingsgemeenskap onder leiding van Prof Julian Müller wat gevorm is deur die Postfundamentele benadering tot die Praktiese Teologie (Muller 2005b; Muller 2005a; Muller 2004; Muller 2009; Müller 2011; Müller 2015).

Maar om ’n greep te kry op wat met die Postfundamentele benadering tot die Teologie bedoel word, sluit ek aan by Lose (2003), wat hierdie benadering op ’n baie bevatlike manier beskryf. Ek beskryf kortliks hoe die Lose die Postfundamentele paradigma verstaan, maar maak ook telkens aantekeninge oor hoe hierdie posisionering die aard van hierdie studie beïnvloed het, asook ’n

paar kritiese notas wat ek graag verder sal ontwikkel deur die verloop van die studie.

Volgens hom word die Lose die moderne filosofie gekenmerk deur aaneenlopende debatte, naamlik onder andere “(1) the way to establish epistemological foundations and (2) the relationship between language and reality” (2003:32).

Lose skaar homself by die Postfundamentele paradigma van Wentzel van Huyssteen om sy weg tussen en self verby hierdie debatte te vind. “The response is post-foundational in the sense that it seeks to leave the traditional debates over foundationalism and representationalism largely behind, approaching questions of truth and reality only indirectly, via ‘critical conversations of convictions’” (2003:33). Hy doen dit in drie bewegings:

In die eerste plek gee hy aandag aan wat hy noem kritiese fidiësme, waar hy die kwessie van “foundationalism” bespreek en waar hy suggereer dat selfs by gebrek aan bewysbare en voltrekte “fondasies”, mens tog kennisaansprake op pragmatiese gronde kan benader, deur wat hy kritiese gesprek noem.

Omdat hy aansluit by die konsep van gesprek, en gesprek noodwendig taal veronderstel, gee hy spesifiek aandag aan die kwessie van die vermoë van taal wat verby sigself kan verwys.

In ’n derde beweging gee hy aandag aan “dialogiese realisme” waar hy die beperkinge bespreek van die moontlikhede om te verwys na die “werklike” en die “ware”.

Ek vereenselwig my gekwalifiseerd met hierdie drie dimensies van die Postfundamentele Teologie soos Lose dit verstaan vir die doel van hierdie studie. Vervolgens gee ek kortliks Lose se verstaan van hierdie dimensies weer met enkele opmerkings oor hoe ek dit vir die doel van hierdie studie wil approprieer.

## Kritiese fidiësmes

Die problematiek van die epistemologie word met 'n goeie aanvoeling deur Lose geformuleer:

... What can we know? How do we know? What are the foundations of our knowing? Modernity answers these questions by positing that there are foundations and therefore we can know; or inversely, because we can – indeed, must! – know, there are obviously foundations. While such reasoning is inherently circular, postmodernity's response – while formally very distinct – is in this sense not terribly different. There are no foundations and so we cannot know; or, inversely, we cannot know because there are no foundations (2003:34).

Lose wil dan juis aansluit by 'n epistemologie wat hierdie debat deurbreek:

But rather than accept the terms of the debate thus posed, I suggest that we refuse to surrender to the fear each position bespeaks and live in the tension of unanswered long enough to observe that, regardless of our ability to prove whether we know or demonstrate how we know, on a day-to-day we in fact believe that we know (2003:34).

Geloof speel in hierdie epistemologiese paradigma 'n deurslaggewende rol:

Schrag seeks to formulate what he therefore names 'paraxial' critique by means of 'transversal interplay,' the intersecting and overlapping of a variety of components and constituents of any given community that force presuppositions to the forefront of the discussion, offer alternative points of view, and call into question predetermined conclusions. While thus locating criteria for judgment firmly in the historical and temporal situation of the concrete community, Schrag

also employs the inherent diversity of any given community to rule against the devolution of paraxial critique into mere custom or tradition (2003:41).

“By rejecting modernist foundationalism and its privileging of supposedly universal criteria of truth and meaning as well as postmodern antifoundationalism and its retreat into ethnocentrism...” (2003:43).

Al neem mens die vertrekpunt dat geloofsuitsprake onafwendbaar is, beteken dit tog nie dat verdere gesprek nie meer moontlik is nie. Die blote opskryf van geloofsuitsprake en gewaarwordings nooi ook verdere gesprek en kritiek uit van die wetenskaplike gemeenskap.

### **Genoegsame vertaling**

In die wese van hierdie Postfundamentele projek is die aanname dat gesprek tussen dissiplines en tradisies moontlik is. Ek is dit eens dat daar nie nadenke en refleksie anders as uit 'n spesifieke tradisie moontlik is nie (Van Huyssteen 2006:24–25), maar dat daar wel gesprek tussen tradisies en perspektiewe moontlik is. Lose meen: “I nevertheless contend that Lindbeck and others have misread the question of translation based on their conflation of the incommensurability of distinct cultural – linguistic systems with their potential incomparability.”(2006:47).

Van Huyssteen (2006:25) stel dit as volg: “A postfoundationalist approach helps us realize... that we are not the intellectual prisoners of our contexts or traditions, but we are epistemically empowered to cross contextual, cultural, and disciplinary borders to explore critically the theories, meanings, and beliefs through which we and others construct our worlds.”

Selvs *binne gemeenskappe* wat deur tradisies gedra word is daar ruimte vir gesprek “... even *within* the communities to which we are historically and temporally

bound there exists sufficient diversity by which to create a climate of critique that neither (1) appeals to an a-historically and temporally bound standards nor (2) is inherently and hopelessly parochial. By entering into conversation with others, that is, we discover the means to reclaim the practical and critical uses of discernment” Lose (2003:52) (my klem).

### **Dialogiese realisme**

Oor die aard van realiteit wil Lose weereens deur die tradisionele digotomie breek: “... modernists declare that reality exists ‘out there’ waiting to be discovered and described, while postmodernists avow that reality is nothing more than a social construction, the projection of our desires, power plays, and language games onto the canvas of our communal interactions.” Lose (2003:55) gebruik die metafoor van gesprek om toegang tot die werklikheid te bemiddel: “...the dynamic interplay between speaking from one’s position... and listening to others... leads to the kind of situated knowledge that emerges from critical conversation and, in turn, provides the possibility of speaking about the ‘real’”.

Die metafoor van gesprek sluit goed aan by Van Huyssteen (2006:23) se Postfundamentele rasionaliteit as hy aanvoer dat: “A postfoundationalist notion of rationality thus creates a safe space where our different discourses and actions are seen at times to link up with one another and at other times to contrast or conflict with one another. It is precisely in the hard struggle for interpersonal and interdisciplinary communication that the many faces of human rationality are revealed.” Dit is ook my oortuiging dat die posisie wat mens in die gesprek inneem juis ’n sterk posisie mag wees, en inderdaad *moet* wees.

Die ontologiese posisie wat ek inneem is ook nie een waar ons kennis van die werklikheid daar buite is en totaal toeganklik vir ons is nie, maar ’n sosiaal konstruksionistiese benadering hoef bloot “niks meer” as ’n projeksie van ons

taalspeletjies te wees nie. Ons taal en gemeenskaplike interaksie binne 'n sosiaal konstruksionistiese benadering verwys juis na die *meer* sonder dat dit 'n opheffing van die sosiaal gesitueerdheid en konstruksie van die gesprek beteken.

My eie toeëiening van die Postfundamentele benadering is nog sterk binne die raamwerk van die narratiewe sosiaal konstruksionistiese benadering.

Pienaar (2014:9) stel dit as volg: Although Müller prefers the comprehensive language of postfoundational theology (Müller 2011a:2), this should not be taken to mean that he has abandoned the social- constructionist narrative perspective. In fact, as indicated earlier, it seems that the aspect of story, through his recent writing on autobiography (cf. Müller 2011b), has received new impetus.... To him, the narrative does not only make sense in the postfoundational approach but is indeed inevitable (Müller 2011a:2). It is inevitable in the sense that, 'the postfoundationalist approach forces us to listen firstly to the stories of people in real life situations' (Müller 2011a:3). This also closely resembles what he says about the social- constructionist approach (Müller 2004:295).

Soos Pienaar vir Müller verstaan, sien Müller ook die sosiaal Konstruksionistiese benadering in lyn met die Postfundamentele benadering van Van Huyssteen.

"He recalls from conversations with postfoundational theologian, Wentzel van Huyssteen, how postfoundationalism reminded him of social constructionism in that, as with postfoundationalism, 'social-constructionism is an effort to come to a more balanced and viable epistemology after the cul-de-sac that resulted from some postmodernist approaches'" (Müller 2004:298).

Ek sluit aan by 'n narratiewe tradisie wat verhalend te werk gaan binne die tradisie van narratiwiteit, wat, as mens dit in Pienaar se taal positief wil stel,

aansluit by 'n sosiaal-konstruktionisme wat kultureel-linguïsties, holisties en dialogies-relasioneel is.

Pienaar (2014:6) som die benadering van sosiaal-konstruksionisme so op:

“The main idea is that stories are constructed, they are the shaping of reality, much more than they are told as if they exist somewhere in a ready to deliver format. Taken to its full measure – although it does not wish to be relativizing in the sense that it would hold that ‘anything goes’ (Freedman & Combs 1996:35) – social constructionism leaves no stone unturned and offers strong challenges to any kind of absolutist or essentialist reality discourse.”

Gergen (2009:6) stel dit so: “What we take to be true about our world is not then born of the pictures in our minds, but of relationships. Understandings of the world are achieved through coordination’s among persons – negotiations, agreements, comparing views and so on. From this standpoint, relationships stand prior to all that is intelligible. *Nothing exists for us as an intelligible world of object and persons until there are relationships.*” (my klem)

Smith som 'n pragmatiese benadering (wat volgens hom 'n vorm van sosiale konstruktionisme is (Kelder et al. 2005) wat die pragmatisme en die sosiaal konstruksionisme in lyn met mekaar sien, as volg op:

- Dit neem aan dat mense hulle werklikheid *konstitueer*.
- Dat hierdie handeling om ons wêreld te “maak” noodwendig sosiaal is en afhanklik is van mense of die samelewing.
- Ons kennis van die realiteit is *relatief* tot die kategorieë en konsepte wat ons gemeenskap aan ons gee.
- Bogenoemde beteken dat ons nooit kan “weet” of ons oortuigings en opvattinge met die werklikheid “korrespondeer” nie (Smith 2014b:30-31).



Ek voel my tuis in so 'n sosiaal-konstruksionistiese benadering. Mens sou dit dalk oorvereenvoudig kon stel, naamlik dat ek my epistemologies binne die sosiaal-konstruksionisme posisioneer. As 'n Praktiese Teoloog sou dit nie vreemd wees nie.

In David Lose se bespreking van die Postfundamentele rasionaliteit suggereer hy dat ons die versoeking weerstaan om die metafisiese terrein te betree. (Lose 2003:52). In Van Huyssteen se reaksie op 'n bydrae van Ernst Conradie (Conradie 2015:381) wil hy waarsku dat die Teologie in die interdisiplinêre gesprek nie verlore moet raak in "...metaphysical trimmings like 'absolute realities'" nie. Binne 'n sosiaal-konstruksionistiese benadering soos wat ek dit hier geëien het, kon ek egter nie die versoeking weerstaan om die metafisiese ruimte te betree nie.

En hoewel mens binne 'n Postfundamentele benadering nie die soort metafisika wat ek hier onder gaan beskryf hoef aan te hang nie, gaan James Smith so ver om te sê dat die metafisika wat my meegevoer het, wel 'n sosiaal konstruksionistiese benadering nodig het en *veronderstel*.

My claim is not only that we *need* not choose between pragmatism and a sacramental ontology. It's stronger than that: ultimately we *can't* choose between the two of them, because to reject the pragmatist account of meaning and knowledge amounts to denying the finite creaturely conditions of human knowledge." (Smith, J.K.A. 2014b:107).

Vir Smith is dit waar dat mens 'n pragmatist kan wees (of dan 'n sosiaal konstruksionistiese benadering volg) en nie noodwendig 'n sakramentele ontologie aanhang nie, maar Smith maak dan vir my die fassinerende uitspraak dat mens nie 'n sakramentele ontologie kan aanhang sonder om 'n "pragmatiese" of dan 'n sosiaal konstruksionistiese benadering te volg nie.

Vir Smith is 'n pragmatiese benadering wat die kontingente, sosiaal afhanklike voorwaardes van kennis omvat, 'n goeie vertolking van wat hy ons geskape beperktheid noem (“creaturely finitude”):

... the point is that an ontology is itself a social and cultural *accomplishment*, dependent upon and relative to environmental conditions and a community of practice. It is a “take” on reality, a construal of the state of affairs within which we find ourselves. Those who are Christians take this to be *true*, and not just true “for them,” but true *tout court*, as “the way things are.” But this claim is made *from* a social location and is, in fact, dependent upon the trainings received from a community of practice. (2014b:109)

Saam met Smith wil ek graag erken dat die siening wat ek hier huldig rondom 'n sakramentele ontologie en die sentraliteit van die Eucharistie in die liturgie en lewe, kontingent, afhanklik van 'n gemeenskap van verstaan is (en in hierdie sin sou ek baie gemaklik wees om te sê dat die sakramentele ontologie wat ek aanhang 'n sosiale konstruksie is), en dat dit ook *contested* is – dit bevraagteken kan word.

Maar tegelyk wil ek ook in hierdie gespreksruimte ander oortuig van my siening, juis omdat ek glo dat dit *waar* is. Ek kan dit nie beter as Conradie 2015:377) stel nie:

Notions of transcendence and of ultimate reality are necessarily socially constructed, typically very particular and therefore form part of immanent reality... However, if this entails nothing but a social construction, *it is a construction of nothing less than that, which is ultimate*. What is truly ultimate cannot be captured under another umbrella. It is also not possible to juxtapose two or more versions of the ultimate since that would by definition challenge the ultimate

status of each. At the same time, what is truly ultimate will necessarily *remain an ultimate mystery*. (My klem)

### 5.3.1 Die verbode vrugte van die metafisika

Daarom wy ek 'n ook refleksie in hierdie navorsing, nie net aan my epistemologiese posisionering nie, maar veral ook aan die ontologie wat ek in hierdie navorsing ontdek en oortuigend gevind het. Ek doen dit teen die agtergrond van die feit dat Root (2014:loc714) aanvoer dat die Praktiese Teologie 'n "kneejerk disdain" vir metafisiese vertrekpunte het, en dat die dissipline van Praktiese Teologie ontologie reduceer deur dit te laat saamval met epistemologie (2014:loc4456).

### 5.3 Die Syn van die Storie

Ek sluit hier aan by die noodsaak wat De Wet & Pieterse (2010), Pieterse (2011) en De Klerk et al. (2012) byvoorbeeld identifiseer, naamlik dat daar ook by die Praktiese Teologie duidelik aandag gegee moet word aan die meta-teoretiese vertrekpunte van navorsing wat onderneem word, en dit sluit bepaald ook vertrekpunte rondom die aard van die werklikheid in: "'n Navorsers werk met 'n onderliggende werklikheidsbeskouing waarvolgens die gebeurlikheidsdimensie op die ondersoekterrein van Praktiese Teologie (op ontologiese vlak) in oënskyn geneem word" (De Wet & Pieterse 2010:528).

My oogmerk sal juis wees om 'n analogiese verband tussen my epistemologiese vertrekpunt sowel as die ontologiese vertrekpunte uit te stip. Hierdie vertrekpunte is vir my onlosmaaklik deel van 'n teologiese posisionering. Alhoewel, daar "post-metafisiese" kontemporêre Teologie en filosofie vaardig wat die "God van die metafisika" wil agterlaat. byvoorbeeld (Kearney 2001); of Teologie sonder Metafisika wil bedryf (Hector 2011) vermoed ek saam met 'n ander Ierse Katolieke filosoof, Desmond (2012:xvii) dat teoloë en filosowe wat

hulself as “post-metafisies” klassifiseer nie noodwendig die metafisika as sulks verwerp nie, maar ’n *sekere prentjie* van die metafisika verwerp. Hector (2011:3) skryf byvoorbeeld: “The term is sometimes used to designate any set of claims about that which transcends nature, or any set of claims about what things are like. I am emphatically not interested in doing without metaphysics in these senses – or, more precisely, I am interested in doing without them just insofar as they are bound up with the variety of metaphysics I am interested in doing without.”

Desmond (2012:xvii) verwys nie noodwendig na Hector nie, maar in my eie posisionering is dit belangrik om uit te wys dat die prentjie waarna verwys word ’n Nietchiaanse spotprent-weergawe van die Platonisme noem: “In this caricature we find the univocal fixation of metaphysical difference in terms of rigidly separated worlds: the world here and the beyond world. Metaphysics allegedly reneges on the world here in favor of the beyond world there”.

Ek wil egter juis hierdie univokale geskeide werklikheidsbeskouing bevraagteken en vanuit ’n alternatiewe metafisiese beskouing leef en aan navorsing deelneem.

Buiten daarvoor dat ek glo dat die Praktiese Teologie as dissipline weer erns moet maak met die metafisika, glo ek ook saam met Volf (2011:87-89) dat juis die soeke na die volheid van die lewe nie sonder ’n soeke na ’n koherente metafisika onderneem kan word nie.

*It is a mistake – a major mistake – not to worry about how well our notion of flourishing fits the nature of reality. If we live against the grain of reality, we will experience emotional highs, but not find lasting satisfaction, let alone be able to live fulfilled lives. That’s what the Christian tradition, along with other great religious and philosophical traditions, has always insisted. The great Christian saints, theologians,*

and lay leaders of the past believed that accounts of human *flourishing* had to cohere with ideas about God as the source and goal of all reality. (my klem)

Dit is presies hierdie verband tussen die grein van die heelal en die volheid van die lewe, en die viering van die Eucharistie wat ek probeer ondersoek.

### 5.3.2 Om met my hande dink

As daar nie ook in die Praktiese Teologie aandag aan die ontologiese vraagstukke gegee word nie, word die non-ontologiese of metafisiese posisie wat ingeneem word die *de facto* ontologie, en omdat hierdie ontologie nie bewustelik gestel en ondersoek word nie, kan die teologisering, na my mening, ook nie tot sy reg kom nie. Ek is dit ongetwyfeld met Alvesson & Sköldberg (2009:8) eens: “In our view it is not methods but ontology and epistemology which are the determinants of good social science.” Vir my lê die klem hier op epistemologie *en* ontologie.

Ernst Conradie (2014:1) gebruik ’n pragtige metafoer om bogenoemde jukstaposisie raak te vat. Hy praat daarvan “om met jou hande te dink.” In sy lesing by die Lentekonferensie in 2012, voer hy aan dat as mens oor die mees praktiese en gewone dinge dink, soos om te eet, dan is dit net “two ticks” dan is mens by die komplekse metafisiese vrae van die lewe. Die uitdaging vir die Praktiese Teologie is dan juis om nie net te dink oor wat ons met ons hande doen nie, maar om met ons hande te dink. Om in en deur die handeling te dink, en in ons denke te handel. Vir hierdie rede is die *quotidian* – die gemeenplase – en die hoogs teoretiese metafisiese spekulاسie so naby gejukstaponeer. Dit is juis hier waar die narratiewe en die metafisiese mekaar oorkruis. In hierdie opsig kan mens dink aan die spanning tussen wat Smith (2013:loc1383) na aanleiding van die fenomenologie van Merleau-Ponty beskryf as kennis tussen die instink en intellek, refleks en reflektiwiteit. Smith haal vir Merleau-Ponty aan wat “habit”

beskryf juis as “knowledge in the hands, which is forthcoming only when bodily effort is made and cannot be formulated in detachment from that effort.”

Ek neem antropoloog Daniël Miller (2010:22) se aanvoering binne die konteks van die etnografie aan as ’n goeie programmatiese werkswyse vir die Praktiese Teologie: “Ethnography is a devotion to the particular, what was special about these individual people at this time. Yet to understand one tiny microcosm of this population... one needed to interrogate a basic philosophical assumption about what it is to be human. I needed to challenge our fundamental theory of ontology...” (my klem). Hierdie noue verband tussen die toewyding aan die spesifieke en ons opvatting van die werklikheid (ontologie) is ’n deurlopende tema van hierdie studie.

Milbank (2014:1-2) reflekteer ook op sy eie poging om ’n genealogiese analise van “die sekulêre” te gee, en my eie poging om te reflekteer oor die Eucharistie en die lewe, te midde van my eie lewe en die viering van die Eucharistie, resoneer met Milbank se eie refleksie. Milbank skryf dat die menslike bestaan geskei word tussen handeling en verbale of ander simboliese uitbeeldings aan die een kant, en refleksiewe verbale teoretisering (tot een of ander mate van abstraksie) aan die ander kant. Oënskynlik, volgens Milbank, handel ons gewoonlik sonder refleksie en sonder enige verwysing tot ons teoretiese voorveronderstellings. Dit is ook so, aldus Milbank, dat ons dikwels ons teoretiese refleksies aanbied asof dit uit die niet uit verskyn en nie bedoel word as pragmatiese intervensies nie. Die realiteit is egter dat al ons handeling ’n mitiese, metaforiese of rasonele raamwerk veronderstel, en al ons teoretiese uitinge praktiese intervensies is in die menslike geskiedenis, of dit so bedoel word of nie. Dit beteken dan dat: “... both acting and thinking typically occur in the shadows, always with half-concealment. As a result, human history but rarely comes to the light of day and we remain unable clearly to see ourselves” (2014:1). Die taak dan van die genealoog, volgens Milbank, en ek sou wou

byvoeg, die Praktiese Teoloog, is om die skadu's te deurdring, en om dit reg te kry om handeling in die lig van hul voorveronderstellings, en teorieë in die lig van hul praktiese implikasies te (probeer) sien.

So 'n teologiese onderneming is inderdaad moeilik. Ek probeer om hierdie skadu's te betree - tastend met my eie hande en met my hande moet ek ook in die skadu's probeer dink.

### 5.3.3 'n Metafisika wat my meevoer

Hoewel ek in hierdie gang van die maaltyd besig is om "... a position of a certain account of how being, knowledge and language is related" (Hart 2003a:9) uit te stip, is dit ook vir my krities om te erken dat ek nie objektiewe en onweerlegbare redes gee hoekom die ontologie en epistemologie vir almal afdwingbaar moet wees nie. 'n Navorser kies om haarself ten opsigte van die ontologie en epistemologie te posisioneer.

Verder neem mens hierdie posisie in, voer Hart verder aan: "... ultimately because one finds the particular depiction of the world it affords especially compelling, even inevitable, for reasons that are finally aesthetic. Nor does the postmodern soupçon of meta-narratives take thought further than this. It sets limits to discourses of truth, even in advance of their articulations, but these limits are decisions that have been reached by philosophical reflection for purposes as much of control as of clarity" (Hart 2003:9) (my klem). Van Huyssteen (1999:281) sê op 'n manier dieselfde: "... we ultimately choose the theory or research tradition which we find most compelling, and which we judge to have the highest problem-solving adequacy for a specific problem within a specific context."

Die vertrekpunte wat ek hier uitstip is nie in die eerste plek bedoel om 'n sisteem te wees waarin alle refleksie moet "pas" nie; dit is egter 'n sekere narratief oor

die werklikheid wat ek meeslepend (compelling) vind: “... in every theology or system, every tradition or discursive practice, a story is being told whose peculiar force should be allowed priority over the abstract categories by which the critic might seek to reduce all narrative to the same bare framework of elementary functions” (Hart 2003:11) (my klem).

Oor die “plek” van waaruit ek deelneem aan die gesprek wil ek graag nou verder uitbrei. Omdat ek vermoed dat hierdie bestanddeel vreemder op die palet sal val in die gemeenskap van die Praktiese Teologie, probeer ek breedvoeriger aandag gee aan hierdie dimensie van my posisionering.

## 5.4 Radikale Ortodoksie

### 5.4.1 Die verhaal van die RO en ek

My passie vir die sakramentele het ek gedeel met ’n vriend wat nou oorlede is. Hy het my bekendgestel aan denkers wat die Teologie bedink vanuit die liturgie en die sakramentele. Onder hierdie denkers tel Catherine Pickstock, John Milbank en Graham Ward (Milbank et al. 1999), en die teologiese beweging wat hulle verteenwoordig, staan bekend as die Radikale Ortodoksie. Ek het Catherine Pickstock se boek *After Writing: On the Liturgical Consummation of Philosophy* (Pickstock 1998) raakgeloop, en die titel het my dadelik aangespreek.

*Hierdie studie ontstaan vanuit die praktyk van die nagmaalsviering en keer telkens reflektierend na hierdie praktyk terug.* Vir my het dit die sentrum van die Teologie en die lewe geword. Juis omdat die belang van die liturgie en veral die Eucharistie eweneens vir die denkers van hierdie teologiese beweging so onontbeerlik is, resoneer hierdie teologiese ingesteldheid sterk met my. James Smith (J. K. A. Smith 2004:77) som die belang van die liturgie vir die RO só op:



A consequence of this incarnational account of the revelation of transcendence, coupled with a participatory ontology, is a renewed appreciation for the liturgical or doxological character of creation and the role that liturgy plays in leading us to the divine... These embodied modes of worship are valued as important means of reflecting (in a dual sense) the divine. ‘Since God is not an item in the world to which we might turn,’ Milbank concludes, He is only first there for us in our turning to him. *And yet we only turn to him when he reaches us; herein lies the mystery of liturgy - liturgy for theology is more fundamental than either language or experience.* (my klem)

As Graham Ward (2000:82-83) oor byvoorbeeld beliggaming skryf, voer hy aan:

What does that ontological scandal in that upper room announce about bodies? What kind of bodies occupy what kind of spaces and in what kind of relationship to other such bodies? This is the constellation of questions being asked here. If, from the specific standpoint of Christian theology, orderings and accounts of the world proceed from that which has been revealed; and if, therefore, *this eucharistic and Christic body informs all other understandings of ‘body’ for Christian teaching*: then what kind of bodies is Christianity concerned with? (my klem)

Hierdie (radikale!) klem wat die outeurs op die Eucharistie en die sakramentele plaas, maak van hierdie denkers vrugbare gespreksgenote vir hierdie studie. My eie verhaal of tradisie strek egter ook verder terug (en dalk dieper en wyer) as ‘n resente teologiese gesprek. Die "patterns in our lives and thought that might be consonant with what we regard as the canon(s) of our respective religious/theological traditions" (Van Huyssteen 2006:18) is ook teenwoordig in die wese van hierdie navorsingsmaal.

Vir die afgelope paar jaar is ek deel van 'n leesgroepie/vriendekring waarvan sommige van die lesers ook 'n sterk affiniteit vir die RO deel. Saam het ons menigte boeke waarna hier verwys word oor die jare heen saamgelees en bespreek. My dank en erkenning aan hulle.

Verder is die verhaal wat die Radikale Ortodoksie skryf, een wat ek meeslepend (in die sin van Hart) vind. Om dit nader te beskryf: die verhaal wat James Smith (2004:87) vanuit die verhale van die Radikale Ortodoksie vertel, is een wat ek aangrypend vind. In die taal van Van Huyssteen help hierdie verhaal my om oor my "probleem", my aanvoeling en oortuiging oor hoekom die Eucharistie sentraal tot die erediens hoort en as die integrerende praktyk van die lewe kan dien, te reflekteer. Ek praat van dié verhaal, maar die verhaal wat ek vertel is 'n toe-eiening van 'n teologiese ingesteldheid waarbinne daar selfs binne die ingesteldheid se bekendste denkers (John Milbank, Catherine Pickstock, Graham Ward) beslis ook 'n diversiteit van benaderings bestaan (Grumett 2011:261).

#### **5.4.2 'n Verhaal in dispuut**

Ek is dit met Shakespeare (2007:loc. 3000) eens dat alle verhale wat vertel word, verhale is wat in dispuut geplaas kan word ("All stories are contested"). Selfs wanneer dit gaan oor fundamentele stories wat godsdienstige gemeenskappe vorm, is daar verskeie ander perspektiewe en stemme.

Vir Shakespeare (2007:323) is die vertel van 'n sekere verhaal ook 'n kwessie van mag. Hy verwys na Williams (1992:323) wat vra: "Wat sou gebeur as die verhaal deur vroue vertel sou word?" Beide hierdie punte is baie geldig, en tog vertel ek tog hierdie spesifieke verhaal omdat ek dit "compelling" (Hart) vind. Ek bied dit nie hier aan as onweerlegbaar nie, en die wetenskaplike (transversale ruimte) is juis die plek waar verhale ook in dispuut geplaas *kan* word (soos wat dit op verskillende maniere ook plaasvind in onder andere Hankey & Hedley (2005) J. K. A. Smith & Olthuis (2005).

Ek gebruik ook die verhaal van die RO met 'n sekere *hermeneutiese sleutel* ingedagte: In Horan (2014:loc205) se monograaf waar hy kritiek lewer op RO se lees van Duns Scotus haal hy vir Christine Helmer aan wat 'n resensie op Milbank en Pickstock se boek "Truth in Aquinas" geskryf het (Helmer 2003)

In historical theology and philosophy there are two major ways in which a canonical figure can be appropriated for the contemporary discussion of a topic. Firstly, a historical figure can be studied in order to pursue a topic in detail that, although perennial, is given a distinctive shaping by the author in question. To borrow from Schleiermacher's famous definition of hermeneutics, this path requires mustering an apparatus of interpretive tools (i.e., philological, hermeneutical, historical-critical) in order to understand a text (and its author) as correctly as possible... Secondly, a historical figure can be used as a springboard for launching contemporary concerns. *With this option, correct interpretation is clearly not as important as making use of that figure to inspire a vision addressed to a present-tense audience.* (my klem)

Dit is met die *tweede* hermeneutiese benadering van Helmer wat ek 'n weergawe van die verhaal van die RO hier gebruik. In die ruimte van hierdie stuk wil ek in die eerste plek nie hierdie verhaal verdedig of selfs volledig verduidelik nie – dit sou in die bestek van hierdie navorsing 'n onmoontlike taak wees. Wat ek hoogstens hier sal kan doen, is om die verhaal soos wat dit resoneer met my navorsingsingesteldheid, dit wat my in die verhaal "compel", hier uit te stip, en dan die temas wat uit hierdie verhaal ontwikkel verder te ondersoek. Ek bring hierdie verhaal na die tafelgesprek, omdat dit deel geword het van my verhaal as navorser en die verhaal van die navorsing waarvoor hier geskryf word.

As ek verder hieroor reflekteer, sou mens selfs kon sê dat ek hierdie verhaal vertel en daarmee identifiseer om 'n teologiese *identiteit* vir myself te skep wat dit vir my moontlik maak om op 'n unieke wyse by 'n wetenskaplike diskoers

betrokke te raak. Mens sou selfs kon sê dat ek deur hierdie teologiese ingesteldheid “verlei” is. DeHart (2012:ix) skryf in ’n kritiese monograaf oor die RO se interpretasie van Thomas van Aquino oor sy eie belewenis toe hy aanvanklik blootstelling aan Milbank se *Theology and Social Theory* en *The Word Made Strange* gekry het: “This was powerfully *attractive* stuff, the charm of which was readily understandable, especially for ambitious young graduate students. There was just nothing else like it out there.... And most *irresistible* of all there was the *intoxicating* sense of being initiated into a circle at once avant-garde and traditionalist. It was enough to make much of the theology I was studying seem pretty fusty by comparison” (telkens my klem).

Ek kan myself nie meer as jonk beskryf nie en ek is daarom ook bang om oor my ambisie te reflekteer, maar deur die kontingensie van my lewensverhaal kan ek nie anders as om hierdie wetenskaplike verhaal hier te vertel nie. Dit *is* wel ’n verhaal wat my oorrompel en verlei het.

### 5.4.3 Die verhaal van die RO

Dit is nie noodwendig maklik om ’n enkelvoudige weergawe van die RO te gee nie. Dit was, en is steeds, ’n veel-dimensionele teologiese verskynsel. “It has been a book series, a sensibility, an institutional center for philosophy and theology, a movement, and perhaps even a “program” to which adherents sign on” (Healy 2014:647). Mens sou dit ook as ’n *verhaal* kon beskryf: “Radical Orthodoxy has a story to tell. It constitutes something of an oral rather than official history...” (Smith 2004:87).

Dit is daarom dat ek die Postfundamentele rasonale ingesteldheid ook van soveel waarde vind – na my lees van hierdie ingesteldheid, maak hierdie benadering dit vir my moontlik om hierdie verhaal te vertel, maar ook om krities daaroor te reflekteer binne ’n ruimte waar dit nie die enigste verhaal is nie, maar moet “kruis” met ander verhale.

Ten spyte van hierdie kwalifikasies wil ek nou 'n weergawe van die verhaal aan die orde stel. James Smith (Smith 2004:87-89) vertel hierdie verhaal op 'n uitstekende en bevatlike wyse en ek gee sy verhaal hier weer in Afrikaans. In die konteks van 'n prakties teologiese restaurant kan hierdie verhaal dalk vreemd op die palet val, maar ek vra tog geduld en aandag vir hierdie verhaal:

Eendag lank, lank gelede was daar nie iets soos die “sekulêre” nie (Milbank 1990:9). Daar is verstaan dat alle dinge deelneem aan die goddelike, en elke sfeer van die realiteit en van die menslike lewe, is verstaan, het dus van die transendente afgehang (“suspended”). Vir die Christelike belydenis is hierdie oortuiging vertaal in die meer spesifieke verstaan dat die skepping afhang van - en deelneem aan - die Skepper. Gevolglik is geen sfeer van die skepping of geskape *poïesis* gesien as buite die godsdienstige of die teologiese nie. Daar was geen deel van die skepping wat afgehaak was van hierdie verhouding tot die transendente nie (Milbank et al. 1999:3-4). Daar is verstaan dat die totaliteit van die geskape en sosiale orde, die lewe in gemeenskap en selfs die rede self onderneem word binne die raamwerk van religieuse of mitiese horisonne wat anderkant die materiële georiënteer is. In teendeel, die materiële was nie bloot die “natuur” nie, maar die *skepping* - dit was 'n materiële werklikheid of 'n “gelade immanensie” wat gerig was tot die transendente, en sodoende word die materiële gered van 'n plat horison van “slegs” of “maar net” die natuur, of natuurlike.

In soverre daar nie 'n sekulêre was nie, was daar ook nie objektiewe, outonome, of neutrale rede nie (Milbank et al. 1999:21-39), geen staat nie (Milbank et al. 1999:182-200), geen publieke of private sfeer nie, en geen ruimte wat nie uit die staanspoor reeds gesien is as liturgies en doksologies nie (Pickstock 1997:37-46). Met die vertrekpunte van die

werklikheid as Skepping en die oortuiging dat die mens geskep is vir gemeenskap met beide die Skepper en die skepsels (Milbank et al. 1999:1182), het hierdie wêreldbeeld van partisipasie 'n ontologie van vrede geskep. In hierdie ontologie word verskille in 'n harmonieuse verhouding gesien en nie opposisioneel verwant nie (Milbank 1990:279,289). Vanuit hierdie ontologie word 'n sosiale lewe in die vooruitsig gestel wat vrede ten minste as 'n werklike moontlikheid voorsien. Hierdie visie van sosiale harmonie wat gerig is op die *telos* van vriendskap met God, was onderlê deur 'n ontologie wat beide Gnostiese dualismes, wat die transendente teenoor die immanente in opposisionele terme sien, en atomistiese materialismes, wat die wêreld tot blote immanensie vervlak, vermy.

Dit is die storie wat gebaseer is op 'n lang tradisie: van Plato (Pickstock 1998; Milbank 1990) en die bemiddelend-liturgiese Neoplatonisme van Proclus en Iamblichus; wat op 'n effens ander register ook in die Ooste deur Gregorius van Nyssa vertel word; wat oorgedra is tot by Augustinus en opgetel is deur Aquino; herbevestig is op die rand van moderniteit deur radikale piëtiste soos Kierkegaard, Hamann, en Jacobi (Milbank et al. 1999:22); wat herwin is deur die *nouvelle théologie*, en uiteindelik ook vertel word deur die Radikale Ortodoksie.

*Maar*, toe kom die sekulêre - oftewel, moderniteit. Die ingang van moderniteit as 'n proses het die uitvinding van die sekulêre beteken waar die deelnemende ontologie [of wat ek in hierdie studie "sakramentele ontologie" noem] wat dit voorafgegaan het, verwerp is. In die plek van die hierdie deelnemende raamwerk waar dit verstaan is dat die immanente afhang (suspended) van die transendente, het moderniteit 'n ontologie van enkelduidigheid aangeneem waar die

“diepte” van die syn ontken is (Scotus). Hierdie ontologie wat die wêreld “plat” gemaak het en dit van die transendente afgesny het, maak dit moontlik dat daar nou ’n ruimte kon wees wat onaangeraak deur die goddelike en ’n outonome reserwe van die realiteit buite die godsdiens. In kort: saam met die idee van ’n outonome rede wat oënskynlik neutraal en objektief is en wat ’n verklaring vir die wêreld kan gee wat ongekontamineerd is deur die teologiese, het die sekulêre te voorskyn gekom. ’n Enkelduidige ontologie wat die wêreld uitgeplat het, het ’n neutrale rasionaliteit meegebring wat klaarblyklik universeel is. Hierdie ontologiese en epistemologiese uitvindings het bygedra tot antropologiese en politiese ontwikkelings – in besonder, die konstruksie van ’n beslis onliturgiese sosiale wêreld geskep (Pickstock 1998:48–60). Die mens wat nou losgesny was van die afhanklikheid van die transendente, en nie meer deel was van ’n ontologie van vrede en oorspronklike harmonie nie, was gereduseer tot ’n geïsoleerde “subjek” – ’n denkende wese (Descartes) wat later beklee is met outonomie en onvervreembare regte (Locke, Kant). Die gevolg hiervan was ’n beeld van die sosiale orde wat bestaan uit ’n versameling kompeterende, atomistiese subjekte wat ingestel was op hul eie belang (Hobbes, Adam Smith). Hierdie atomistiese subjekte word kwasi-verenig in ’n veronderstelde neutrale “publieke” ruimte, waar verhoudings nie meer deur die liefde, nie maar deur die kontrak gereguleer word. Die *polis* was nie meer die ruimte vir liturgiese verhoudings met beide die Skepper en die skepsels nie, maar eerder ’n non-teleologiese, veglustige ruimte waar dit slegs die onsigbare hand van selfbelang was wat die subjekte van hierdie orde gereguleer het. Die moderne subjek het ’n parodie van God geword, die moderne staat het ’n parodie van die kerk geword (Milbank et al. 1999:182–188), die moderne sosiale teorie het ’n parodie van Teologie geword, en so aan.

Die aanbreek van moderniteit het vroeër plaasgevind as wat mense dink – reeds in die laat Middel Eeue – en ten spyte van postmoderne protes, moet dit nog tot ’n einde kom. Die sekulêre het sy hoogtepunt bereik in die nihilisme van ’n postmoderniteit wat die kulminasie van die moderne is. Die logika van die nihilisme is direk gekoppel aan die enkelvoudigheid van die syn, en in soverre die sogenaamde “postmoderne” hierdie moderne ontologie aanneem, kan dit slegs hiper-modern wees. In teenstelling hiermee, moet ’n ware postmoderne ontologie en *praxis* subversief met die ontologie, die antropologie en die politiek van moderniteit te werk gaan, en sodoende hulpbronne vind in ’n premoderne en alternatiewe-moderne deelnemende raamwerk vir die Christelike Teologie.

In hierdie verhaal vind ek die temas wat my oortuigings geword het en hierdie navorsing gerig het.

### **5.5 ’n Sakramentele Partisiperende Ontologie**

Een van die bekerings wat ek ondergaan het is dat ek myself nou sou posisioneer as ’n Christelike Platonis. Tyson (2014:loc106) stel dit só : “...the central idea put forward in this book is that Christian Platonism is right about the nature of reality. *This I fully appreciate, is a very big claim...*” Ek maak eweneens hierdie groot aanspraak binne die konteks van die Praktiese Teologiese navorsing. Mens kan weereens vir Tyson aanhaal om kortliks te verduidelik wat onder die Christelike Platonisme bedoel word:

Christian Platonism holds that the unseen God really is the present source and ongoing ground of all created reality. Further, Christian Platonism holds that the qualities of beauty, goodness, and truth wherever they are in some measure discovered, are divine revelations



of *real* meanings that give the world in which we live its value and purpose (Tyson 2014:loc111).

Op hierdie oortuiging, dat God die bron en die grond van werklikheid is, brei ek baie kursories uit in terme van die konsepte van immanensie en transendensie.

Ek gebruik die terme “immanensie” en “transendensie” onder andere omdat ek saam met Taylor (2007:15) stem dat hierdie onderskeid pasgemaak is vir die Westerse kultuur. Dit was, volgens Taylor, die “groot uitvindsel van die Weste” dat die immanente orde van die natuur sistematies bestudeer en verduidelik kan word op sy eie terme, sonder om die vraag te beantwoord of hierdie orde ’n “dieper” betekenis het, en as dit wel het, of mens ’n “Skepper” moet aflei. Die Westerse wêreld het volgens hom beweeg van waar die volheid van die lewe onkrities verstaan is as “verby” of “beyond” die menslike lewe, na ’n era waar hierdie verstaan uitgedaag word deur ander wat dit op verskillende maniere “binne” die raamwerk van die menslike lewe plaas (2007:15).

Juis dan omdat die konsepte van immanent en transendent hierdie debat die afgelope paar jaar in Suid-Afrika ’n lens was om die teologiese gesprek te verstaan (sien byvoorbeeld (Toit 2010)), en ook omdat hierdie teoretiese besinning moontlikhede oopmaak vir die tema van hierdie studie, naamlik die “volheid van die lewe”, meen ek dat dit ’n nuttige manier is om my (uiters voorlopige en onvolledige, inderdaad “perplexed” – Milbank (2004:12) oortuigings rondom die aard van die werklikheid te verwoord.

Die gebruik van hierdie raamwerk gaan egter verder as net ’n funksionele besluit – die raamwerk van verstaan soos wat ek dit hieronder probeer uitstip, is, soos ek vroeër aangevoer het, een wat my aanspreek en op ’n estetiese vlak roer en oortuig (Ward 2009:09).

Volgens Smith (2004:185) is die ontologiese raamwerk wat die Radikale Ortodoksie wil bevraagteken, 'n ontologie wat gegrond is op 'n univokale verstaan van die syn, waar die syn verstaan kan word op 'n outonome manier, sonder enige verwysing na 'n transendente oorsprong, of Skepper. Binne hierdie verstaan hoef die sekulêre rede nie 'n verwysing na die transendente te maak om die realiteit van die "wêreld" te verstaan nie. Realiteit kan verstaan word binne die geslote sisteem van "hierdie lewe", om dan die term van Taylor (2007:274) te gebruik. Taylor beskryf ook hierdie raamwerk as die "immanente raamwerk". Smith (2014a:141) som dit op as "A constructed social space that frames our lives entirely within a natural (rather than supernatural) order. It is the circumscribed space of the modern social imaginary that precludes transcendence." In hierdie immanente raamwerk word die volheid van die lewe gesoek binne 'n afgebakende, selfonderhoudende, naturalistiese heelal sonder enige verwysing na transendensie.

In teenstelling met hierdie "plat" ontologie van immanensie stel die RO 'n *deelnemende ontologie* voor waar transendensie 'n integrale deel van die materiële werklikheid vorm (Smith 2004:185). In Milbank, Ward en Pickstock se inleidende artikel tot Radical Orthodoxy (Milbank et al. 1999:3) sê hulle: "The central theological framework of radical orthodoxy is 'participation' as developed by Plato and reworked by Christianity, because any alternative configuration perforce reserves a territory independent of God. The latter can lead only to nihilism (though in different guises). Participation, however, refuses any reserve of created territory, while allowing finite things their own integrity." (my klem)

Dis is hierdie paradoks van die deelname van die geskape werklikheid op geen manier afgesonder van die transendente oorsprong daarvan nie – en tog het die immanente (finite things) ook sy eie integriteit. Hierdie integriteit van die werklikheid het die transendente nodig, anders plof die immanente in op sigself (Smith 2004:75).

Vir die RO is die immanente of materiële en kulturele werklikheid afhanklik van die transendente vir “hierdie” werklikheid se “werklike” bestaan: “Although it might seem that to treat diverse worldly phenomena such as language, knowledge, the body, aesthetic experience, political community, friendship etc. apart from God is to safeguard their worldliness, in fact, to the contrary, it is to make even this worldliness dissolve” (Milbank et al. 1999:3).

Volgens Smith (2004:76) moet die wêreld, omdat dit *skepping* is in elke dimensie daarvan, as skepping ondersoek word ook in die lig van die kruis, sodat hierdie ondersoek nie in ’n natuurlike teologie ontaard nie.

Müller (2011b:115-116) skets wat hy noem ’n “teologiese wêreldbeeld” as hy so ’n wêreldbeeld beskryf as dat dit “... verklaar dat die ‘hoër werklikheid’ nie deur menslike sintuie geken kan word nie. Dié wêreldbeeld hou die aardse en die hemelse uitmekaar – die geestelike werklikheid word eenkant gehou vir die godsdiens en Teologie.”

Volgens Müller se “integrale wêreldbeeld” word “die hemel en die aarde as aspekte van die dieselfde werklikheid gesien.” Die gedagte van Milbank resoneer vir my baie mooi hiermee: “... the metaphysics of participation and the notion of the cosmos as sharing in, displaying to a certain degree, the divine essence” (Milbank et al. (1999:27) (my klem). Hoewel Milbank nie die konsep van “panenteïsme” gebruik nie, voer Mir (2012) aan dat sy denke oor God se verhouding met die wêreld as panentiësties beskryf kan word. Buitendag (2014) skets ’n uitstekende genuanseerde taksonomie van verskillende vorme van panenteïsme en nuances van panenteïsme. My bedoeling is nie om die leser te oortuig dat Milbank en Müller omdat hulle beide as Panentiëstiese denkers beskou kan word op dieselfde bladsy is nie (hulle is dit waarskynlik nie), maar om aan te toon dat daar vir my ’n ooreenstemming is in die soeke na ’n metafisika waar die hemelse en die aardse nie as twee afsonderlike werklikhede gesien word nie.

In die wêreldbeeld van die RO word die “hemelse” en “aardse” glad nie uitmekaar gehou nie, maar val hulle ook nie volledig saam nie. Die hemelse deurtrek die aardse, maar is ook meer as net die aardse.

Goosen (2007:30–35) verskaf ’n analoë manier om die verhouding tussen die immanente en die transendente uit te druk. Goosen praat van die wêreld as “... die verhoog, die dramatiese tussen-ruimte of self die polis waarop of waardeur die syn en die syndes in ’n bemiddelende verhouding tree en ’n deelnemende gebeure tot stand gebring word. As die wêreld iets is, lê dit in dié deelnemende gebeure vervat.”

Die manier waarop Goosen die taal strek om die misterie van hoe hy die werklikheid verstaan te omvat, is aanloklik. Vir hom is die werklikheid nie ’n uitsluitlik monistiese immanente werklikheid nie, en ook nie ’n uitsluitend dualistiese werklikheid nie, maar eerder ’n “twee-eenheid”. Dit is die moeite werd om hom op hierdie punt breedvoerig aan te haal:

Vir die dramatologie ontsluit die syn sigself as oorvloedige werklikheid nie anders as in en deur die deelname van die syndes daaraan nie. As oorvloedige werklikheid skrik die syn nie die syndes af en werp hulle so op hul geïsoleerde selwe terug nie, maar ontlok dit eerder van hulle iets soos ’n erotiese deelname. Geen dualistiese tweeheid is tussen syn en syndes moontlik nie.

Maar tegelyk wys dit ook ’n monistiese eenheid tussen hulle af. Dit hou nogmaals verband met die oorvloedigheid van die syn. As oorvloedige werklikheid gee die syn sigself nooit volledig in die deelname van die syndes daaraan prys nie. Intendeel, as oorvloedige werklikheid oorspoel die syn altyd weer sy deelnemende verskyning tussen die syndes. Die syn is met ander woorde altyd méér as sy ontsluiting op die verhoog wat die wêreld is. So word daar te midde

van die deelname ook 'n onoorbrugbare ontologiese verskil tussen syn en syndes gehandhaaf (maar sonder dat dié verskil die syndes op 'n dualistiese wyse aan 'n toestand van ontologiese ontheemdheid of vreemdelingskap oorlewer (Goosen 2007:32).

Om dit vanuit 'n ander metaforiese hoek te belig: Boersma (2011:loc143) beskryf hierdie werklikheidsbeskouing as 'n *sakramentele ontologie*:

The 'sacramental tapestry' of the subtitle speaks of a carefully woven unity of nature and the supernatural, according to which created objects are sacraments that participate in the mystery of the heavenly reality of Jesus Christ. Schmemmann makes the point that everything in the so-called world of nature is meant to lead us back to God. In that sense, created matter is meant to serve eucharistically.

## 5.6 Wat is die mens?

Alhoewel ek nog nie in hierdie projek eksplisiet aandag gegee het aan my antropologiese uitgangspunte nie, lê dit ook implisiet opgesluit in die notas oor my ontologiese en epistemologiese posisionering. Met my vereenselwiging met 'n deelnemende ontologie waar: "...[daar van] oorfloedige werklikheid... altyd weer 'n soort erotiese verleiding van die syn na die syndes toe uit[gaan]...", lê daar reeds 'n leidraad oor die mensbeeld wat hier te sprake is. Soos met die ander notas kan ek hier net volstaan met uiters onvolledige opmerkings, maar ek dink tog dis belangrik om die basiese vertrekpunt te gee soos wat dit ook hierdie studie onderlê.

Onderliggend aan die benadering wat ek volg is daar veral drie antropologiese perspektiewe wat ek handhaaf.

### 5.6.1 *Homo Liturgicus*

Smith (2009b:40) voer aan dat daar agter elke pedagogie 'n filosofiese antropologie sit. Ek sou wou byvoeg dat daar ook agter elke liturgies-teologiese model 'n sekere antropologie sit.

Smith meen dat ons nie primêr *Homo Rationale* of *Homo faber* of *Homo economicus* of selfs nie eens *Homo religiosus* is nie. Ons is meer konkreet *Homo liturgicus*."

Ons is "religieuse diere" nie net omdat ons dinge glo nie. (Maar as mens veral na die werk van (Ward 2014b) kyk sal mens veral sê, dit ook! Maar ons is juis religieuse diere omdat ons liturgiese diere is: "...embodied, practicing creatures whose love/desire is aimed at something ultimate." Soos Smith dit stel: "We are what we love, and our love is shaped, primed and aimed by liturgical practices that take hold of our gut and aim our heart to certain ends" (Smith 2009b:40).

Wanneer Smith sê dat ons religieuse diere is, nie hoofsaaklik omdat ons glo nie, maar omdat ons liturgiese diere is, bedoel hy daarmee dat ons *beliggaamde, praktiserende* diere is, wie se begeerte gerig is op 'n alles bepalende ("ultimate") einddoel.

Die belangrikheid van hierdie mensbeskouing is dat ons diepste identiteit nie (net) bepaal word deur wat ons glo en wat ons dink nie – maar veral ook hoe ons *voel*. Ons is begerende wesens wat nie net kognitief funksioneer nie, maar veral as affektiewe wesens.

Veldsman (2014:426) vra dié belangrike vraag:

What does an affective-cognitive understanding of personhood entail?  
If we would agree from a hermeneutical perspective that all experience is interpretative experience and thus theory-laden, *will we constructively agree in the same manner from an evolutionary biological perspective that all experience is shaped by emotions and is thus "affective-*

*laden*”? I would like to argue from an evolutionary biological perspective that this is an anthropological given! (my klem)

Soos Smith dit stel: “Our default way of intending the world is noncognitive and prereflective: it is *an affective mode of “feeling our way around”* the world...”

Die tweede aspek van Smith se model wat belangrik is, is dat ons affektiewe-kognitiewe manier van wees en funksioneer gerig is op ’n finale telos, ons *begeer en verlang* na ’n prentjie van wat die goeie lewe is, van hoe florerings kan lyk (Smith 2009b:25). Mens sou hierdie prentjie ook ons finale liefde kan noem: “To be human is to be the kind of creature who is oriented by this kind of primal, ultimate love – even if we never really reflect on it...” Vir die doel van hierdie projek gaan ek van die standpunt uit dat ons uiteindelik gerig is op ’n einddoel, soos ek dit hier formuleer “die volheid van die lewe” (Smith 2009b:51).

Die vraag wat Smith vra, is hoe ons begeerte gevorm kan word sodat ons ’n spesifieke prentjie van die volheid van die lewe begeer.

Die manier hoe dit gebeur is deur beliggamde praktyke. “What primes us to be so oriented – and act accordingly – is a set of habits or dispositions that are formed in us through affective, bodily means, especially bodily practices, routines, or rituals that grab hold of our hearts through our imagination, which is closely linked to our bodily senses” (Smith 2009b:63).

Smith skryf ook: “The result is a much more holistic (and less dualistic) picture of human persons as essentially embodied. Hence, it should be no surprise that the way to our hearts is our stomach; or, if not specifically our stomachs, the way to our hearts is through our bodies” (2009b:57).

Die ontdekking wat ek maak is dat ek nie eers soos Smith die stelling wil kwalifiseer nie. Die pad na die vorming van ons harte is deur ons mae, juis omdat ons nie net *Homo Liturgicus* is nie, maar ook juis *Homo cenarius* is.

## 5.6.2 Homo Cenarius

Historiese teoloog Thomas O'Loughlin (2015: loc. 1870) stel die basiese oortuiging "Being human and needing food are inseparable realities...", maar hy stel nog 'n verdere basiese oortuiging dat ons die enigste diere is wat ons kos *kook*, en dat die kookkuns en gemeenskap hand aan hand gaan:

...Cooking implies much more to us as beings of reflection, rationality and story: food is always more than taking nourishment. Food always involves meaning because it is a basic way we structure the world around us – in terms of people, the natural environment – *and our aspirations about what constitutes a good life.* (2015:loc. 1877).

Vir my is die viering van die Eucharistie dié praktyk as maaltyd wat ons wêreld konstitueer en die prentjie van die "goeie lewe" in ons inprent. Dit is ook vir my belangrik om te beklemtoon dat ek saam met O'Loughlin (2015:loc. 29610) stem, naamlik dat alle maaltye wat mense saam deel, werklik 'n bemiddeling kan wees om te bevestig en te beliggaam wat vir ons die belangrikste in ons verhouding met God is. Ek sien saam met O'Loughlin die Eucharistie as die "...*summit of our human meal sharing...*" (my klem), maar voel dat al die ander maaltye (en ander praktyke) in 'n kontinuum met die Eucharistie plaasvind, met die Eucharistie as die hoogtepunt, waarna en waaruit alle ander maaltye hulle betekenis verkry.

## 5.7 Ervaring, taal en Praktiese Teologie

Ek het reeds verwys na Alvesson & Sköldberg (2009:269) wat aanvoer dat refleksiewe navorsing in die reïne moet kom oor die verhouding tussen taal en die werklikheid. Ek wil hier graag 'n bietjie verder oor hierdie verhouding nadink.

### 5.7.1 Die problematiek van ervaring



Die jukstaposisie van die volgende twee aanhalings verwoord vir my die spanning waarmee ek deurlopend in praktiese navorsing worstel. Aan die een kant voer Muller (2005a:77) aan: “*Practical theology happens whenever and wherever there is a reflection on practice from the experience of the presence of God,*” maar eweneens skryf López: “*‘Experience,’ in fact, has been described as the ‘most deceitful’ and most ‘obscure’ of terms*” (2014:11).

Praktiese Teoloog, Marcel Viau (1999), is die Praktiese Teologie se *raison d’être* om gereedskap te skep wat die dissipline in staat stel om diskoers uit ervaring te vorm. Hier worstel ek met die ontologiese – en epistemologiese – voorveronderstellings wat so ’n refleksie op ervaring na aanleiding van die teenwoordigheid van God kan bemiddel. Hierdie refleksie lei my dan in ’n verrassende wyse om te ontdek dat die soeke na epistemologiese en ontologiese integriteit in die refleksie oor ons ervaring van die werklikheid in die lig van God, niks anders is as die soeke na die volheid van die lewe nie.

As mens hierdie aanhalings en definisies van die Teologie en veral dan die Praktiese Teologie aanvaar, tesame met die uitdaging wat die konsep “ervaring” as sulks stel, dan lê die onus swaar op die navorser, meen ek, om ten minste te probeer om ’n digter beskrywing te gee van ervaring, en teologiese diskoers, “practice” of praktyke – en dan sou ek wou aanvoer ’n ontologie wat die verhouding tussen praktyk, ervaring, en diskoers kan bemiddel.

Hierdie vrae is natuurlik nie nuut nie (Viau 1999:3), en om ’n naastenby omvattende beskrywing van die verskeie moontlikhede vir beskrywing te gee is nie moontlik nie, maar na aanleiding van die ontologiese stippellyne wat ek reeds gekarteer het en wat met my resoneer, sal ek graag net ’n kort uiteensetting gee van ’n moontlike anatomie wat konsekwent met my vertrekpunte sover is, en wat die aard van die navorsingsreis verder ook sal kleur.

Hierdie notas sou op een vlak as nog verdere “gesprek oor die gesprek” (Adams:2011) gebruik kon word, maar soos wat ek reeds genoem het, vloei die gesprek oor die gesprek en die gesprek self vir my inmekaar in hierdie soeke – en dit gebeur spesifiek in hierdie refleksie omdat die soeke om met integriteit te kan ken (epistemologie) onlosmaaklik verbind is aan die soeke na die volheid van die lewe, en beide bogenoemde dimensies ingebed is in ’n Eucharistiese opvatting van taal en die lewe.

Smith (2014b:23) is heeltemal reg as hy aanvoer: “...the questions posed by social constructionism in the social sciences lead to fundamental issues in philosophy of language and metaphysics – questions of how we understand the relation between language and reality.” Ek het vroeër na Alvesson & Sköldberg (2009:269) verwys wat aanvoer dat goeie refleksiewe navorsing in die reïne moet kom rondom hoe die navorsers omgaan met taal, en om dit reg te kry gebruik ek hiervoor ook J. K. A. Smith se boek *Speech and Theology* wat as deel van die Radikale Ortodoksie-boekereeks verskyn het.

Weereens moet ek hier beklemtoon dat die “two ticks” tussen “met jou hande dink” en “die diepste filosofiese vrae vra” hier ter sprake is. Ver daarvandaan dat my refleksie oor die verhouding tussen taal en Teologie ’n blote “teoretiese” oefening was, *was dit juis hierdie refleksie wat my op ’n verrassende wyse uitbring het by ’n benadering tot wat die volheid van die lewe sou wees in die konkrete praxis van brood breek en eet en wyn skink en drink.*

As die Praktiese Teologie vanuit die ervaring van die praktyk uit die perspektief van die teenwoordigheid van God moet reflekteer, dan het hierdie dissipline ’n dubbele moeilike uitdaging. Om oor God te reflekteer kom met die uitdaging: “Theology is a discourse attended by constant prohibition, just as injunctions to worship are invariably haunted by the temptation to idolatry. But to avoid the lure of brazen images it will not suffice to cease worship – for then we find ourselves only in another idolatry. So also, theology will not resist failure by

silence.” (Smith 2002:3). Dit is egter die Praktiese Teologie se taak om juis te reflekteer vanuit die teenwoordigheid van God; ons kan as’t ware nie stilbly nie, maar hoe praat ons dan oor God wat alle kategorieë oorskry en alle konsepsuele vaspenning ontwyk?

Aan die ander kant is dit ook so, soos hierbo aangedui, dat die Praktiese Teologie ’n spesiale verhouding met ervaring het, en daarom geld die volgende aanhaling wat betrekking op die filosofie het, meen ek, net so ook vir die Praktiese Teologie: “If the very topic of philosophy is experience, and if we appreciate that experience is pre-theoretical, then how will it be possible to theoretically describe this pre-theoretical experience?” (Smith 2002:4).

### 5.7.2 Ervaring, Transendensie en die Praktiese Teologie

Ons het dus hier te make met ’n dubbele “transendensie”; in die eerste plek word ons gekonfronteer met ’n radikale transendensie wat nie bevat kan word nie, ’n “Ander” wat alle konsepsuele afsluiting of determinasie transendeer. Dan is daar ook aan die ander kant – en hierdie dimensie, meen ek, is krities om in ag te neem met ’n prakties teologiese studie – ook ’n “transendensie” wat ter sprake is waar dit gaan oor ervaring self (wat Smith noem “factual experience”). Hierdie ervaring kan ook nie bevat word in taal nie – nie omdat die ervaring te “ver” is nie, maar juis omdat dit so “naby” is. Daar is ’n diepte in die self wat nie in taal vasgevang kan word nie: “...in the case of factual experience, we find a phenomenon which resists expression in language, not because of its distance, but rather because of its proximity and interiority, a depth to the self which cannot be expressed because it is a mode of being incommensurate with cognitive conceptualization.” (Smith noem ook ’n derde “objek” wat “transendent” tot taal is, en dit is naamlik *différance*: “...it is not so much a matter of transcendence in a Levinasian sense of plenitude and excess, but rather a ‘quasi-transcendence,’ a phenomenon which is not quite a phenomenon, and

thus cannot be named.” (2002:4). Vir die doel van hierdie argument gaan ek egter nie by hierdie konsep as sulks stilstaan nie.

Vir die Praktiese Teologie gaan dit nie net oor byvoorbeeld die Teologie van die nagmaal, of die historiese ontwikkeling van die nagmaal, as voorbeeld nie, maar veral oor die praktyk van die nagmaal en hoe dit deur mense ervaar word. Maar om “toegang” te verkry tot mense se ervaring blyk nie makliker te wees as om toegang te kry tot die beskrywing van God nie. Beide ontwyk die maklike beskrywing van taal, en dit as juis die postmoderne filosowe soos Derrida wat ons gemaak het dat hierdie konsepte nie geweld pleeg nie.

Die dieper vraag volgens Smith (2002:4) ten opsigte van onder andere ervaring en God is die vraag: “Hoe is dit *enigins* moontlik om te praat?” Of dan anders gestel na aanleiding van Derrida: “Hoe om nie te praat nie?” Hoe is dit moontlik om te praat en nie geweld te pleeg met die onderwerp waaroor gepraat word nie? Hoe is dit moontlik dat taal, of veral teoretiese konsepte, kan kommunikeer sonder om geweld te pleeg teenoor die objek, wat buite taal is? Het konsepte nie in sigself die geneigdheid om radikale andersheid te skend nie?

Vir Smith (2002:6) is hierdie vroeë metodologies van aard. Vir die Teologie (sowel as die filosofie) is die vraag dan: “Hoe kan ons metodologies geregtigheid (justice) laat geskied? Vir Smith beteken dit, en ek haal hom duidelikshalwe hier volledig aan:

How do we do justice to that which is other (where “doing justice” means respecting the other as other, rather than reducing it to a relation of identity), particularly in our theoretical descriptions and articulations? It would seem that either one treats all objects as present-at-hand (a positivist kataphatics), thereby denying their alterity and unwittingly engaging in violence; or, one gives up any

possibility of non-violent description and thereby gives up theory (an apophatics which ends in silence).

Tussen hierdie twee pole van 'n volledige greep op ervaring, God en die werklikheid in terme van ons beskrywing, of 'n posisie waar daar geen beskrywing en konseptualisering moontlik is sonder geweldpleging nie, probeer Smith (2002:6) 'n derde weg soek: "Could there be a kind of concept or different set of categories? Could there be a kind of concept, and therefore a kind of theory, which does not treat objects as present-at-hand, but rather both honors transcendence and answers the call for reflection?"

Om hierop te reflekteer is vir die doel van die studie, na my gevoel, glad nie abstrakte spekulاسie nie, maar het baie besliste implikasies vir Praktiese Teologiese refleksie. Is dit enigsins moontlik om toegang te verkry tot mense se ervaring van 'n praktyk soos die nagmaal, of soos Smith (2002:9) dit vra: "...can we share our experiences, since the dynamics and fullness of factual experience cannot be reduced to language and words? Can we describe our experience of a poem, or another person, or a mystical vision? Is there any way to 'say' that which exceeds and resists language? Or are we doomed to silence? Are our only options either a reductionistic, conceptual language - or silence? Does silence do justice to our experience?"

As mens jou eie belewenis van die lewe en 'n konsep soos "die volheid van die lewe" ondersoek, dan stem ek saam dat 'n fenomenologie, of dan in hierdie geval, Praktiese Teologie van ervaring "...demands a 'grammar': rules for the use of language which will honor the richness of experience." Veral dan omdat daar 'n soeke is na non-objektiverende "konsepte" wat poog om ervaring te beskryf op so 'n manier "...that it honors or 'respects' the dynamics and excess of 'life' which cannot be stilled or grasped by theoretical concepts..." (Smith 2002:87).

Alhoewel Smith hierdie vroeë problematiseer vanuit 'n fenomenologiese hoek, bly hierdie vroeë, na my oordeel, net so relevant vir die dissipline van die Praktiese Teologie. Osmer (2008:52) noem juis fenomenologiese navorsing as een van die Praktiese Teologiese “strategy of inquiry”. “This strategy”, skryf Osmer, “seeks to describe the essence of a particular type of event or activity for a group of people.” Volgens Osmer se verstaan van fenomenologiese navorsing is die rigtinggewende aanname die intensionaliteit van bewussyn. Die idee is dat navorsers hul eie vooropgestelde idees in hakies plaas (“bracket out”) en toelaat dat die individu se ervaring of bewussyn van gebeure sigself laat “openbaar”. Nadat daar 'n hele klomp “geleefde ervaring” ingesamel is, word hierdie gevalle geanaliseer sodat hul “common structure” of “essence” geïdentifiseer kan word.

Die punt, na aanleiding van die problematisering van Smith wat hier ter sprake is, is dat dit geheel en al nie so vanselfsprekend is dat toegang tot hierdie geleefde ervaring deur taal of beskrywing verkry kan word nie, as mens die uitgangspunt aanvaar (soos wat ek dit hier aanvaar) dat: “...lived experience is not theoretical but pre-theoretical; pre-theoretical; as such, it has a ‘quality’ and ‘knowing’ which are its own, and which cannot be reduced to theoretical or phenomenological concepts” (Smith 2002:43). Om dan nog 'n aanspraak te maak, naamlik dat die “essensie” van 'n ervaring, of selfs net die struktuur van iemand se ervaring van gebeure vasgevang kan word, moet daar ten minste verdiskonteer word hoe dit moontlik sou wees om hoegenaamd so 'n aanspraak te maak.

### **5.7.3 Om die afgrond oor te steek**

'n Praktiese Teologiese studie wat juis op 'n kwalitatiewe manier vanuit mens se eie ervaring wil reflekteer op 'n praktyk, het te make met ten minste drie uitdagings van “incommensurability” (Smith 2002:43).

- Om vanuit mense se geleefde ervaring te teoretiseer is problematies juis omdat ervaring self pre-teoreties is. Volgens Smith het geleefde ervaring 'n "kwaliteit" en 'n "kennis" wat eiesoortig is en nie gereduseer kan word tot teoretiese of fenomenologiese konsepte nie. ("There is an irreducibility of non-cognitive ways of being which cannot be reduced to representational consciousness. In sum, the heart has reasons of which reason knows nothing.")
- Om saam met ander oor hulle ervarings te reflekteer het eweneens uitdagings omdat ander se subjektiwiteit ontoeganklik is: "The other subjectivity is precisely inaccessible, ulterior to thought, particularly my thought. It is an essential secret which is incommensurate with the consciousness of another."
- En as die Praktiese Teologie juis daarvoor gaan om vanuit die perspektief van die belewenis van God te reflekteer waar "...God is precisely that infinity who exceeds conceptual categories, who cannot be thought...", dan is dit nodig om te worstel met die maniere hoe daar met integriteit oor mense se belewenisse van God gepraat kan word.

Smith beskryf hierdie "incommensurability" as 'n bodemlose afgrond ("abyss"). Die vraag is, kan hierdie kloof oorgesteek word? Kan daar oor ervaring en oor God gepraat word sonder dat die "transendensie" van ervaring en God gewelddadig gereduseer word tot iets anders as sigself? Die kloof bestaan oënskynlik uit die twee kante: mens kan die transendente tot konsepsuele taal reduseer of die moontlikheid om te praat oor die transendente word geheel en al prys gegee.

Smith (2002:44) soek egter 'n derde weg wat hierdie kloof kan oorbrug, 'n manier van praat wat "...non-conceptual, non-objectifying, and non-predicative - and therefore, non-reductive and non-violent..." is.

Smith gee 'n deurdringende oorsig oor hoe hierdie vrae geproblematiseer word deur filosofe soos Husserl, Heidegger, en Marion. Ek gaan nie hier in op sy analise nie, maar in 'n kreatiewe herbronning ontgin hy Augustinus om 'n weg te vind om oor ervaring en God te praat sodat daar "reg" aan albei kan geskied.

Smith (2002:114) formuleer die oneweredighede in terme van "transendensie" met twee metaforiese beskrywings. Die oneweredigheid tussen "tekens" (gewoonlik woorde) en "dinge" ("most simply, words are not things (DM 10.31-3); things are otherwise than lingual and thus characterized by a certain excess vis-à-vis language." Die paradigmatische voorbeeld van hierdie kloof is God. Smith verwys hierna as "objektiewe" of "eksterne" transendensie - "... the transcendence of a thing or object outside of and beyond myself." Die metafoor wat hy hier gebruik is die transendensie van "hoogte".

Die tweede tipe oneweredigheid beskryf hy as "interne" transendensie - die transendensie van die self. Vir Augustinus (aldus Smith) is dit nie moontlik om myself te verstaan nie - ek transendeer my eie begrip. Smith haal vir Augustinus aan: "I find my own self hard to grasp,' he says (DC 10.16.25) because of the very infinity of memoria." Die metafoor wat Smith hier gebruik is "diepte": "... delving into the caverns of the mind, plunging into the abyss of consciousness." Dit is om hierdie rede dat dit vir Augustinus so moeilik is om oor sy eie ervaring te praat.

Op 'n formele vlak (Smith 2002:114) is hierdie twee uitdagings, naamlik interne en eksterne transendensie, dieselfde: hoe word daar "in woorde" gesit dít wat konseptualisasie weerstaan?

#### **5.7.4 Die Inkarnasie as brug**

Die manier waarop Smith voorstel dat hierdie brug geslaan kan word is deur wat hy 'n inkarnasionele logika noem. Smith gebruik die term inkarnasioneel nie as



'n verdediging van 'n sekere Christologie nie, maar hy gee toe dat dit waarskynlik 'n sekere Christologie veronderstel:

By describing my account as “incarnational,” I mean to invoke the analogy of the Incarnation, of the appearance of God within humanity in the person of the God-man, Jesus of Nazareth... This is an instance of the transcendent appearing within the immanent, without sacrificing transcendence. In the Incarnation, the Infinite shows up within the finite, nevertheless without loss. (2002:10)

Vir die doeleindes vir hierdie studie gee ek hoegenaamd nie volledig aandag aan die omvang van Smith se kritiese toe-eiening van Augustinus in gesprek met denkers soos Derrida of Marion nie, maar ek gee hier 'n uiteensetting wat ek glo die kontoere vir 'n sinvolle gesprek in hierdie studie sal aandui.

Die Augustiniaanse strategie wat dit moontlik maak om te praat oor ander en dan die limiet geval, “God”, is Lof (2002:116).

Smith gebruik Augustinus se uiteensetting van taal in boek 1 De doctrina Christiana. Hierin gee Augustinus 'n skematiese analise van die verhouding tussen “tekens” en “dinge”:

- *Dinge* is streng gesproke dit wat nie genoem word om na iets te verwys nie, maar is die doel op sigself. (DC 1.2.2:117–118);

- *Tekens* is daardie dinge wat gebruik word om na iets anders te verwys. Elke teken is dus ook 'n ding, want as dit nie 'n ding was nie, dan het dit eenvoudig nie bestaan nie. Dit is egter ook so dat nie elke ding ook 'n teken is nie (DC 1.2.2:118).

Woorde is dan tekens, maar Augustinus vra: “Can a sign be a sign if it doesn’t signify anything?”. Tekens kan egter vir Augustinus verder onderverdeel word op twee maniere:

1. Tekens wat ander tekens uitdruk (“signs which signify other signs”)
2. Tekens wat die “dinge” (rei) aandui.

Tekens wat dinge aandui kan nog verder onderverdeel word in

(a) tekens wat selfverduidelikend is (“self –exhibiting”). (Om hierdie tipe teken te verduidelik word die voorbeeld genoem “...what if one should ask what ‘walking’ signifies, and another were simply to get up and pace the floor? Wouldn’t you be using the thing itself to teach me, rather than using words or any other signs?”).

(b) tekens wat instrumenteel funksioneer om te verwys na iets.

Na hierdie uiteensetting van die tekens kom Augustinus tot twee oënskynlik teenstrydige gevolgtrekkinge:

1. Niks kan geleer word sonder tekens nie, omdat daar geen toegang tot dinge sonder tekens is nie.
2. Niks kan deur tekens geleer word nie, omdat dié “Catch 22” situasie geld: “When a sign is given to me, it can teach me nothing if it finds me ignorant of the thing of which it is the sign; but if I’m not ignorant, what do I learn through the sign?” (Smith 2002:118).

*Die teken kan dus nie as ‘n teken van “iets” erken word, as daar nie reeds voorkennis van daardie “iets” is nie.*

Die teken is dus in sigself struktureel onvolledig (Smith 2002:119). Smith haal vir Augustinus aan:

From words, then, we learn only words – rather, the sound and noise of the words. If things that aren't signs can't be words, then although I have already heard a word, I don't know that it is a word until I know that it signifies. Therefore, the knowledge of words is made complete once the things are known (DM 11.36, emphasis added).

Volgens Smith wil Augustinus nie noodwendig een van die twee stellings (dat niks deur tekens geleer kan word nie, en dat niks sonder tekens geleer kan word nie) voorop hou om die ander te kanselleer nie, maar hy wil beide waarhede in 'n paradoksale spanning behou.

Wat mens by Augustinus se analise leer is dat woorde, in soverre woorde tekens is, beide noodsaaklik (niks kan sonder tekens geleer word nie) en onvolledig en selfs oneffektief is (niks kan deur tekens geleer word nie).

Op 'n strukturele vlak verwys die teken verby homself, na dit wat hom transendeer, en daarom is 'n teken nie veronderstel om 'n doel op sigself te wees nie (Smith 2002:120). Vir my is die kritiese samehang wat Smith in Augustinus se denke oor tekens uitwys, die volgende: “Thus words function properly when they point us beyond themselves. In an analogous way, for Augustine, *the “world” is to be constituted as a sign – or more particularly, a sacramentum – which points beyond itself; that is its proper use and function*” (2002:121 - my klem).

Dis in hierdie konteks waar Augustinus 'n *inkarnasionele* verstaan van taal huldig (2002:123). Sy konsep van taal help hom om die Inkarnasie te verstaan, en die Inkarnasie is vir hom die heuristiese meganisme waarmee hy die funksie van taal verstaan. Smith haal vir Mark Jordan (Jordan 1980:178) verhelderend in hierdie verband aan:

These reflections [on the Incarnation and language] move in two directions... On the one hand, they are meant to illuminate the features

of human signification by tracing them back to their exemplary cause. On the other hand, Augustine's reflections move towards some analogous description of the knot which is the Incarnation itself.

Die Inkarnasie is presies die immanente teken van *transendensie* – God wat in die vlees verskyn. Ons kan hier praat van “immanensie *in* transendensie” (Kruger 2013:83 – oorspronklike klem) (Smith 2002:123). Daar is dus 'n struktuur van beide teenwoordigheid en afwesigheid: “...present in the flesh, and yet referring beyond, the Incarnation – as the signum exemplum – retains the structural incompleteness of the sign which is constitutive of language...” (2002:123).

Die epistemologie wat Smith hier beskryf is na my oordeel analoog aan die Postfundamentele epistemologie wat ook 'n derde weg probeer vind tussen die fundamentalisme en non-fundamentalisme.

Vanuit geïnterpreteerde ervaring vir beide die wetenskappe en Teologie wil Van Huyssteen binne sy rasionaliteit verby twee dualismes beweeg – hy is dus ook op soek na 'n “derde weg”. Hy sien selfs dat binne die Postfundamentele perspektief die stereotiepe rigiede onderskeid tussen kommensurabel en nie-kommensurabel wil bevraagteken (1999:173).

Eerstens wil hy verby 'n fidiëstiese praktyk van Teologie beweeg waar: “...theology's 'internal logic' of self-authenticating notions of divine revelation as a basis for disciplinary integrity.”

Tweedens wil hy ook verby 'n dualisme beweeg waar daar met 'n sterk onderskeid tussen die “natuurlike” en die “super-natuurlike” gewerk word.

Ek vind die derde weg van Smith 'n nuttige aanvulling tot die Postfundamentele “derde weg” omdat hierdie perspektief, hierdie derde weg, spesifiek gegrond is in die spanning tussen 'n transendente en immanente ontologie, waarop ek vroeër gereflekteer het.

Ek wil dit hier ook meer eksplisiet stel – ek is van mening dat hierdie “derde weg”-epistemologie nie losgemaak kan word van ’n sekere ontologie nie. Vir Smith (2002:176) is ’n inkarnasionele ontologie (of, waarby ek hier onder aansluit, ’n sakramentele ontologie) die *voorwaarde* vir teologiese taal, en teoretisering as sodanig.

This incarnational logic subverts the differential logics of both kataphatics and apophatics which can only conceive immanence and transcendence as oppositionally related. In contrast, the logic of incarnation – as the condition of possibility for language – signals the possibility of a revelation (whether a word or Word) which is both present and absent, immanent and yet transcendent, spoken but not exhausted. In short, it is because of the speaking.

### 5.7.5 Die Eucharistie *as* Epistemologie

Shakespeare (2007:loc3298-3882) verskaf perspektief op hierdie siening na aanleiding van Catherine Pickstock se monograaf, *After Writing*. Dit is juis hierdie sakramentele realiteit, wat nie net beperk word tot kerklike taal en rituele nie, maar hierdie sakramentele siening van taal wat die aard van *alle* kommunikasie reflekteer. Enige woord kan die teenwoordigheid van God bemiddel. Die Eucharistie verwyder ons nie van die wêreld en van tekens nie, maar plaas ons volledig, meer as ooit, *binne* taal. Dit is die Eucharistie wat dit vir ons moontlik maak om tekens as sodanig te vertrou.

Volgens hierdie inkarnasionele logika is dit my (dalk skokkende) gevolgtrekking: *die viering van die nagmaal as ’n beliggaming van hierdie Inkarnasionele ontologiese - en epistemologiese - vertrekpunte, is wat dit vir my enigins moontlik maak om oor die nagmaal te reflekteer.* In die sterk woorde van Catherine Pickstock (1998:264): “The words of Consecration ‘This is my body’, therefore, far from being problematic in

their meaning, are the only words which certainly have meaning, and lend this meaning to all other words”.

Die “objek” van die navorsing is dus nie suiwer die ritueel van die erediens of die nagmaal self nie. Die viering van die nagmaal word ook die *metodologie* van die studie. In hierdie sin is navorsing en refleksie oor/binne die Eucharistie ’n tussen-in posisie om in te neem. Die liturgie van die Eucharistie vorm en konstitueer ’n horison van betekenis en kan nie gereduseer word tot ’n objek of ’n fenomeen wat perfek pas in suiwer kognitiewe patrone van verstaan wat beheer word deur ’n outonome subjek nie. Die essensie van die liturgie kan nie verstaan word as net nog ’n fenomeen of gebeurtenis tussen ander gebeurtenisse nie, soos die syn meer is as die totaliteit van al die syndes. Ek is dit eens dat daar ’n diepliggende parallel bestaan tussen die syn en die liturgie (Hermans 2014:90): Om in - en deur - die liturgie navorsing te doen is om onvermydelik deel te hê aan die ondersoek en ontvangs van die *misterie van die syn*. Die liturgie is minder “iets” om te bestudeer as wat dit a “way of being and mind” is.

Catherine Pickstock onderstreep die gedagte hierbo as sy skryf: “Liturgy is not simply an outward and symbolic honouring of a God whom we know already through internal experience or conceptual reflection. Rather, it is the most important initial way in which we come to know God and the path to which we must constantly return - *in excess of the relative poverty of our private emotional experiences and the equal poverty of abstract speculative theology.*” (Pickstock 2010:loc1517 - my klem).

*Beide* ons ervaring en die spekulatiewe “waarheid” word getransendeer in die viering van die liturgie. Die liturgie het oorfloed wat nie in een van die twee pole vervat kan word nie.

Op dieselfde manier gebruik Pickstock ook inkarnasionele taal om te praat oor die rol wat die liturgie speel in die mediasie van God se waarheid aan die mens:

“It is true that God must communicate to us through our bodies and senses as a tilting of his sublime thought toward our mode of understanding” (2010:loc1517). Vir Pickstock is die beliggaamde, sintuiglike mediasie van die liturgie egter nie ’n akkommodering of toegewing nie, maar vir haar is die liturgie die ruimte waar ons toegang tot die misterie van “...the plentitude of the divine self-expression” ontvang. Hierdie Goddelike self-uitdrukking kan nie tot die rede beperk word nie, maar word ook juis in die “...dumb simplicity and lack of reflexivity in physical things, or the spontaneity of animals,” gebind, en die fisiese werklikheid openbaar aan ons “...aspects of the divine simplicity and spontaneity itself, which cannot be evident to the somewhat reflective, discursive, and abstracting operation of limited human or angelic minds” (2010:loc. 1526). Die liggaamlike sintuiglike liturgie gee dus toegang tot ’n vorm van openbaring of Teologie wat nie ervaring of spekulatiewe Teologie ooit kan gee nie.

In hierdie gang het ek gereflekteer oor die kombuis waarin ek hierdie maaltyd (ontologie) voorberei, maar ook oor hoe ek graag verskillende bestanddele in die voorbereiding van die maaltyd meng wat tradisioneel nie gereken is as behorende tot dieselfde dis nie. In die proses het ek ook gereflekteer oor die ervaring van kos maak. In ’n volgende gang wil ek bietjie by die kombuisdeur uitloop en ontdek wat dit beteken om werklik te lewe.

## Hoofstuk 6

# Die volheid van die Lewe – 'n (baie) spesifieke teologiese benadering

### 6.1 Die volheid van die lewe 'n voor die hand liggende begrip?

Ter aansluiting by die refleksie in die vorige afdeling skryf Ortodokse teoloog Alexander Schmemmann: “To books on mysticism and spirituality correspond books on ‘Religion and Life’ (*Or Society, or Urbanism, or Sex...*). And yet the basic question remains unanswered: what is this *life*... The question may seem a naive one, but one cannot really act without knowing the meaning not only of action, but of the life itself in the name of which one acts. One eats and drinks, one fights for freedom and justice in order to be alive, to have the fullness of life. But what is it?” (Schmemmann 2000:loc. 113) (Oorspronklike klem).

As die tema en onderwerp van my studie die weeklikse viering van die Eucharistie en die volheid van die lewe is, dan kan mens enersyds aanvaar dat die volheid van die lewe 'n diepgaande “common sense”-begrip is – mense weet intuïtief waarvan daar gepraat word: Dit is hierdie aanvoeling wat ek met Chesterton deel as hy skryf in sy klassieke werk, *Orthodoxy*:

...the thing I propose to take as common ground between myself and any average reader, is this desirability of an active and imaginative life, picturesque and full of a poetical curiosity, a life such as western man at any rate always seems to have desired. If a man says that extinction is better than existence or blank existence better than variety and adventure, then he is not one of the ordinary people to whom I am talking (Chesterton 2012:).

Brian McLaren verwoord hierdie universele soeke ook treffend:



What we all want is pretty simple, really. We want to be alive. To feel alive. Not just to exist but to thrive, to live out loud, walk tall, breathe free. We want to be less lonely, less exhausted, less conflicted or afraid... more awake, more grateful, more energized and purposeful. We capture this kind of mindful, over brimming life in terms like *well-being*, *shalom*, *blessedness*, *wholeness*, *harmony*, *life to the full*, and *aliveness* (McLaren 2014:xv).

In hierdie soeke noem ek hierdie verlange die soeke na die *volheid van die lewe*. Hierdie soeke na die volheid van die lewe is die rede hoekom lesers lees, reisigers reis, dansers dans ensovoorts. Ek sou wou byvoeg, dit is die rede hoekom navorsers navorsing doen! Dit is in elk geval die rede hoekom ek hierdie navorsingsprojek onderneem.

Navorsingsielkundige Christopher Peterson (by wie ek later ook sal aansluit) doen saam met sy kollegas in die Positiewe Sielkunde navorsing oor “...what makes life most worth living” (Peterson 2013:l). Van die kritiek wat hy en sy kollegas soms hoor, is “wie bepaal wat positief is aan die lewe?”, waarop hy ook in sy antwoord aansluit by ’n “common sense”-begrip van wat positief in die lewe is:

So, I believe happiness is better than depression, a long life better than a short life, and a healthy life better than an unhealthy one. I believe love is better than hate, meaning and purpose better than alienation and anomie, social connection better than loneliness, and success better than failure. I believe that optimism is better than pessimism (2013:loc480).

Gegewe dat dit aan die een kant ’n eenvoudige en “common sense”-begrip is om te praat van die volheid van die lewe, wil ek tog op ’n baie kontingente wyse probeer nadink oor wat die volheid van die lewe kan beteken gegewe die soeke

daarna – te vinde in die transendentalia in die vorige afdeling. Ek reflekteer dan graag op 'n baie beperkte wyse oor die aard van lewe self. Hier moet ek weereens die uiters kontingente en beperkte aard van my refleksies erken. Daar sou oor die onderwerp van die volheid van die lewe uit etlike ander perspektiewe gereflekteer kon word. Dit sou veral interessant wees om 'n eksegetiese studies oor 'n gedeelte soos Johannes 10 te raadpleeg soos byvoorbeeld Bosman (2013).

## 6.2 Die volheid van die lewe en Eudaimonia

Een manier om te reflekteer oor die soeke na die volheid van die lewe is om by die onderskeid tussen die hedoniese – en eudaimoniese perspektiewe op die lewe aan te sluit. Van der Merwe (2015:292) som hierdie twee perspektiewe as volg op:

Whereas hedonism can be described as the view that well-being consists of maximum pleasure and minimum pain, eudaimonism is about the idea that well-being lies in the actualization of human potentials. People have final values and purposes, which they will pursue and try to fulfill beyond mere pleasure and pain criteria.

Dit behoort duidelik te wees dat ek in hierdie studie aansluit by die eudaimoniese siening van die volheid van die lewe, en dat die volheid van die lewe te vinde is in die verwesentliking van die “final values and purposes” van die mens. Dis juis omdat ek glo dat 'n groot deel van hierdie navorsing daaraan gewy is om vanuit 'n prakties teologiese perspektief te reflekteer oor die aard van realiteit en “...*how well our notion of flourishing fits the nature of reality* (Volf 2011:86).

## 6.3 Die volheid van die Lewe – deelname aan die Lewe van God

Onderliggend en voortvloeiend aan die ontologie en epistemologie van Partisipasie lê inderdaad die veronderstelling dat die mens 'n *telos* het. Ek is dit geheel en al eens met Boersma (2015:151) wat na aanleiding van sy ondersoek na Gregorius van Nyssa se konsep van die "Beatific Vision" aanvoer: "Gregory makes us aware that human beings cannot find their true identity, and therefore cannot flourish, when they exclude serious reflection on the transcendent purpose of the human person."

Om die wêreld as 'n sakrament te ontvang en te geniet is sentraal vir my opvatting vir die Eucharistie en die volheid van die lewe. Daarom herkou ek nog eers vir 'n wyle aan Smith se refleksies na aanleiding van Augustinus.

Smith gebruik wat hy Augustinus se "fenomenologie" van sonde noem om die verband tussen die verwysings karakter van die "Woord", sowel as die "Wêreld" aan te dui (2002:120–126).

Aldus Smith is die nie-outentieke self die self wat van sigself vervreem is deur "sonde", maar sonde is vir Augustinus intensioneel, dit gaan oor die "hoe" en nie oor die "wat" nie. "Dinge" – die "wêreld" – is nie opsig self sondig nie, want as *skepping* is dit goed (na aanleiding van Genesis 1:31); sonde lê in die self se verhouding tot die dinge (Smith 2007:121).

Met 'n sondige of nie-outentieke verhouding tot die wêreld word finale geluk en vervulling gevind in die Skepping self, maar die outentieke self vind betekenis in die genieting (enjoyment) van *God* self. Augustinus maak die onderskeid tussen genieting (frui) en gebruik (uti). Dinge wat geniet word, maak ons gelukkig, en dinge wat gebruik word "help us on our way to happiness" (2007:121). Dinge wat geniet word vir ter wille van sigself word met liefde bejeën, daar moet egter 'n regte orde van liefde wees, waarin dinge wat geniet moet word, nie gebruik moet word nie, en andersom.

Wat kan dan geniet word? Die antwoord: "... **the Father and the Son and**

**the Holy Spirit, in fact the Trinity, one supreme thing, and one which is shared in common by all who enjoy it” (2007:121).**

Dit is belangrik, maan Smith egter ook, dat mens daarop let dat vir Augustinus God nie “iets” is om lief te hê nie. “If, that to say, it is a thing, and not the cause of all things; if indeed it is a cause. It is not easy after all, to find any name that will really fit such transcendent majesty (1.5.5), sê Augustinus. Smith borduur verder: “The Triune God is that thing above all things – the source of everything who is beyond ‘thing’ness – which we are made to enjoy, made to love. *When our love is ordered to this end, then the whole of creation becomes a sign referring us beyond it to the Creator. And when our love is so ordered, we can also delight in creation in a sense*” (Smith 2014a:69).

Volf (2011:89-91) som die Augustinaanse opvatting van die volheid van die lewe in vier proposisies op, en ter opsomming van my refleksies hierbo trek ek Volf se lyne hier aan.

- Eerstens het Augustinus geglo dat God nie ’n Onpersoonlike Rede is wat die wêreld deurdring nie, maar eerder ’n “Persoon” wat lief het, en wat ook liefgehê kan word.
- Tweedens beteken om mens te wees om lief te hê; ons kan net kies *wat* ons lief het, en nie *of* ons lief het nie.
- Derdens: ons leef goed as ons God en ons naaste lief het, en onself assosieer en verbind aan die God wat lief het.
- Vierdens sal ons floreer en waarlik gelukkig wees wanneer ons vreugde daarin vind om die oneindige God lief te hê en ons naaste in God lief te hê.

Hierdie laaste punt beskryf mooi die deug van die liefde waarvoor Mattison (2008:loc. 6377) die volgende definisie gee: “The formal definition of charity is

the theological virtue by which we love God for God's own sake, above all else, and all others in God."

Mens sou die doel van die mens se lewe ook met die konsep van *theosis* beskryf – om deel te neem aan die Lewe van God Drie-enig self. Braaten & Jenson stel dit treffend:

The patristic concept of *theosis* is the most precise and compendious possible evocation of the end for which God creates us. The difference of Creator and creature is indeed absolute and eternal, but precisely because God is infinite Creator there can be no limit to the modes and degrees of creatures; promised participation in his life. And it is of God's life that we here have to think. Our end is not participation in an abstract essence of Godhead, but in the life that Father, Son, and Spirit have among themselves (1996:2).

Of as mens dit in die taal van hierdie studie wil en op 'n gereformeerde wyse stel: Waarin vind mens die volheid van die lewe? Die volheid van die lewe bestaan daarin om God te geniet. In die taal van die Westminster Konfessie waarna ek vroeër verwys het: "Q. 1. What is the chief end of man? "A. Man's chief end is to glorify God, and to enjoy him forever"

Deur die skrywe van Nadia Marais (2015) is ek bewus gemaak van Kelsey (2008) se werk oor "human flourishing" en dit was vir my tog insiggewend dat hy ook aanvoer dat die volheid van die menslike lewe in verhouding tot die Triniteit bedink. Hierdie bewusmaking was te laat om volledig aandag te gee aan Kelsey se werk in hierdie navorsingsprojek – maar dit is vir my insiggewend om daarop te let dat Kelsey die volheid die lewe teosentries (en trinitaries) definieer: "Human flourishing is systematically connected to 'the glory of God.' Volgens Marais (2015:132) maak Kelsey die fundamentele teologiese aanspraak dat die Drie-enige God met alles wat nie God is nie op drie verbandhoudende maniere

in verhouding tree: Eerstens skep God alles wat nie God is nie; tweedens trek God alles wat nie God is nie in eskatologiese vervulling; en derdens versoen God alles wat nie God is nie met God.

Volgens Marais is die volheid van die lewe in Kelsey se siening “...the expression of the glory and beauty of God’s relating to human beings” (2015:135).

#### **6.4 Die Syn, die Storie gerig op Geluk**

Ek aanvaar die sienings van die kerkvaders soos hierbo as aksiomaties vir my refleksies, maar ek wil dit nie graag op ’n bloot fidiëstiese wyse stel nie. Na aanleiding van David Bentley Hart se refleksies sal mens selfs kon aanvoer dat om die werklikheid as sodanig te ken en te geniet, dit nodig is soos wat ek hier ’n betoog voer, om die geluk van die lewe te vind in wat die diepste misterie van die werklikheid is.

David Bentley Hart (2013) belig ook hier die oneindige sakramentaliteit van die wêreld waar ons soeke om te ken en ons soeke na die volheid van die lewe saam en integraal gerig is op die Syn self.

In aansluiting by Smith se analise van Augustinus is daar vir Hart breedweg twee maniere om dinge te begeer: om iets te begeer as ’n doel in sigself, en dan om iets te begeer as ’n doel wat sigself transendeer. Maar, sê Hart verder, as mens mooi daarvoor dink kan mens slegs op *beide* van hierdie manier gelyk begeer, of slegs op die tweede manier. Hy verduidelik: Mens kan dalk ’n pragtige objek begeer uit estetiese oorwegings, maar dit beteken nog steeds dat die objek in sigself nie sy eie waarde dra nie, dit is eerder waar dat mens beweeg word na ’n meer algemene begeerte vir skoonheid as sodanig, wat ’n absolute waarde het. Van hierdie waarde het mens soort van ’n intensionele begrip, waarvolgens mens kan oordeel of die objek voor hande mooi is of nie.

As dit nie was vir die begeerte na die meer abstrakte waarde van skoonheid waartoe die wil van die persoon georiënteer is nie, sou sy nie in die eerste plek daardie objek begeer het nie. Vir my is hierdie lyn van argumentasie van Hart krities vir die argument van my eie projek:

One desires money not in itself but only for what it can purchase; and one desires the things money can purchase not simply as ends in themselves but because that correspond to more general and abstract longings for comfort, prestige, power, diversion, or what have you; and one desires all such things out of a still deeper and more general desire for *happiness itself, whatever that may be, and for a fuller share in the goodness of being* (my klem).

In this world, the desirable is always desirable in respect of some yet more elementary and comprehensive need or yearning. All concretely limited aspirations of the will are sustained within formally limitless aspirations of the will (2013:242).

Op die ou end, voer Hart aan, is die enigste objekte van begeerte wat nie tot iets ander gereduseer kan word nie “... a small number of universal, unconditional, and extremely abstract ideals that, according to a somewhat antique metaphysical vocabulary, are called ‘transcendentals’”. Tradisioneel, aldus Hart, is hierdie transendentale eienskappe wat op ’n manier behoort aan alle dinge, juis omdat hulle onlosmaaklike aspekte van die syn as sodanig is: “the intrinsic perfections of being in its fullness” (2013:243).

Daar is volgens Hart sogenaamde ontologiese transcendentalia soos die syn en eenheid, en kritiese transcendentalia soos waarheid, goedheid en skoonheid.

Die belangrike punt wat Hart egter maak is dat hierdie transcendentalia van ons noodwendig beperkte verwysingsraamwerk, slegs konsepsueel van mekaar

verskil, maar dat hulle in sigself geheel uitruilbare terme is, omdat elkeen van hulle 'n naam is vir die enkel realiteit van die syn self.

Vir Hart is dit nie belangrik om vir sy bespreking 'n presiese omskrywing en definisie van die verskillende transendentalia te gee nie – maar wat vir hom krities is om aan te toon is dat ons ervaring van realiteit noodwendig 'n transendentale struktuur het.

“Our minds and will are,” sê Hart, “in an absolutely necessary way, related to being – to everything that exists and to existence itself – always under the forms provided by certain absolute orientations of imagination, desire, and (for want of a better word) faith. (2013:243)

Ek volg hierdie lyn van argumentasie van Hart noukeurig, omdat dit ten nouste aansluit by die argument wat ek tot dusvêr gevoer het. Hart gebruik die woorde “happiness, whatever that may be” en met die byvoeging van wat ek interpreteer as 'n parallelisme, “and for a fuller share in the goodness of being.”

Ons is dus noodwendig in ons bewussyn (*epistemologie*) en handeling (Praktiese Teologie/Etik) teleologies gerig op geluk, en hierdie geluk, hoe mens dit ook al sou wou voorstel, is om te deel in die volheid (of goedheid) van die syn self (*ontologie*).

Hart skryf:

We cannot encounter the world... except through our conscious and intentional orientation toward the absolute, in pursuit of a final bliss that beckons to us from within those transcendental desires that constitute the very structure of rational thought, and that open all reality to us precisely by bearing us on toward ends that lie beyond the totality of physical things. (2013:298)



My belewenis was eweneens dat in die soeke na die volheid van die lewe of die “absolute bliss” waarvan Hart praat, ek nie anders kan as om die wêreld te betree nie.

Vanuit hierdie perspektief van Hart sou dit nie vêrgesog wees om oor die volheid van die lewe in terme van die transendentalia te dink nie, of miskien sou dit help om oor die lewe self as ’n transendentiaal te dink in ons soeke na die Volheid van die Lewe.

Die volheid van die lewe as ’n transendentiaal is presies waaroor ek met die volgende dis reflekteer.

## 6.5 Die Lewe as ’n Transendentiaal

Vanuit ’n Bybelse perspektief gesien word die konsep van lewe nooit as ’n neutrale bestaan beskou nie (Tóth 2012:). Volgens Tóth is dit so dat lewe ook die betekenis van “geluk” omvat (Tóth 2012:99). Wat mens in die Bybelse geskifte vind is “...accounts of the worth and meaning of life far beyond mere subsistence.” Hierdie konsep van lewe as “far beyond subsistence” is vir my wat ek bedoel met die volheid van die lewe.

Caldecott (2012:188) vra tereg: “What is life”? Met hierdie vraag sal ek beslis ook moet worstel in hierdie navorsingsprojek. So ’n vraag is amper onhanteerbaar wyd, en natuurlik sal ek nie daaraan reg kan laat geskied nie, maar ek vind aanklank by Caldecott se hantering van hierdie vraag, en daarom sluit ek breedvoerig by hom aan vir die bespreking van hierdie studie.

Volgens bioloë (aldus Caldecott) word daar ’n hele lys van eienskappe oorweeg wat lewende organismes van anorganiese materie onderskei, byvoorbeeld homeostase, groei, reproduksie en aanpassing by die omgewing wat as van die belangrikste eienskappe gereken word. Daar word gepraat van die plaaslike

omkeer van die beginsel van entropie. 'n Lewensvorm is 'n entiteit wie se aard dit is om sigself tydelik in stand te hou teen die universele groei van entropie, deur energie te gebruik wat buite die entiteit is. Maar volgens Caldecott is die grens nie so duidelik te trek nie. Aan watter kant van die skeidslyn word virusse byvoorbeeld geplaas, of kan daar dalk hipoteties gesproke masjiene ontwikkel word wat al hierdie funksies kan verrig wat geassosieer word met lewende organismes? Volgens hierdie opvatting van die definisie van die lewe word die woord "lewe" gebruik vir sekere entiteite, maar nie ander nie.

Caldecott wil egter aansluit by 'n ander opvatting van lewe wat hy raaklees by argitek Christopher Alexander. Alexander glo dat "lewe" nie net 'n kwaliteit van organismes is nie, maar in 'n sekere sin ook universeel is. Hy skryf

There is a sense in which the distinction between something alive and something lifeless is much more general, and far more profound, than the distinction between living things and nonliving things, or between life and death. Things which are living may be lifeless; nonliving things may be alive. A man who is walking and talking can be alive; or he can be lifeless. Beethoven's last quartets are alive; so are the waves at the ocean shore; so is a candle flame; a tiger may be more alive, because more in tune with its own inner forces, than a man (Alexander 1979:29).

Caldecott (2012:189) kom by hierdie groter konsep van lewe uit omdat hy die konsep lewe in verband bring met die transendentale van waarheid, goedheid, en skoonheid. Caldecott stel dit treffend: "To become conscious of truth, goodness, and beauty seems to have a lot to do with being human. As far as we can tell, the other animals are lost in the task of being themselves." Diere spekuleer nie oor hoekom hulle bestaan nie, hulle staan nie teenoor ander skepsels om vir hulle te benoem nie. Die mens is 'n dier wat praat, 'n dier wat selfreflekterend is, en 'n dier wat 'n unieke kapasiteit vir vryheid het. "Man is a

speaking animal, a self-reflexive animal, an animal with a certain liberty, and therefore a *'metaphysical' animal*'" (2012:190) (my klem). Caldecott verwys na Gilson, wat die mens definieer as 'n wese "who knows other beings as true, who loves them as good, and who enjoys them as beautiful." In enige verhouding van kennis, liefde en vreugde is daar altyd die intimasie van dit wat ons transendeer, en hierdie ervaring van die transendentale eienskappe van die syn konstitueer vir Caldecott die begin van metafisika, en hierdie ervaring begin op 'n baie vroeë ouderdom. Volgens Hans Urs von Balthasar begin dit die moment waar ons ons Moeder se glimlag erken. In daardie ontmoeting word die horison van oneindige syn vir die kind geopenbaar. Daar word spesifiek vier dinge aan die kind openbaar:

1. dat die kind een is in sy liefde met sy moeder, selfs waar hy ook 'n ander tot sy moeder is, en daarom is alle syn een.
2. dat liefde goed is, en daarom is die hele syn goed.
3. dat liefde waar is, en daarom is alle syn waar, en
4. dat liefde vreugde bring, en daarom is alle syn gevul met skoonheid.

Ek maak 'n paar opmerkings oor Caldecott se bespreking van bogenoemde transendentalia.

Caldecott maak die afleiding dat ons menslikheid verweef is met ons kapasiteit om te besef dat die syn (en daarom alles wat bestaan tot 'n sekere mate) een, goed, waar en skoon is. Caldecott stel dit sterk: "When we are brutalized into ignorance of this fact, or denied the experience of it, the taste of it, then we have become somehow less human" (2012:190).

### **6.5.1 Die Lewe en Eenheid**

Eenheid verwys na die syn soos wat dit is, omdat alles in die eerste plek 'n identiteit in hulself het. Eenheid is die eienskap wat dui op die wese van iets wat

dit in sigself het en nie met iets anders nie. Die soeke na *betekenis* is nou verwant aan eenheid, want volgens Caldecott lê die betekenis van enige iets in sy verhouding met die geheel, of die geheel waaraan iets behoort en deelneem. Daarom isoleer die eenheid van 'n gegewe entiteit nie homself nie, maar gee daaraan 'n interne verhouding met die geheel. So byvoorbeeld het 'n blaar net betekenis in verhouding met die boom, en die son, en die proses van fotosintese ensovoorts. Op dieselfde manier, voer Caldecott aan, kan teoloë net sin maak van lyding deur dit te situeer binne die groter verhaal van redding.

### 6.5.2 Die Lewe en Waarheid

Waarheid is die syn wat geken word. Die waarheid, volgens Caldecott, is dit wat is in ooreenkoms met dit wat is. Volmaakte waarheid is in volmaakte akkoord met realiteit, en op so 'n wyse val waarheid en eenheid saam. Die belangrike idee vir Caldecott is dat waarheid 'n kenmerk *van* dinge is, en nie net proposisies of stellings *oor* dinge nie – dit is vir hom (en vir my) in hierdie konteks belangrik. In 'n sekere sin is alles wat bestaan 'n “woord”. Vir Caldecott loop die logika as volg: “An effect reveals the nature of its cause, and so utters a truth about its cause. It is an ‘expression’ of its cause.” Inderdaad is alles 'n uitdrukking van die Woord, die *Logos*, wat ooreenstem met die geheel. Ons is as't ware deur die Woord tot wesens geroep en ons word deur die Syn aangespreek. As skepsels wat 'n mate van vryheid besit, bepaal ons gedrag hierdie vryheid tot die mate wat ons gedrag met hierdie realiteit ooreenstem.

### 6.5.3 Die Lewe en Goedheid

Goedheid is die syn wat bemin word, of “gewil” word. Om goed te wees is om begeerlik te wees – minlik en bewonderenswaardig. Volgens Caldecott verwys goedheid as begeerlikheid op 'n implisiete wyse na die dimensie van *vryheid*. Die syn is goed omdat die syn begeer word. Die syn is die einddoel waarin alles vervul en vervolmaak word. Op hierdie manier aanskou, is dit 'n verligting van

'n spanning, 'n skeiding wat oorbrug is. Vryheid is die beweging waarin daar gegee word, waar die self sy eie lotsbestemming bereik. En dit is in hierdie beweging na die lotsbestemming dat die self meer word as wat dit was en uiteindelik geïdentifiseer word met die transendente. Volgens Caldecott is God volmaakte goedheid omdat God by uitstek begeerlik is. In God is daar nie 'n spanning tussen wat is en wat moet wees nie, sy vryheid en bestaan val volledig saam. Dit is juis hierdie spanning wat die bron van alle drama, moraliteit en heiligheid is.

#### **6.5.4 Die Lewe en Skoonheid**

Skoonheid vir Caldecott is die syn wat *geniet* kan word. Die ervaring van vreugde wat mens beleef met die aanskoue van die skone behels in Caldecott se opinie 'n gevoel van vryheid en transendensie. Ons ervaring van skoonheid verruim die grense van die self. Die ontmoeting met skoonheid ontlok in ons die begeerte om onself met die skoonheid te verenig, om "meer" te word as wat ons is.

#### **6.5.5 Die transendentalia en God**

Vir Caldecott moet hierdie eienskappe van die syn (die transendentalia) vir ons iets oor God sê, *omdat God juis die bron daarvan is*. Caldecott wil nie noodwendig spesifieke eienskappe koppel aan een van die Persone van die Drie-eenheid nie, maar vir hom beskryf die eenheid, waarheid, goedheid, en skoonheid op 'n analoë manier die Goddelike natuur as geheel. Vir Caldecott sien mens byvoorbeeld in die Vader se selfgawe aan die Seun, en die Seun se ontvangs van die goddelike natuur van die Vader in die Heilige Gees die identiteit van elke ding verlig (en so word die eenheid geopenbaar) en ook sy uitdrukking (en daarom sy waarheid), sy volmaaktheid (en daarom sy goedheid) en sy transendensie (en daarom sy skoonheid.) Ons ervaring van skoonheid eggo die oneindigheid van God, die feit dat God se wese onuitputbaar is en dat God 'n

ewige behae in Homself het. Die vreugde wat geassosieer word met skoonheid is 'n wegwysers na die dieptes van die wese van God. Caldecott haal vir Meister Eckhart aan wat gesê het: “*God enjoys himself, and wants us to join him*” (2012:193).

### 6.5.6 Die transendentalia en die lewe

Na aanleiding van die bespreking van die transendentalia vra Caldecott dan weer wat “lewe” is, en in die lig gesien van sy argumente rondom die transendentalia, meen hy dat hierdie vraag belangrik is omdat die mens (of die mens dit nou erken of nie) volgens hom 'n metafisiese wese is. En om die transendentalia te erken is “... in a way to acknowledge God, or at least to reach out beyond the surface of things towards their ultimate unity and purpose.” (2012:193). Ek is dit eens met Desmond (2012:xvi) dat om min of meer sinvol te leef, mens nie noodwendig 'n metafisikus in die eksplisiete sin van die woord hoef te wees nie, maar om 'n filosoof te wees, en hierby voeg ek om 'n goeie teoloog te wees, moet mens *min of meer* 'n metafisikus wees. Vir Desmond gaan dit daaroor om bewustelik (“mindful”) te leef. Ek vind sterk hierby aanklank omdat ek juis hierdie projek en die lewe self nie buite 'n metafisiese verwysingsraamwerk kan sien nie. Ek deel ook Caldecott se diagnose: “We are today under enormous mental pressure to regard life as mere biological, or perhaps even a mechanical, phenomenon devoid of deeper significance” (2012:193-194).

Juis ten agtergrond van die bedreiging van hierdie reduksie gaan Caldecott voort om die konsep van “Lewe” te definieer. Hy doen dit in drie bewegings.

Eerstens sluit hy aan by Thomas van Aquino wat lewe definieer as self-beweging in vraag 18 van die eerste gedeelte van die Summa. Thomas skryf dan die “graad” van lewe toe aan skepsels tot die mate waartoe hulle hierdie kwaliteit besit. Op grond hiervan word minerale ensovoorts lewe ontsê, omdat hulle nie hulself kan beweeg nie, maar die probleem vir Aquino is dat op grond van

hierdie kriteria God ook nie kan leef nie. Daar is nie “beweging” in God nie. Aquino omseil hierdie probleem deur aan te voer dat daar wel ’n proses van verstaan in God is, en dat verstaan ’n *hoër* tipe van beweging is. Caldecott (2012:194) haal vir Aquino aan: “In a sense, therefore, in which understanding is movement, that which understands itself is said to move itself. It is in this sense that Plato also taught God moves himself; not in the sense in which movement is an act of the imperfect”.

Caldecott maak dan ’n verdere beweging in die argument deur aan te voer dat die konsep van beweging verbreed kan word. Eerder as om vas te haak by beweging as selfkennis as die teken van lewe in God, wil Caldecott meer trinitaries dink. Vir Caldecott is lewe in God *kenoties* van aard. Hy bedoel daarmee dat God se hele lewe self-gawe en self-ontvangs is. Die volmaakte daad van liefde is om te gee tegelyk om te ontvang, en om te ontvang om te gee. Ek haal Caldecott breedvoerig aan:

The Father gives everything that he possesses – namely the divine nature – to the Son, but he also receives the divine nature from the Son, because the love he gives is reciprocated, and if it were not it would not have been perfectly given. The Holy Spirit is both the Father’s essence turned into gift for the Son, and the Son’s essence turned into a gift for the Father – the one gift in which the two are united, in which giving and receiving are one. (2012:194)

Vir Caldecott is hierdie proses van kenosis die hart van die wese van God en dié kenmerk van God se “aktiwiteit”. En die verdere punt van sy argument is dat hierdie beweging van kenosis op ’n analoë manier in die res van die skepping gereflekteer moet word. Die syn of die bestaan van iets lê in die entiteit se gawe van sigself, en in wat dit ontvang het, as ’n eggo van hierdie self-gawe – en ontvangs van God self – God wat in sy oneindige self-gawe die suiwere daad van die syn self is: “To the extent that a thing receives and gives itself, it is ‘real’

and it has a 'presence' in the world (it is a thing, different from other things). The world makes room for it, and stands back from it, receives it, and gives to it in return" (2012:195).

Die slotsom waarby Caldecott wil uitkom is dat die ganse geskape werklikheid "lewe". Hy sluit aan by Alexander se programmatiese aanhaling wat ook hier vervat is, deur te sê dat die kwaliteit van "lewe" wat Alexander in dinge vind, die beweging of verandering is wat vanuit die entiteit kom. Dit is wel waar dat hierdie beweging slegs van toepassing is in die geval van "lewende" (animate) wesens, en veral wesens met 'n bewussyn waar die skepsel se eie wil 'n rol in die beweging speel, maar selfs 'n klip, voer Caldecott aan, het binne homself lewe tot 'n mindere mate. Dit is so omdat God die klip van binne skep, en nie van buite nie. Die klip het sy aard of natuur waaraan God sy bestaan gee. Die klip ontvang die vermoë van self-gawe in sigself, deur veral ook 'n rol as 'n gedeelte in die geheel te speel. Die klip kan byvoorbeeld gebruik word in die maak van 'n standbeeld of 'n gebou, waarvan die vorm deur iemand anders gegee is. Die graad van lewe word bepaal deur die mate waartoe die klip in sigself ontvang word en gegee word. Die redenasie is dat 'n pragtige, harmonieuse patroon meer self-gawe openbaar as 'n lelike of gebroke patroon. 'n Dier openbaar *meer kenosis* as 'n klip, of selfs 'n standbeeld.

Vir Caldecott is dit dan vanselfsprekend dat 'n wese wat nie net kan groei en beweeg nie, maar oor homself kan reflekteer, kan verbeel, en wil en ken, 'n hoër en meer intense deelname aan die beweging en aktiwiteit van God het. Dit is net mense wat die vermoë het om self-gawe te weier, en nie noodwendig daarin slaag om ten volle te wees wat hulle is, of wat hulle behoort te wees nie. Hulle is dus nie werklik eg nie. Caldecott haal in hierdie verband vir Alexander aan: "Whereas an atom is 'so simple that that there is never any question whether it is true to its own nature,' this is not the case with more complex systems, and most men 'are not fully true to their own inner natures of fully 'real'" (2012:196). Dit is



juis dan in hierdie sin wat Caldecott aanvoel dat vir baie mense die belangrikste probleem van die lewe is om 'n manier te vind om getrou aan hulself te word – en te wees. Vir Caldecott egter gaan die ware *telos* van die menslike lewe egter verder as dit: “... **the perfection of man in the beatific vision signifies that his life is intended eventually to be caught up and identified with the infinitely intense life of the Trinity**” (2012:196).

Die argument van Caldecott sover is dat die konsep van “lewe” verbreed kan word tot alles wat bestaan. Om te sê dat lewe kwalifiseer as 'n transendentiaal beteken dat alles 'n mate van lewe besit. Dieselfde geld vir lewe as 'n transendentiaal, wat byvoorbeeld vir skoonheid geld. Caldecott skryf: “To call beauty a ‘transcendental’ implies that ugliness is simply a deprivation and never reaches absolute zero in anything that exists.” Hy gebruik die voorbeeld van 'n hoop gemors of 'n lyk wat glad nie mooi is in vergelyking met 'n Griekse standbeeld nie, maar dat daar 'n graad van skoonheid in *alles* is.

Alles wat bestaan hou verband met mekaar en bestaan in verhouding – nie net in 'n eksterne verhouding nie, maar juis ook deur wat Caldecott 'n interne verhouding noem. Hy skryf: “We need to cease conceiving creatures as isolated and only externally related to each other, and begin to see them as interiorly elated (through form and finality, relation and participation) to everything else” (2012:196). Vir Caldecott is daar 'n “interconnectedness” aan alles en is die kosmos self 'n gemeenskap van die syn. Vir Caldecott is dit waar dat my eie bestaan die bestaan van ander impliseer, en dat my vlees deurdringbaar is vir die invloed van die omgewing rondom my. Dit is juis omdat dít waar is dat mens enigsins kan wees, omdat die stryd teen entropie impliseer dat mens nie 'n geslote sisteem is nie. Dit beteken vir Caldecott dat die hele wêreld in 'n sekere sin gesien kan word as 'n verlenging van my liggaam. Die feit dat ek leef en dat ander wesens lewe, is 'n funksie van ons wedersydse verbintenis.

### 6.5.7 Die Transendentalia, die Lewe en die Eucharistie

Die logika werk voorts soos volg: Die anorganiese is nodig vir die organiese, en vir Caldecott sou mens selfs kon sê dat die anorganiese tot vervulling kom in die organiese. Die Christelike filosoof sou selfs wou verder gaan, deur te sê dat die organiese tot vervulling kom in die *persoonlike*, en betekenis kry deur die mens. Die punt is dus vir Caldecott dat in soverre *ons* lewendig is, die hele wêreld ook moet lewe. Die rede daarvoor is omdat alles – selfs die anorganiese elemente, deel is van 'n organiese proses. Caldecott: “In themselves, of course, viewed in isolation, these elements lack an animating soul. But this is only one way of viewing them. In reality they are part of something much greater, to which we also belong, *and this greater whole is alive*” (197) (my klem).

Die kern vir my argument lê in wat Caldecott skryf oor die Eucharistie:

**An interior rationality binds the whole world together, and this is made explicit in the liturgy of the Church. It is by participating in man as priest of creation, and in his sacrifice perfected in the Eucharist, that all creatures, including the inanimate elements, achieve the fullness of their own being by giving themselves to God and thus sharing in his eternal life. (2012:197)**

Vir Caldecott is dit veral waar in die lig van die sentraliteit van die liturgie, veral vanuit 'n eskatologiese hoek beskou. Dit mag wel wees dat die hele kosmos nie in die volste sin van die woord nou reeds “lewe” nie, maar vir Caldecott *sal* (sy klem) dit waar wees wanneer die skepping sy voleinding bereik. Die skepping is nog nie ten volle lewendig nie, omdat volgens Caldecott “... the cosmic Fall has introduced death into it.”

Vir hom is dat die Lewe, die Trinitariese lewe van God nog nie volkome openbaar is nie. Die *eschaton* sal nog die ware aard van die kosmos openbaar, wat

nou nog in pyn sug om gebore te word. Die volgende woorde van Caldecott is vir my diep insiggewend:

We might speak of a “personalized” cosmos, a world that through union with Christ becomes a kind of theological person – namely the Church in her cosmic extension. And if the world is, or is becoming, a person, it is also, or is becoming, alive. The Holy Spirit is coming to “renew the face of the earth,” by filling all things with the life of God – and “death shall be no more”. (2012:198)

Vir Caldecott is die kosmos, soos die mens, ’n onafgehandelde projek. Hy maak ’n stelling waarvoor ek dink verder nagedink moet word: “... the cosmos is an unfinished project, a work in progress which only be completed with the cooperation of man, through death and resurrection.”

Vir Caldecott is die konsep van lewe wel ’n transendentiaal, maar dan wel ’n “eskatologiese” transendentiaal wat wys op die vervolmaking van alles in God.

Caldecott sluit sy artikel af met die volgende gevolgtrekking:

So you could say, paraphrasing Irenaeus, that the glory of God is not just a man fully alive, but the personalized cosmos fully alive, filled with life because penetrated by God’s Holy Spirit. In the light of this destiny, *revealed to the eyes of faith and celebrated in the liturgy, we cannot treat nature – our own or anything else’s – as we have done in the days of our ignorance, when things seemed to us already dead beneath our hands; for we know that our purpose is to gather them with love into never-ending life.* (2012:198)

Hierdie gedagte word vir my geëggo in die stelling wat Veldsman maak: "Humans are the way that life knows life... In their knowing of life, the most distinct and significant characteristic of human life or personhood is its

discovering, explicating and unfolding of meaning – in so many different ways as broad as the spectrum of life itself – in its interaction with reality” (2014:428) (my klem).

Veldsman maak ’n epistemologiese punt oor die rol van die mens en die lewe. Maar hierdie stelling kan ook in ontologiese en teleologiese register gelees word. Dit is deur die mens dat die mens die lewe die (L?)lewe ken, maar die punt wat Caldecott maak is dat dit ook deur die mens is wat die lewe “Leef” – of om dit in die taal van hierdie studie te stel – waar die lewe ook sy volheid bereik. Die ontdekking wat ek saam met Caldecott maak is dat die manier waarop die mens die lewe by uitstek kan ken, en ook die lewe *kan laat leef*, is deur die deelname aan die Eucharistie – omdat dit deur die viering van die Eucharistie is wat die Kosmos (die lewe) aan die Lewe gegee word om in die volheid van die Lewe van God self te deel.

Ek gee so ruim aandag aan Caldecott se bespreking van die lewe omdat hy my diepste intuïesies oor my soeke in hierdie navorsing verwoord. “Die lewe” soos ek dit hier verstaan is nie ’n kliniese biologiese beskrywing nie, maar ’n eksistensiële soeke, selfs ’n hunkering. Hy plaas ook die konsep lewe in ’n metafisiese konteks, waarbinne ek my studie graag ook situeer. Die begrip van die lewe waaroor hy hier skryf is allesomvattend en tog gedifferensieerd. En dan is dit ook so dat Caldecott aan die Eucharistie ’n sentrale plek gee in die deelname aan hierdie volheid van die lewe.

In hierdie gang het die konsep van “die volheid van die lewe” wat ek ontdek en geëien met enkele nota’s aangedui. Ek het ook met behulp van ’n besinning oor die aard van die Lewe as ’n transendentiaal van Caldecott die Eucharistie in die sentrum van die volheid van die lewe geplaas. ’n Tema wat ek verder sal wil ontwikkel na aanleiding van Caldecott se uiteensetting is juis dat die “interconnectedness” van die lewe en die soeke na die volheid van die lewe veral te make het met die soeke om die lewe, in sy gevarieerde volheid en soos wat

Caldecott ook beskryf, te integreer in 'n sinvolle lewendige geheel. Hieroor reflekteer ek in die volgende gang.

## Hoofstuk 7

# Die Maaltyd – 'n spesifieke Teologie op soek na integrasie

### 7.1 Die volheid van die lewe te vinde “hier en nou” of “daar en dan”?

Hoewel ek saamstem met hierdie “transendente” beskrywings van die volheid van die lewe, laat dit steeds die vraag onbeantwoord – hoe word hierdie “transendente” doel van die volheid van die lewe binne die “immanente” werklikheid uitgeleef?

Filosoof Charles Taylor (2007:16) vra egter 'n uiters belangrike vraag waaraan aandag gegee moet word as mens enigsins die volheid van die lewe en die aanbidding van God in verband met mekaar wil bring. Ek haal hom hier breedvoerig aan omdat hy die problematiek so uitstekend verwoord:

...does the highest, the best life involve our seeking, or acknowledging, or serving a good which is beyond, in the sense of independent of human flourishing? In which case, the highest, most real, authentic or adequate human flourishing could include our aiming (also) in our range of final goals at something other than human flourishing. I say “final goals”, because even the most self-sufficing humanism has to be concerned with the condition of some non-human things instrumentally, e.g., the condition of the natural environment. The issue is whether they matter also finally.... It's clear that in the Judeo-Christian religious tradition the answer to this question is affirmative. Loving, worshipping God is the ultimate end. Of course, in this tradition God is seen as willing human flourishing, but devotion to God is not seen as contingent on this. *The injunction “Thy will be done” isn't equivalent to “Let humans flourish”, even though*

*we know that God wills human flourishing.*

Filosoof Kent Dunnington (2011:loc. 1010) voel ook hierdie spanning wat Taylor beskryf aan en hy bespeur hierdie spanning by die mens se soeke na die realisering van die volheid van die lewe. Hy bespeur reeds hierdie spanning by Aristoteles. Hierdie spanning lê ook in die hart van my eie argument, en daarom vertoef ek 'n wyle by Dunnington se lees van Aristoteles op hierdie punt.

Aan die een kant voer Dunnington aan dat dit waar is van Aristoteles se denke dat die goeie lewe gerealiseer word deur deugdelike praktiese aktiwiteite, soos om byvoorbeeld 'n familie te hê, om vriendskappe te kultiveer, en om stede te regeer. Morele en intellektuele deugde word deur sulke aktiwiteite ontwikkel en dit is juis sulke deugde wat die volheid van die lewe konstitueer. Dit is waar, volgens Dunnington, omdat hierdie deugde juis die praktiese aktiwiteite bevorder wat intrinsieke waarde in eie reg het.

Elders in Aristoteles se werk, egter, voer Dunnington aan, maak Aristoteles 'n ander argument, naamlik dat die goeie lewe net bereik kan word deur die praktyk van suiwer kontemplasie van die goddelike. Nou voer Aristoteles weer (volgens Dunnington) aan dat die morele en intellektuele deugde waarna verwys is in die vorige paragraaf, op sigself nie meer voldoende is om geluk te verwesentlik nie. Hierdie deugde en praktiese aktiwiteite moet georden word met die oog op die hoogste doel, naamlik om God te dien en die Goddelike te kontempler.

Daar is 'n gaping in Aristoteles se denke omdat dit volgens Dunnington nie vir ons aandui hoe die praktiese lewe en die kontemplasie asook die diens van God geïntegreer kan word nie (2011:loc. 1434).

## **7.2 Verslawing – die soeke na *meer* en integrasie**

Om hierdie vraag te beantwoord gaan ek by 'n vreemde plek aansluit, naamlik *verslawing*.

Ek is al deur mense beskryf as iemand wat 'n obsessie met die nagmaal het. Self het ek ook hieroor gereflekteer – hoekom is hierdie praktyk vir my so belangrik? Hoekom kan ek die kwessie nie met rus laat nie? Daar is dikwels nie 'n gewilligheid om hieroor te praat nie, en ek beleef 'n baie lae motivering in die gemeente waarin ek dien en die breër kringe in die kerkverband om aan hierdie kwessie aandag te gee.

Nadat ek Kent Dunnington se boek “Addiction and Virtue” gelees het, het die vraag by my opgekom. Sou dit kon wees dat ek op 'n manier “verslaaf” aan die Eucharistie kan wees? Of dalk meer ontstellend, is ek besig om te poog om ander aan die Eucharistie verslaaf te probeer maak? En wat sou besinning oor verslawing te doen hê met die weeklikse viering van die Eucharistie en die volheid van die lewe?

Ek kan nie hier reg laat geskied aan die volle omvang van Dunnington se argument nie, maar ek sluit baie kortliks aan by sy bespreking oor verslawing, met die doel om aansluiting te vind by my eie soeke soos dit tot dusvêr verwoord is in hierdie projek.

Om 'n idee te gee wat hier ter sprake is, lig ek 'n paar verhale uit van verslaafdes waarna Dunnington verwys.

Dunnington haal 'n betekenisvolle refleksie aan op die verslawingsmemoir van Marlowe:

The biggest, darkest secret about heroin is that it isn't that wonderful: because *it's easier to do that than to figure out what is worth pursuing*. Heroin is a stand in, a stop-gap, a mask, for what we believe is missing. Like the 'objects' seen by Plato's man in a cave, dope is the



shadow cast by cultural movements we can't see directly. (my klem)  
(1999:155)

Ter wille van die argument is dit die moeite werd om ook vir Dreyfus & Rubin  
(1994:6) volledig aan te haal:

Identifying oneself as an addict may well be an attempt to obtain the meaning once, but no longer, provided by the authentic commitments made possible by a traditional culture... When someone says, 'My name is Joe and I am an alcoholic,' he is acknowledging an identity - that of an addict... We believe that the reason addiction has become the preferred mode of psychological and social understanding for so many people in our culture is that it removes their identity from the realm of arbitrary choice and establishes it as an incontrovertible given... Addictions have become substitutes for commitments in our culture.

As ek dus sou sê: "Hallo, ek is Dieter en ek is 'n Eucharistie-verslaafde," sou dit op die oor af aanvanklik nie veel sin maak nie. Maar in die lig van Dunnington se argument sou sê, mag dit dalk 'n gepaste manier wees om myself te beskryf. As die Wil en die Rede inderdaad van mekaar losgemaak is, aldus Dunnington, is dit so dat enige langdurige verbintenis in die moderne samelewing soos 'n verslawing kan lyk. "Precisely because we doubt that anyone could have sufficiently compelling reasons to justify an unwavering commitment to a project or way of life, we can only interpret such commitments as disguised addictions. Since reason cannot compel, addiction is left as the best explanation (Dunnington 2011: loc. 1109).

Tussen ander getuïenisse in hierdie lyn haal Dunnington onder andere vir Pete Hammill (1994:146-147) aan:

I had entered the drinking life. Drinking was part of being a man. Drinking was an integral part of sexuality, easing entrance to its dark and mysterious treasure chambers. Drinking was *the sacramental binder* of friendships. Drinking was the reward for work, fuel for celebration, the consolation for death of defeat. (My klem)

Of luister na Elster:

Even today I vividly remember what it was like to organize my whole life around smoking... Smoking *became a ritual* that served to highlight salient aspects of experience and to impose structure on what would otherwise have been a confusing morass of events. (1999:64) (my klem)

Vir die doeleindes van ons gesprek hoef ons nie nou in te gaan op Dunnington se genealogie van die konsep nie, behalwe om te fokus op sy diagnose van die moderne probleem van verslawing en die oorsprong daarvan.

Die argument wat Dunnington in sy boek maak is dat die praktyk van verslawing na aanleiding van die gebrek aan 'n gedeelde teleologiese transendente goed waarin mense se immanente aksie kan deel, *die samebindende praktyk is wat mense se lewens integreer*.

Volgens Dunnington is verslawing 'n moderne konsep. "Once there were no addicts." Of sou daar wees, voer Dunnington aan, sou niemand daarvan geweet het nie. Die konsep van "verslaafde" is 'n moderne konsep (volgens hom vind mens die eerste geskrewe rekord vir die woord in 1899).

Waar daar aanvanklik geen verslaafdes was nie, glo Dunnington dat verslawing die lens is waardeur 'n hele spektrum van ons ervaring gelees word: "But if there were once no addicts, today it is possible to believe that there is no one who is

not an addict.” (2011:loc. 995) Verslawing word nou die lens waardeur ’n hele spektrum van gedrag en ervaring gelees word.

Die vraag wat Dunnington dan vra is: “Hoekom is dit so?”

Die antwoord wat Dunnington self gee op sy vraag is die volgende: “... *addiction makes accessible certain kinds of moral and intellectual goods, which the development of modernity have made otherwise difficult to attain*” (2011:loc. 1005).

Op die oogopslag maak die bogenoemde stelling dalk nie sin nie, omdat Dunnington sê dat dit mag voorkom asof hy aanvoer dat verslawing ’n aktiwiteit is met konstruktiewe doeleindes. Maar dit is presies die argument wat Dunnington voer. Die kruks van sy argument hier rondom is dat die premoderne morele denke gekenmerk is deur ’n robuuste en *gedeelde* opvatting van wat die volheid van menslike lewe is.

Daarteenoor word moderne morele denke gekenmerk deur ’n gebrek aan ’n gedeelde opvatting en konteks van wat die goeie lewe vir persone mag beteken. Sin konstruksie: Dunnington beskryf wat Taylor (2007:2-4) beskryf as die sekulêre era waarin ons onself tans bevind waar godsdienstige geloof of geloof in God verstaan word as één opsie tussen ander opsies, en daarom kan dit in dispuut geplaas word, en *word* dit in dispuut geplaas. Dis juis hierdie sin van sekularisme wat so belangrik is vir die uitwerk van waar ons onself bevind met ’n navorsingsprojek soos hierdie een. Dit is so dat Taylor se die tweede sin van sekularisme waar daar ’n neutrale, onbevange en objektiewe en kontekslose kyk op die realiteit in dispuut geplaas word (presies wat ek ook hier probeer doen in aansluiting by die Postfundamentele Teologie en RO), maar die verhaal wat die RO vertel kan, soos vroeër ook na verwys, óók in dispuut geplaas word.

**Verslawing vir Dunnington is die definitiewe gewoonte van ons tyd wat die kragtigste antwoord op hierdie spesifiek moderne gebrek is (2011:loc1006).**

Die verslaafde persoon is vir Dunnington iemand vir wie die “immanente” volheid van die lewe nie goed genoeg is nie (2011:loc1579). “Addicts are simply not interested in imagining a life in which they pursue their ends moderately, in which the goods of addictive behavior are watered down and interspersed with more mundane pleasures in an attempt to provide a manageable way of life...” Vir die verslaafde is “goed genoeg” net nie goed genoeg nie. Seeburger (1993:114) stel dit treffend: “An addict is a person who wants *more*. Not ‘more of the same’, more of the daily round of gains and losses, of goods and services that suffice for most of us most of the time, but ‘more’ in the sense of something altogether different, something no longer measurable by such everyday standards - something ‘more than all that’.”

Tweedens is ’n verslaafde iemand wat in die praktyk van sy verslawing ’n manier vind om al haar ander aktiwiteite rondom die verslawing te oriënteer, en waar die praktyk van die verslawing betekenis gee aan die ander praktyke. Dunnington skryf: “The person in the grips of major addiction finds that she operates in a profoundly simplified moral terrain, in which every activity, every relationship, every object of value is reinterpreted and invested with meaning only as it relates to the end of the practice of the addiction” (2011:loc. 1508).

My eie aanvoeling en belewenis is in baie opsigte soos wat Dunnington beskryf. Soos ek in my metafisiese notas beskryf het, is die wêreld vir my deelnemend aan ’n oneindige goedheid, skoonheid en waarheid waarna ek verlang. Vir my kan die volheid van die lewe nie slegs binne ’n immanente raamwerk (Taylor 2007:539-593) gevind word nie. **Dit is die Eucharistie** wat gelyk my nog meer na hierdie transendente werklikheid laat verlang en paradoksaal ook hierdie verlange bevredig. Hierdie verlange na ’n transendente Goed, is ook ’n *substantiewe en spesifieke denotasie* – dit wakker nie net aan en bevredig die verlange na ’n abstrakte en subjektiewe belewenis van volheid nie, maar is ’n verlange na die volheid van die lewe van die Drie-enige God.

Dit is tegelyk ook vir my waar dat ek 'n behoefte daaraan het dat die lewe en die soeke na volheid geïntegreer word. Ek het gevind dat dit dalk moontlik mag wees om elke verhouding, aktiwiteit en objek van waarheid te herinterpreteer en met nuwe waarde en betekenis te bejeën in die lig van die *praktyk van die Eucharistie*.

Die Eucharistie is dan my “verslawing” en vir Dunnington is verslawing 'n vorm van *aanbidding* (2011: loc1415).

### 7.3 Verslawing en aanbidding

In lyn met die Augustiniaanse analise van die gebruik en die genieting van die wêreld in hoofstuk 5, definieer Dunnington sonde as 'n soort van valse aanbidding (2011:loc1419): “All sin is the effort to attain independently of God that flourishing, integrity of self and delight that can only be attained through, that just *is* in fact, right relationship with God.”

In resonansie met my refleksies tot dusvêr is die volheid van die lewe vir Dunnington te vind in die “regte verhouding met God.” Dunnington definieer “aanbidding” as volg:

Worship is our training in and enactment of that right relationship, and therefore those forms of human behaviour that merely mimic the practice of worship and deceptively promise the fruits of right worship are expressions of human sinfulness. (2011:loc1423)

In hierdie lig gesien, sou 'n verhaal wat Dunnington vertel op 'n nuwe manier sin maak: 'n Vriend van Dunnington het as 'n paramedikus gewerk. Op 'n dag het hy 'n anonieme oproep ontvang waarin sy vriend meegedeel is dat 'n heroïenverslaafde op die punt was om te sterf in 'n verlate woonstelblok. Dit is

die moeite werd om die beskrywing van Dunnington in sy eie woorde weer te gee:

... When he got to the apartment, the man was huddled in a corner, shivering and unresponsive, surrounded by piles of rotten trash, used syringes, lighters, spoons – all the paraphernalia of heroin addiction. When asked what that experience was like, my friend related that it was terrifying, but that he also thought it was probably the first time he fully understood what worship looks like. (2011:loc1413)

Verder sê Dunnington dat aanbidding nie beperk is tot die kapel of die kerkgebou nie, of tot oggend-“stiltetyd” of aandgebede nie. Nee, aanbidding, voer Dunnington aan, benoem die moontlikheid dat mense hul hele lewe en al hul dae as ’n uitdrukking van hul verhouding met God mag beleef. In hierdie lig gesien, volgens Dunnington, is aanbidding ’n misterie. Want wat presies beteken dit om die gras te sny, of om ’n eksamen te skryf, byvoorbeeld, anders as uitdrukkings van mens se verhouding met God? (2011:loc1422).

Om hierdie vraag te beantwoord, keer ons weer terug na Dunnington se analise van verslawing as ’n vorm van aanbidding. Dit is ook op hierdie punt wat ek oordeel dat Dunnington die logika van sy argument nie ver genoeg voer nie.

In sy analise sien Dunnington verslawing as ’n vorm van valse aanbidding. Dit is ’n “komplekse gewoonte” of (ondeug) waar rondom mense se hele lewe georiënteer word, dit is ’n (valse) manier om ’n oneindige behoefte aan oneindige transendente behoeftes te bevredig. Ware aanbidding, daarteenoor, soos ons reeds na verwys het, is vir Dunnington ’n misterie, wat hy definieer as die regte verhouding met God. En dan sê hy spesifiek dat aanbidding nie net beperk word tot die kapel of kerkgebou nie, of praktyke soos “stiltetyd” nie. Vir hom kan om ’n maaltyd voor te berei, of om die gras te sny ensovoorts ’n uitdrukking wees

van mens se verhouding met God. En daarom sou mens ook kon aflei, *aanbidding*.

Later in sy boek beskryf Dunnington ook aanbidding as volg: **“Worship is adoration of, devotion to and complete submission to God. Right worship strives to relate all human desire and activity to God; it is an exercise in reorientation toward one all-sufficient end”** (2011:loc. 1718).

Die vraag wat aanbidding van mens moet vra is: “Hoe bevestig, of negeer hierdie liefde, hierdie verbintenis, hierdie aktiwiteit my verhouding met God as die fundamentele uitdrukking van my identiteit en voleinding?” “Worship trains us to see that the self is not something that we establish but rather something that we continually receive from God” (2011:loc. 1790).

Hy skryf verder:

Thus Christian worship graciously displaces us from being the center of our story and instead incorporates us into the story of God. Worship of the triune God releases us from the need to justify ourselves through strategies of self-deception by continually revealing that we are justified by Christ alone. And worship of the triune God relieves us of the burden of achieving our own identity and sustaining our own story by drawing us, through the *work of the Spirit into the life of God.*” (my klem) (2011:loc1808)

**Ware aanbidding, sou mens dan kon sê, bemiddel vir ons die ware volheid van die lewe – die Lewe van God.**

Hiermee is ek dit hartgrondig eens met Dunnington.

**Die probleem is egter dat *anders* as in die geval van die valse aanbidding wat Dunnington beskryf in byvoorbeeld die toneel wat sy paramedikus vriend**

**beskou het – het die ware aanbidding wat Dunnington beskryf nie werklik “paraphernalia” nie.**

Vroeër in sy argument voer hy aan dat “...In this way charity orders all virtue. It supplies the specific directedness toward a unified substantial end, which the virtues otherwise lack because they are at best directed to an abstract end (happiness or eudemonia), which is always open to alternative specifications” (2011:loc. 1505). **My tese is dat die viering van die Eucharistie met al sy konkrete paraferalia die weg is waarop ons ingetrek word in die lewe van God.**

Dunnington sal aanbidding as die uitleef van die regte verhouding met God hoogstens beskryf as vorme van gebed (2011:loc1425), of die lees van die skrifte en die liturgie (2011:loc1827). Maar die praktyk van aanbidding neem nie naastenby dieselfde konkreetheid in sy beskrywing aan as die praktyk van verslawing nie. As mens hom dalk spesifiek hieroor sou vra, sou hy dalk verder gaan oor presies wat hy onder liturgie verstaan, maar vir my lê die krag van Dunnington se argument oor verslawing in die feit dat ’n absolute konkrete praktyk soos om ’n glas wyn te skink, of om ’n sigaret aan te steek, of om heroïen op ’n lepel voor te berei, die “meer” van die lewe bemiddel en mense se hele lewe integreer en oriënteer.

**Ek wil dus Dunnington se argument verder voer: Ook in die lewe van (ware) aanbidding het ons “paraferalia” nodig om die lewe binne die transendente volheid te integreer.**

Ons het nodig om brood te bak, of te gaan koop. Wyn in glasies of in ’n beker te gooi, om ons hande uit te strek om te ontvang, om te eet en te drink. Kan dit wees dat hierdie konkrete praktyke al ons ander praktyke, ons hele lewe kan integreer met ’n gerigtheid tot en in God?



Na aanleiding van die refleksies sover, glo ek so. As dit so is dat ons konkrete praktyke ons op 'n verslawende wyse kan lei na om die hoogste (G)goed op die verkeerde plekke te soek, dan is dit so dat die konkrete praktyk van die Eucharistie ons in staat stel om ons lewe en die werklikheid met ons hande en monde, en liggaamlike te laat opneem in die volheid van die lewe in God: "...for we know that our purpose is to gather them with love into never-ending life" (Caldecott 2012:199)

#### **7.4 Verslawing, Eucharistie en die Deugde**

Die kruks van die argument wat Dunnington maak vir die doeleindes vir my lyn van argumentasie is dit:

Vir Dunnington is verslawings soos deugde en ondeugde, in die sin dat dit gewoontes is wat mense bemagtig om op deurlopende basis, met gemak en met sukses sekere vorme van welsyn (goods) na te streef. Dunnington stel dit so: "Put simply, virtues and vices are those habits through the practice of which human beings aim at the good life, the life of happiness or in Aristotle's terminology, the life of eudemonia" (2011:loc967).

Vir Dunnington is die verskil tussen deugde en ondeugde nie die feit dat deugde gerig is op die goeie lewe en die ondeugde op die "slegte" lewe nie – beide is gerig op die goeie lewe. Die verskil tussen die deugde en die ondeugde lê daarin dat die deugde wel lei tot die volheid van die lewe en die ondeugde nie.

Dunnington haal vir Aquinas in hierdie verband aan: "...vicious persons are those who turn from that in which their last end really consists: but they do not turn away from the intention of the last end, which intention they mistakenly seek in other things" (2011:loc. 972).

Vir Aquino is dit die teologiese deugde (geloof, hoop en liefde) maar veral die deug van liefde wat die deug is wat mense in staat stel om deel te neem aan die

lewe van God, en daardeur ook al die ander deugde tot God te orden (2011:loc. 1493). Die vraag wat Dunnington dan vra is: “Wat is dit in die deug van caritas wat dit moontlik maak dat juis hierdie deug die rol kan laat speel om die immanente en die transendente dimensies van die volheid van die lewe te kan integreer?”

Vir Aquino beteken die deug liefde “...friendship between human beings and God. **It is a friendship based on God’s communication of his happiness to human beings**” (2011:loc1454). (Dit op sigself sou kon dien as ’n goeie opvatting van die volheid van die lewe!). Die deug van liefde is volgens Aquino gegrond in God se beweging na ons, en nie ons beweging na God nie. Liefde word gevind in die goedheid van God en nie in die deugsaamheid van die mens nie. Liefde is ’n deug wat “ingegiet” word deur die Heilige Gees en die mens vul met ’n begeerte na God.

Die vraag is dan hoe die deug van die liefde dit vir ons enersyds moontlik maak om deel te hê aan ’n verhouding met God, maar dan ook, belangrik, hoe liefde dit vir ons moontlik maak om ons praktiese lewe te integreer met hierdie verhouding met God. Om dit in die taal tot dusvêr te stel: Hoe integreer die deug van liefde die soeke na die belewenis van die volheid van die lewe in die immanente en transendente dimensies van die lewe?

Volgens Dunnington lê Aquino se oplossing in die feit dat liefde as ’n deug gevind word in mense se begerende (“appetitive”) fakulteit eerder as in die intellektuele fakulteit (“intellective”). Hierdie onderskeid is belangrik omdat ons begeertes oneindig is. Elkeen van ons het begeertes wat volgens Aquino nie deur enige eindige dinge vervul kan word nie. Liefde maak dus ’n deelnemende verhouding met God moontlik omdat die liefde ons menslike *begeerte* rig na die oneindige Goeie. En dit is net die oneindige goeie wat ons oneindige begeertes kan vervul. Verder integreer die deug van liefde die transendente, oneindige begeertes, en ons immanente eindige begeertes in ’n vloei in en deur God.

Dunnington haal vir Aquino aan: “We must assert that to love which is an act of the applicative power, even in this state of life, tends to God first, and flows on from Him to others things, and in this sense charity love God immediately, and other things through God” (2011:loc. 1474).

Volgens Dunnington se gevolgtrekking is dit dan so dat die beweging *na* God wat *caritas* konstitueer, nie ’n beweging *weg* van die immanente beteken nie, maar om op ’n gepaste wyse te keer na die goeie binne die immanente orde. Op so ’n wyse word die diskontinuiteit wat Dunnington in Aristoteles se opvatting van gelyk ook oorbrug. Verder gee die deug van liefde ook rigting aan al die ander natuurlike deugde (2011:loc1481). “Charity is said to be the end of other virtues, because it directs all other virtues to its own end (2-2.23.8)”, en hierdie voleinding is vriendskap met God (2011:1505).

Vir my is wat Dunnington hieroor sê van kardinale belang vir die argument so ver: “In this way charity orders all virtue. It supplies the specific directedness toward a unified substantial end, which the virtues otherwise lack because they are at best directed to an abstract end (happiness or *eudemonia*), which is always open to alternative specifications” (2011:loc. 1505).

Na hierdie analise van Dunnington trek hy insigvolle verband tussen die praktyk van die deug van liefde en die praktyk van verslawing.

Soos *caritas* is verslawing volgens Dunnington ’n gewoonte van ’n persoon wat elkeen van die persoon se ander aktiwiteite rig tot ’n verenigde en substantiewe *telos* (2011:loc1509).

Volgens Aquino is die sentrale spanning van hoe die aanbidding van God en die gewone lewe integreer, in sy bespreking van die sogenaamde teologiese deugde, geloof, hoop en liefde, en hy steun veral op die teologiese deug van die liefde, wat volgens Dunnington “...the supernaturally infused virtue that capacitates

human beings for participation in the life of God and thereby orders each of the other virtues to God" is (2011:loc. 133).

Dit is veral die *deug van die liefde* wat die aanbidding van God en die praktiese soeke na die volheid van die lewe integreer.

Hoewel Dunnington nie eksplisiet daaraan aandag gee nie, is dit krities vir my eie refleksies en argument dat die Eucharistie vir Aquino dié sakrament van die Liefde is. Soos O'Reilly (20015:404-405) dit stel: "He tells us that the Eucharist is the sacrament of Charity 'as being figurative and effective thereof.' In other words, *the sacrament of the Eucharist confers charity.*

Die deug van die liefde, wat Aquino *Caritas* noem, is vriendskap tussen die mens en God. Dit is die vriendskap wat gebaseer is op God wat sy geluk aan mense kommunikeer (2011:loc1454), meer spesifiek is *caritas* die liefde wat op die kommunikasie van God se geluk gebaseer is. *Caritas* is gegrond in God se beweging na mense en nie andersom nie.

Hoe is dit dan moontlik vir die deug van die liefde om ons in 'n verhouding met God in te neem, as God oneindig is, en ons eindig? En verder nog, hoe is dit moontlik vir die deug van die liefde om ons praktiese lewe te integreer met hierdie verhouding met God?

Ons praktiese lewe en die korresponderende morele deugde is gerig op eindige "goods", waar ons soeke na God gerig is op die oneindige goeie.

Vir Aquinas is die liefde nie deel van die intellektuele fakulteit nie, maar deel van die "appetitive faculty", en die "appetitive faculty" verskil van die intellektuele fakulteit deurdat die "appetitive faculty" oneindig is.

Paul Wadell (2009:61) skryf:

If grace comes from God's side, desire comes from ours. Thomas grants that if we were finite in every way God could not be our joy, for we cannot "reach out to more good" than we can hold. But there is, he contends, one way we are not finite: we have unlimited desire. We are limited in every way but one—we have unlimited desire, unlimited longing. Our desire is the one thing about us that is not restricted and we know this. We feel the ongoing hunger for something infinitely good, we are stalked by the longing for something perfectly blessed and precious. Though we are limited, we want unlimited limited good, though we are restricted, we want to love unrestrictedly.... This is why Thomas says we "can reach out to the infinite" (1-2.2.8). We seek the infinite through the openness of desire, and only something indefectibly good will satisfy this desire.'

*Thus charity establishes the possibility of real relationship with God because charity directs infinite human desire to the Infinite Good which alone can satisfy that desire. (my klem)*

Hierdie liefde vir God vloei ook uit na liefde vir ander dinge. Mattison som Aquino se definisie van die Caritas goed op: "...the theological virtue by which we love God for God's own sake, above all else, and all others in God" (2003:loc. 638609). Met die deug van die liefde word die transendente en die immanente dus nie van mekaar geskei nie, maar die liefde vorm 'n brug tussen die immanente en die transendente (Dunnington 2011:loc. 1474).

Nie net integreer die deug van die liefde die immanente soek na die goeie, en die transendente soeke na God nie, maar dit integreer ook en gee rigting aan die ander morele deugde. "Charity ... informs and orders every other virtue" (Dunnington 2011:loc. 1482).

Wat Dunnington dan sê is belangrik: “Importantly charity does not operate as some abstract principle by the application of which we speculate about the right ordering of the life of practical virtue. Rather the supernatural virtue of charity comes with this ordering implicit, as it were. As we increase in charity and our love of God becomes more intense, Aquinas claims, the right ordering of all others loves follows naturally. *Charity thus profoundly simplifies the moral life, not by making the practice of moral virtue irrelevant to the life of eudemonia, but rather by habituating us to rightly order those practices as well as to rightly determine the significance of the finite goods of this life.* (My klem) (20011:loc. 1489)

Die deug van die liefde rig al die ander deugde na die doel wat die liefde nastreef. Dit rig die deugde soos geregtigheid, matigheid, dapperheid ensovoorts, ter wille daarvan dat die liefde se doel bereik kan word, naamlik Vriendskap met God: “Charity commands the other virtues to act as being directed to the end that charity seeks. Charity commands acts of justice, temperance, courage and so on *for the sake of the realization of charity’s end, friendship with God*” (2011:loc. 1506). “In this way charity orders all virtue. It supplies the specific directedness toward a unified substantial end, which the virtues otherwise lack because they are at best directed to an abstract end (happiness or *eudemonia*), which is always open to alternative specifications” (2011:loc. 1550).

## 7.5 Die Eucharistie as dié gewoonte tussen ander gewoontes

Om hierdie argument verder te voer reflekteer ek oor Dunnington se verstaan van verslawing as ’n *habit*.

Om verder te omskryf hoe ek dit regkry om by die punt te kom om die spesifieke parafernalia van die Eucharistie met ware aanbidding, en daarom die integrasie en oriëntasie van die lewe in God te verbind, wil ek graag met ’n ietwat gedifferensieerde blik na en terme konsepte uit die literatuur keer.

- Deugde en komplekse gewoontes/eenvoudige gewoontes (Dunnington 2011)
- Dun en dik gewoontes (Smith 2009)
- Rite/Ritualisering (Grimes 2010)
- Liturgie/Eucharistie (Cavanaugh 2014)

### 7.5.1 Komplekse en eenvoudige gewoontes

Dunnington voer aan dat daar tradisioneel op twee maniere oor verslawing gedink is. Aan die een kant word verslawing as 'n siekte gesien. Om verslaaf te wees is nie iets wat jy doen nie, maar is iets wat met jou gebeur. En dis volgens Dunnington die dominante siening op die oomblik. Aan die ander kant kan verslawing ook as 'n keuse gesien word. Vir Dunnington is die vraag of verslawing as 'n "kompulsie" of 'n "keuse" gesien kan word, 'n valse keuse (2011:loc. 272). Hierdie valse keuse ontstaan volgens Dunnington omdat daar nie 'n ruimte bedink kan word tussen wat in filosofiese terme determinisme en voluntarisme genoem word nie.

Om hierdie ruimte te herontdek keer Dunnington in 'n poging van herbronning na die kategorie van "habit". Ek gebruik verder deurlopend die Afrikaanse vertaling van "gewoonte", alhoewel ek nie seker is of gewoonte reg laat geskied aan die konsep van "habit" soos wat Dunnington dit deur Aristoteles en Aquino wil herwin nie.

Dunnington verstaan "habit" (of wat hier verder "gewoonte" genoem sal word) as volg: "A habit is a relatively permanent acquired modification of a person that enables the person, when provoked by the relevant stimulus, to act consistently, successfully and with ease with respect to some objective." (2011:loc. 607).

Dunnington sluit by Aristoteles aan wat gewoonte beskryf as 'n tweede natuur (2011:loc. 502). Gewoonte kan ook verstaan word as "beliggaamde

kennis” (2011:loc. 506). Hy beskryf dit juis as beliggaamde kennis in die konteks van ’n Aristoteliaanse refleksie oor die studie in die regte handeling, of om dit eenvoudiger te stel: Hoekom doen mense nie dit wat hulle “weet” reg is nie – inkontinensie.

Volgens Aristoteles sou iemand ’n gevolgtrekking kon maak oor die beste manier om te handel en tog nie handel volgens daardie gevolgtrekking nie, omdat hierdie kennis nog nie “deel van homself geword het nie” (2011:loc. 502). Hierdie kennis moet nog in die praktyk geïntegreer word, of anders gestel, hierdie kennis moet nog beliggaam word. Hierdie beliggaming vind plaas deur oefening. Vir “kopkennis” om “hartkennis” te word, moet daar ’n proses van habituasie plaasvind. Vir Aristoteles (anders as Sokrates) is dit nie genoeg om net die kennis te hê oor die beste doelwit om na te streef deur handeling nie. Anders gestel, die krag van kennis lê nie in die inhoud van die kennis as sodanig nie, maar in die manier hoe die kennis deur die een wat ken gedra word (2011:loc. 513). Vir Aristoteles is die volgende waar: “...knowledge must inform who we are, including our desires, if it is to be effective” (2011:loc. 513).

Dit teenoor Sokrates wat glo: “We must realize that each of us is ruled by two principles which we follow wherever they lead: one is our inborn desire for pleasures, the other is our acquired judgment that pursues what is best. Sometimes these two are in agreement; but there are times when they quarrel inside us, and then sometimes one of them gains control, sometimes the other” (Plato 1997:237d-238a soos aangehaal in Dunnington (2011:loc. 513). Vir Aristoteles is daar egter ’n derde beginsel – gewoonte – wat tussen dit wat plesierig is en dit wat reg is medieer. Vir Aristoteles is dit nie waar dat daar ’n arbitrêre “geveg” is tussen plesier en dit wat reg is, waar die een soms “wen” en die ander soms nie, maar vir hom, aldus Dunnington, is dit waar dat ons ons lewens vorm tot die mate wat ons begeertes geïnformeer word deur kennis.

### **Habit by Aquino**



Dunnington verdiep die analise van gewoonte soos dit in Aristoteles gevind word deur by die denke van Thomas van Aquino aan te sluit. Vir Aquino, volgens Dunnington, is gewoontes op 'n fundamentele vlak *strategieë van begeerte*.

Vir Dunnington is gewoonte 'n mediërende kategorie tussen drie ekstreme posisies.

- Eerstens tussen instink en disposisie,
- Tweedens tussen determinisme en voluntarisme
- en derdens tussen willekeurigheid en onwillekeurigheid.

### **Instink en disposisie**

'n Gewoonte is soos 'n instink in die sin dat dit handeling maklik en sonder inspanning kan laat lyk. Dit kan selfs handeling sonder bewustelike denke laat plaasvind. 'n Gewoonte is egter anders as 'n instink omdat dit deur die redelike oorweging verander kan word. 'n Voorbeeld wat Dunnington gebruik is dat alhoewel ek nie bewustelik daarvoor dink oor die manier hoe ek my skoene vasmaak nie, dat as ek daarvoor gevra word, bewustelik kan besluit om dit ook anders te doen. Hierdie beoefening van die rede vind egter nie plaas elke keer as ek my skoene vasmaak nie!

'n Gewoonte is anders as 'n disposisie in die mate dat 'n gewoonte baie inspanning, denke en kreatiwiteit verg om te breek en met emosie belaai is, en 'n disposisie minder emosioneel belaai is en nie so moeilik is om te breek nie. Die voorbeeld wat Dunnington noem is dat om in mens se neus te krap waarskynlik 'n disposisie is en om te rook waarskynlik 'n gewoonte is. Natuurlik is dit moeilik om tussen hierdie disposisie en gewoonte te onderskei omdat daar altyd 'n kwessie van 'n mate van graad betrokke is, en tog bly die onderskeid belangrik.

### **Eenvoudige en komplekse gewoontes**

Vir Dunnington is verslawing 'n “komplekse gewoonte.” Komplekse gewoontes word onderskei van eenvoudige gewoontes in die sin dat eenvoudige gewoontes te make het met een mag van menslike agente wat gekoppel word aan een gewoonte. Komplekse gewoontes word saamgestel uit 'n groep eenvoudige gewoontes. Sonder om in die tegniese besonderhede van die bespreking van Dunnington in te gaan, kan ons vir die doel van hierdie bespreking Dunnington se onderdeling van komplekse gewoontes op die tafel sit.

Komplekse habits is soos deugde en ondeugde in die sin wat Smith (2009b:55) dit beskryf: “Goeie gewoontes” is deugde en “slegte gewoontes” is ondeugde.

Dunnington stel dit as volg: “The virtue of temperance provides an example of the way in which intelligible human action most often involves the integration of a number of simple habits into a coordinated habit group...Temperance has to do not only with right *action* with respect to sensible goods, but also with right *desire* for sensible goods; it entails a proportionate or rightly measured reaction to such goods, both in terms of desire and act” (2011:829).

Volgend Dunnington bestaan meeste komplekse gewoontes uit ten minste twee tipes gewoontes (2011:loc. 846).

### **Bemeesteringsgewoontes en outomatiese gewoontes**

Bemeesterings gewoontes is gewoontes wat net uitgeoefen kan word met rasonale bewustheid of wil. Gewoontes van die intellek (deugde) soos wysheid en deugde van die wil soos geregtigheid is die ooglopende bemeesteringsgewoontes volgens Dunnington (2011:loc. 847).

Outomatiese gewoontes kan beoefen word sonder rasonale bewussyn. Hier verwys Dunnington veral na die gewoontes van die verbeelding en wat hy noem “cogitative estimation”.

Hierdie “cogitative estimation” is belangrik omdat: “the cogitative estimative

power, therefore, is the site of a ‘compenetration of reason into sense’; it is the paradigmatic locus habit as *embodied knowledge*.”

Hierdie tipe beliggaamde kennis is in ons “bene”; in die hedendaagse idioom sal ons praat van “intuïsie” dat iets aanvaarbaar of nie aanvaarbaar is nie. Die voorbeeld wat Dunnington noem is waar mens kan *aanvoel* dat iemand by ’n ete nie takt het nie, sonder dat daar noodwendig ’n bewustelike diskursiewe analise daarvoor hoef te wees. Hierdie aanvoeling is aan die een kant nie bewustelik nie, maar aan die ander kant is dit ook nie “instink” nie. Dit word moontlik gemaak deur ’n lang geskiedenis van leer, byvoorbeeld om “maniere te leer” by ons ouers, om die reaksies van mense wat ons vertrou dop te hou, om die afkeur van ander aan te voel wanneer ons ’n sosiale *faux pas* pleeg, ensovoorts.

Hierdie “cogitative estimation” is volgens Dunnington analoog aan Michael Polanyi se implisiete kennis, eerder as proposisionele beredenering.

In die taal van James Smith word hierdie kennis in ons “gut” gevind. “An education, then, is a constellation of practices, rituals, and routines that inculcates a particular vision of the good life by inscribing or infusing that vision into the heart (the gut) by means of material, embodied practices” (2009:26).

In hierdie geval lees ek die viering van die Eucharistie nie noodwendig as ’n bemeesteringsgewoonte soos die deug van die liefde self nie, maar veral as ’n komplekse outomatiese gewoonte van “cogitative estimation” wat op ’n implisiete, liggaamlike en verbeeldingryke manier die objek, “The vision of the good life?” (Persoon) van die liefde vir ons begeerlik maak.

### 7.5.2 “Dun” en “Dik” gewoontes deur Smith

Volgens Smith se antropologie is ons in ons wese begerende wesens – ons is liefhebbers. “To be human is to love, and it is what we love that defines who we are... we are talking about *ultimate* loves – that to which we are fundamentally

oriented, what ultimately governs our vision of the good life, what shapes and molds our being-in-the-world – in other words, what we desire above all else, the ultimate desire that shapes and positions and makes sense of all our penultimate desires and actions.”

To be human is to be just such a lover – a creature whose orientation and form of life is most primordially shaped by what one loves as ultimate, which constitutes an affective, gut-like orientation to the world that is prior to reflection and even eludes conceptual articulation.”

Op 'n analoë manier maak Smith (2009:80-85) 'n onderskeid tussen “dun” en “dik” gewoontes: Dun gewoontes sou dinge wees soos om mens se tande te borsel, of om die nuus elke aand te kyk, of om elke dag te oefen. “Dun” gewoontes is gewoontes wat gerig is op 'n ander doelwit (Telos). Hulle is nie gewoontes wat noodwendig ons identiteit raak nie. Smith sê byvoorbeeld dat dit snaaks sou wees as iemand na haarself as 'n “tandeborselaar” sou verwys.

... what we love a specific vision of the good life, an implicit picture of what we think human flourishing looks like.

Our ultimate love is orientated by and to a picture of what we think it looks like for us to live well, and that picture then governs, shapes, and motivates our decisions and actions.

A vision of the good life captures our hearts and imaginations not by providing a set of rules or ideas, but by painting a picture of what it looks like for us to flourish and live well. (2009:856)

Die vraag wat Smith dan vra is *hoe* hierdie visie vir die goeie lewe in ons “ingeprint” word (“infused”), op so 'n manier dat dit ons kan motiveer en 'n manier van leef kan inspireer (2009:loc. 892). Die antwoord wat Smith gee is dat dit deel van ons word as dit deel van ons *disposisies* word, of om dan aan te sluit

by die bespreking van Dunnington se komplekse gewoontes van “cogitative estimation”, ons *habits*: “... our precognitive tendencies to act in certain ways and toward certain ends.”

Die verdere vraag wat Smith vra is hoe hierdie deugde dan deel van ons raak. Die antwoord is *praktyke*.

Smith beskryf praktyke as: “...routines and rituals that inscribe particular ongoing habits into our character, such that they become second nature to us” (2009:loc. 1316).

Mens sou ook Butler Bass (2004:64) se definisie van praktyke vir die doeleindes van hierdie gesprek aan boord kon neem:

Christian practices are both individual and corporate. Christian practices embody belief, and, conversely, beliefs form practices. Christian practices are the constituent parts of a larger Christian way of life, as revealed, modeled, and taught by Jesus Christ. Christian practices necessarily involve reflection, imagination, tension, attention, and intentionality. Practices imply practice, repetition, craft, habit, and art. Christians engage these actions for their own sake – because they are good and worthy and beautiful – not because they are instruments to some other end (like increasing membership or marketing the congregation). Practices pose standards of maturity and excellence to which practitioners can aspire.

Smith maak darem ook die onderskeid tussen sogenaamde “dun” en “dik” gewoontes, deur te sê dat die lyn tussen “dun” en “dik” praktyke moeilik is om duidelik te trek. Die punt word gestaaf deur “dun” en “dik” praktyke wat eintlik nie teenoor mekaar staan nie, maar eintlik as’t ware op ’n lyn van kontinuum staan, is dat geen gewoonte of praktyk neutraal is nie. “All habits and practices

are ultimately trying to make us into a certain kind of person” (2009b:83). Smith reken die belangrike vraag is: “Just what kind of person is this habit of practice trying to produce, and to what end is such a practice aimed?” Vir Smith kán “dun” en dan veral “dik” praktyke in ons, oor tyd, begeertes vorm vir ’n spesifieke opvatting van die “goeie lewe”.

### 7.5.3 Rite en Ritualisering deur Grimes

Mens sou nog die beskrywing van “dun” ek “dik” gewoontes (Smith) en “eenvoudige” en “komplekse” gewoontes (Dunnington) kon aanvul met die onderskeid wat Grimes maak tussen “Rite” en “Ritualisering”.

Grimes (2010:loc. 301) definieer ’n rite:

...the term ‘rite’ (from the noun ritus) denotes specific enactments located in concrete times and places. Usually they can be named... They are actions enacted by ‘ritualists’ and observed and studied by ritual studies scholars. The term ‘rite’ as used here refers to a set of actions widely recognized by members of a culture. Rites are differentiated (compartmentalized, segregated) from ordinary behavior. Typically, they are classified as ‘other’ than ordinary experience and assigned a place discrete from such activities. A rite is often part of some larger whole, a ritual system or ritual tradition that includes other rites as well.

Grimes gebruik die term “**ritualisering**” om te verwys na aktiwiteit wat daarmee gemoeid is om bewustelik rites te kultiveer. Ritualisering word dikwels nie formeel erken nie. Ritualisering gebeur op die rand, en by grenslande (2010:loc. 317).

Grimes verduidelik sy gebruik van die term ritualisering na analoog van die onderskeid wat gemaak word tussen sosiale en verhoogdrama, waar verhoogdrama die transformasie van die sosiale drama is. Op dieselfde manier, voel Grimes, is dit nodig om in die veld van rituele studies spesifiek na te dink oor die gewone dinge waaruit rites ontstaan en gekultiveer word. Om na te dink oor hoe rites gevorm word uit die gewone dinge van die lewe help dit mens om die ooreenkomste tussen gewone en rituele lewe te sien. Ek sou wou byvoeg dat die proses ook in die teenoorgestelde rigting kan werk – rites informeer en vorm ook betekenis in die “gewone” lewe. Brian McLaren (McLaren 2008) (2008:181–189) noem hierdie proses “*faithing our practices*” (McLaren 2008:181–189).

#### **7.5.4 Die Eucharistie as dié Liturgie van die Lewe**

Elkeen van hierdie konsepte is nie volledig uitruilbaar nie, en elkeen het sy eie nuanses, maar na aanleiding van bogenoemde baie kursoriese skets van verskillende terme vanuit die literatuur, behoort dit duidelik te wees dat ek die viering van die Eucharistie sien

- as ’n komplekse gewoonte, eerder as eenvoudige (Dunnington)
- as ’n dik gewoonte, eerder as ’n dun gewoonte (Smith)
- as ’n rite, eerder as ritualisering (Grimes).

Maar as ’n verdere kwalifikasie sien ek die Eucharistie as die noemer van liturgie, en nog verder gekwalifiseer sien ek die Eucharistie as dié Liturgie.

Smith sien ook liturgie as ’n ritueel, maar spesifiseer wel dat liturgie vir hom “*rituals of ultimate concern*” is. Vir Smith beteken dit die volgende: “...rituals that are formative for identity, that inculcate particular visions of the good life, and do so in a way that means to trump other ritual formations” (2009:86). Smith erken dat hierdie rituele nie noodwendig met tradisionele godsdienste

geassosieer hoef te word nie, maar dit is juis volgens hom die punt: om die konsep van aanbidding (“worship”) te verbreed. Ons “dikste” praktyke het juis ’n liturgiese funksie volgens Smith in soverre hierdie praktyke niks minder wil doen as om ons identiteit te vorm deur ons begeerte te vorm vir wat ons as die ideaal van die volheid van die lewe beskou nie. Hierdie soort van dik praktyke of liturgieë wil bepaal wat ons in die finale instansie lief het. Vir Smith beteken dit wat mens “bo alles” lief het, dit waaraan mens toegewy is op so ’n wyse dat dit alle ander besorgdheid en belangstellings oorskry. Ons finale (“ultimate”) liefde is wat ons definieer, sê Smith, dit wat ons die tipe mense maak wat ons is. In kort, som Smith op, dit wat ons aanbid. ’n Bondige manier om dit te stel in aansluiting met wat Smith reeds geargumenteer het, is dat “...liturgies are ritual practices that function as pedagogies of ultimate desire” (2009b:87).

Dit is in hierdie sin wat Smith dan ook van “sekulêre” liturgieë kan praat. “The reason to employ *liturgy* in this sense is to raise the stakes of what’s happening in a range of cultural practices and rituals. Insofar as they aim to shape our desire and specify our ultimate concern, that function as nothing less than liturgies” (2009b:87).

In die lyn van Smith hierbo verwys Cavanaugh in sy deurdringende boek, *Torture and Eucharist* (Cavanaugh 1998) na “marteling” byvoorbeeld as ’n tipe liturgie. Maar dit kan behulpsaam wees, ook volgens Cavanaugh, om beter te beskryf wat presies onder “liturgie” en “ritueel” verstaan word.

Eensyds kan die onderskeid tussen liturgie en ritueel onderskei word naamlik dat ritueel ’n meer generiese term is, en dat liturgie die publieke aanbidding van die kerk is. (Dit is byvoorbeeld die onderskeid wat Wainwright (1980:8) maak).

Volgens Chauvet (Cavanaugh 2014) moet ’n ritueel verstaan word as ’n gebeurtenis waar daar ’n simboliese breuk met die gewone lewe ter sprake is, maar dat ’n ritueel altyd op ’n manier met die gemeenplase verbind word. Die



Eucharistie byvoorbeeld is 'n maaltyd, en daarom beklee dit 'n liminale posisie met die alledaagse, maar dit is ook 'n maaltyd wat in die sterk sin van die woord 'n rite is (om nou weer Grimes se konsep te gebruik) wat anders as ander maaltye is.

Ofskoon dit ook waar is, is dit op 'n dieper vlak ook waar vir Cavanaugh (2014) en Schmemann (2000) (en ek stem saam met hulle) dat die onderskeid tussen die liturgie van die kerk en ander rituele onderskei kan word in dié opsig dat die Eucharistiese liturgie van die kerk juis nie die onderskeid tussen alledaagse “profane” wêreld en die heilige versterk nie, maar juis hierdie onderskeid in twyfel trek. Volgens hierdie outeurs is die liturgie van die Kerk 'n voorsmaak van die Koninkryk van God op aarde, wat juis beteken dat alledaagse lewe beide bevestig en getransformeer word. Om 'n aparte “heilige” ruimte af te skei is juis, volgens Cavanaugh, om die eskatologiese betekenis van die Kerk se liturgie te ontken en die status quo te bevestig. Volgens Schmemann is dit eerder waar dat die Kerk se liturgie die gesaghebbende bron is vir Christelike denke en handeling wat ander sosiale norme in twyfel trek.

In die woord van Schmemann self: “The Eucharistic liturgy, therefore, must not be approached and understood in ‘liturgical’ or ‘cultic’ terms alone. Just as Christianity can – and must – be considered the end of religion, so the Christian liturgy in general and the Eucharist in particular, of the ‘sacred’ religious act isolated from, and apposed to, the ‘profane’ life of the community.”

I think Schmemann is right to resist the reduction of Christian liturgy to one species in the broader genus of ritual or cult. If the Eucharist is what we say it is, a foretaste of the Kingdom of God through the enactment of the Body of Christ on earth, then the sacred/profane and religious/secular or religious/political distinctions are radically called into question. *The Eucharist is an authoritative touchstone* for configuring bodies in space and time. Other configurations may be judged against the Eucharistic one, and

some may be judged to be parodies, and therefore particularly dangerous” (Cavanaugh 2014:) (my klem).

Met hierdie argument sover is die Eucharistie dié liturgie (in die sin van die “ritual of ultimate concern”) wat ten doel het: “to do nothing less than shape our identity by shaping our desire for what we envision as the kingdom - the ideal of human flourishing” (2014:).

**Die Eucharistie is dié rite wat ons ander ritualisering informeer en wat ons ritualisering beïnvloed. Die Eucharistie is dit waaruit ons dikker en dunner praktyke voortvloei en waarheen dit terugvloei.**

Om dit in die taal van die Dunnington te stel is dit die beoefening van die Eucharistie wat ons soeke na “meer” bemiddel. “Right worship strives to relate all human desire and activity to God” (die transendente), maar ook wat die “immanente” van die lewe oriënteer en integreer: “...every activity, every relationship, every object of value is reinterpreted and invested with meaning only as it relates to the end of the practice of the addiction” (2011:plek).

Om terug te keer na Dunnington: Die crux van sy argument oor verslawing is vir my die crux van my argument oor die viering van die Eucharistie:

Addiction is a complex habit. Like all complex habits. Like all complex habits, including what are called “virtues,” addiction is a mode of human behavior that makes accessible certain kinds of human goods. Among these goods, addiction is particularly geared to the pursuit of certain moral and spiritual goods. Foremost among the moral goods that addiction pursues is an ordering principle for the exercise of practical rationality, and foremost among the spiritual goods that addiction pursues is an integrating principle that renders the

immanent activities of human persons meaningful in light of some transcendent pursuit. (2011: loc. 1415).

## 7.6 Sondag *en* anderkant Sondag

Waarvan ek wel bewus moet wees is dat Dunnington praat van die verslaafde wat funksioneer op 'n "profoundly simplified moral terrain": "The person in the grips of major addiction finds that she operates in a profoundly simplified moral terrain, in which every activity, every relationship, every object of value is reinterpreted and invested with meaning only as it relates to the end of the practice of the addiction" (2011:loc. 1508).

Die vraag is: Kan die beoefening van die Eucharistie hierdie "gewig" dra? Kan dit wees dat elke handeling, elke verhouding, elke waardevolle objek se waarde in eksklusiewe verhouding met die Eucharistie geplaas word? Of as mens dit anders vra, kan dit wees dat die weeklikse viering van die Eucharistie die volheid van die lewe kan bemiddel en bevestig?

'n Ander manier om dit te vra is om te vra of die sterk klem op die liturgie (soos dit hierbo beskryf is) van die Eucharistie, die "liturgie" van die lewe ondermyn, en na minder waarde skat?

Of is die sterk klem op die "Sondag" in teenstelling met "geloof anderkant Sondag"? Müller (2014:102) skryf byvoorbeeld: "Geloof anderkant Sondag is nie-dogmaties, nie-institusioneel, nie-hiërargies, nie-struktureel, gederitualiseer... Dit is gegrond op 'n persoonlike omgang met die goddelike en ingestel op die vrye uitdrukking van die ervaring van 'n Teenwoordigheid... Dit gaan oor 'n herontdekking vir die misterieuse teenwoordigheid en die werking van God in die gewone lewe."

'n Ander manier om dit te stel sou wees dat die sterk klem op die unieke sakramentele aard van die nagmaalstafel onnodig is, omdat elke tafel 'n belewenis van die heilige kan wees. Terwyl ek nog vashou aan die Eucharistie as 'n "heilige maaltyd", voel O'Loughlin dat 'n spesiale kategorie van 'n Spesiale Heilige Maaltyd nie geoorloof is nie: "The inappropriateness of a special 'sacral meal' category also clashes with belief in the incarnation: if the Lord has come along us and shared in the ordinariness of our humanity, then every table must be capable of being a *locus* of divine encounter, and to designate the Lord's table of the Lord's supper as being in a wholly distinct class... is tantamount to adopting a functional Docetism" (2015:loc. 3312).

Wat O'Loughlin hier aanvoer is 'n wesentlike argument wat 'n sentrale rol daarin speel, meen ek, dat mense weerstand teen die meer gereelde viering van die Eucharistie handhaaf en daarop sal ek graag hieronder wil reflekteer. Die hele lewe kan heilig en "sakramenteel" wees.

Volgens Davidson (2013:10) is hierdie siening glad nie 'n nuwe benadering nie: Reeds in rondom 1200 het Amaury de Béné geargumenteer dat God so groot is omdat dat Hy in elke plek moet wees, en in elke ding moet wees – en is daarom net so teenwoordig in gewone brood soos in die brood van die Eucharistie.

Volgens Davison is hierdie pan-sakramentele siening histories naïef omdat hierdie siening leef op "geleende kapitaal". Geskiedkundig gesien is dit net nie waar dat kulture oor die algemeen in alle plekke en tye die wêreld as goed en heilig sien nie. Hierdie siening van die "gewone" lewe het Christelike en Joodse wortels, en verder nog, hierdie oortuiging is gedra en beliggaam in 'n groot mate deur die sakramente self: "*These particular rites ground our sense that God made, and works through all things*"(2013:10).

My aanvoeling is dat Müller dit het teen die ongenaakbare en onbuigsame institusionaliteit, en onderdrukkende hiërargie, en betekelose rituele, en dat dit

in sy denke in *Geloof anderkant Sondag* gaan oor wat dit beteken vir mense om te glo vir wie georganiseerde godsdiens en die gepaardgaande rituele nie meer sin maak nie. Die plek van waaruit ek reflekteer (na aanleiding van Davidson hierbo) is dat die institusionele godsdiens met die besondere rites en rituele juis 'n wêreld moontlik maak waar dit moontlik is om daarvan te praat sonder om in institusionele godsdiens te glo.

Die verlange en oortuiging wat ek hierbo verwoord en oor reflekteer is dat die “gewone” lewe reeds uit verskillende vorme en vlakke van “rituele” bestaan, en dat die (ook die institusionele) “verheffing” (hiërargie) nie 'n onderskatting van die waarde van die “res” van die lewe is nie, maar juis die gewone lewe sin en betekenis gee.

Catherine Pickstock verwoord in 'n gesprek oor die Kanadese Publieke Radio uitstekend hoe ek hierdie vorm van hiërargie verstaan:

Transcendence is the word to describe a reality which is beyond all categories, it is beyond all dichotomies, beyond all understandings of “thing” that we have... So for example where we see a thing as having boundaries as having space, as having a certain type of temporality, it's beyond here and there, near and far limit and unlimited – transcendence is simply beyond definition, which isn't to say that it is – or like a big mess – it is unity itself, but unity conceived as beyond being – I think beyond being is perhaps the most useful way of thinking about it. One can also say, as Plato said of the good, that is unsayable – it simply can't be reached in words we think of reality as a kind of hierarchy for a moment and put transcendence at the top of the hierarchy and you have on the lower rungs of the hierarchy forms of reality, right down to ants and ant eggs and so forth, although transcendence according to this picture is right at the top, equally it is just as present to the ant legs as it is to the angels and the priests. And so it's both at the top and at the bottom; there simply isn't a

place where transcendence cannot be – because it is transcendent, it is without limit, it works through and in every limit that we have.

Wat my aangryp van Pickstock se verduideliking van transendensie, is die paradoksale aard van God se teenwoordigheid en die sakramentele aard van die werklikheid – die werklikheid en tyd is nie oral dieselfde nie – daar is 'n hiërargie ter sprake, maar die hiërargie veronderstel nie 'n onderwaardering van die gewone nie, maar gee juis aan die gewone lewe sy betekenis en waarde.

Weereens gee Taylor vir my taal om my aanvoeling hier rondom te verwoord. Teenoor die “*homogene, leë tyd*” wat Walter Benjamin glo moderniteit tipeer (2007:54), begeer ek ook wat Taylor “*hoër tyd*” noem: die funksie van hoër tyd was volgens Taylor: “...they gathered, assembled, reordered, punctuated profane, ordinary time” (2007:54). En dis presies hieraan waaraan ek 'n behoefte het. Ek begeer dit teen die agtergrond van die vrees dat om alle tyd, alle gebeurtenisse, alle plekke op presies dieselfde “vlak” te plaas.

Taylor gee 'n beskrywing vol insig oor die verskillende kontoere van hierdie plat homogene tyd en die verlange wat dit by ons kan skep in die sekulêre era.

Or else, these routines themselves can fail to *integrate our lives* then the very shape of everyday time, the local shape of time at the present moment, is in danger of being lost. Time disintegrates, loses all meaningful connection, becomes leaden or endless.

Or else again, the routines are still there, but they fail to unite our life across their repeatable instances. They cannot give unity to the whole span of a life, much less unite our lives with those of our ancestors and successors. (2007:718)

Die vraag kan gevra word, hoekom dan spesifiek die Eucharistie in verband met 'n behoefte aan hoër tyd bring?

Die kort antwoord daarvoor vind ek in die woorde van Boersma: “Thus, it is in the celebration of the Eucharist that heaven opens up and time gets taken up into eternity...” (2013:loc379). Dit is in die viering van die Eucharistie wat ons op ’n sakramentele wyse laat deel in die “hoër tyd.”

Hierdie perspektief wat ek ontdek oor die verhouding tussen die viering van die Eucharistie en ander rituele, waar die Eucharistie vanuit een perspektief die “hoogste” ritueel is waarna alle ander rituele en praktyke vloei en waaruit ander rituele en praktyke ook hul betekenis ontvang, maar ook vanuit ’n rituele perspektief ondersoek kan word – die Eucharistie as deelname aan die gewoonste en noodsaaklikste praktyk van die lewe, naamlik om te eet, maar gelyk ook die deelname aan die hoogste goed –, word vir my die analogie hoe ek nadink oor die verhouding tussen die Teologie en ander dissiplines:

Teologie is beide die hoogste en laagste van dissiplines. Dit is oor hierdie vraagstukke wat die volgende gang handel.

## Hoofstuk 8

### Rondom die tafel – refleksies oor die interdisiplinêre gesprek

Die navorsingsgemeenskap waarvan ek deel vorm onder leiding van Prof Julian Müller kom vir die afgelope vyf jaar bymekaar en tree in gesprek met mekaar en hul navorsing op grond van die post-fundamentele prakties teologiese benadering.

Ek beklemtoon hierdie verhaal omdat Prof Müller vir my, soos vir baie ander studente, baie beteken het, en die rede om my studies by hom te onderneem 'n persoonlike een was.

#### 8.1 Die *Gesprek* in die Interdisiplinêre

Ek stem saam met Pienaar (2014) dat die waarde van die Postfundamentele dimensie van die Postfundamentele prakties teologiese benadering by die feit lê dat dit *gesprek* bevorder. Vir Pienaar neem hierdie gesprek in 'n akademiese omgewing veral die vorm van 'n *interdisiplinêre* gesprek aan.

Vir Root (2013:loc. 6326) is interdisiplinariteit die “siel” van die Praktiese Teologie. Van der Westhuizen (2010) voel dat dit vir hom selfs amper *oneties* sal wees om nie in 'n interdisiplinêre gesprek betrokke te raak as 'n Praktiese Teoloog nie.

#### 8.2 Die “Dissipline” in Interdisiplinêr

Aanvanklik het ek die interdisiplinêre gesprek en -proses onproblematis en as 'n gegewe aanvaar, maar in wendings wat my navorsing geneem het, het ek al hoe meer besef dat die konsep van interdisiplinariteit self nie so eenvoudig is



nie. Soos Krishnan (2009:5) dit stel: "...practicing interdisciplinarity is notoriously fraught with difficulties." Julie Thompson Klein word ook aangehaal: "[i]nterdisciplinarity is on everyone's agenda; actually implementing it in institutional settings is a more difficult proposition" (Klein 1996:209). Om oor hierdie oënskynlike teenstrydigheid te reflekteer is die taai been wat ek in hierdie hoofstuk moet kou. Wat ek graag wil doen, is om in lyn met die posisionering wat ek as Praktiese Teoloog ingeneem het, in gesprek met hoofsaaklik Graham Ward, James Smith en Andrew Root, my eie posisionering van die Praktiese Teologie en die ander dissiplines te probeer skets.

Miskien is dit nie 'n slegte plek om te begin om saam met Krishnan die vraag te vra nie: "Wat is 'n akademiese dissipline?" Krishnan maak inderdaad die opmerking dat die konsep van 'n dissipline nie noodwendig 'n eenvoudige konsep is nie.

Krishnan begin om die konsep etimologies na te speur: "The term 'discipline' originates from the Latin words *discipulus*, which means pupil, and *disciplina*, which means teaching (noun)" (2009:8). Interessant genoeg verwys Krishnan ook na die verbandhoudende woord "dissipel" en gebruik die voorbeeld om 'n dissipel van Jesus te wees. As 'n werkwoord beteken "discipline" "training someone to follow a rigorous set of instructions, but also punishing and enforcing obedience" (2009:8).

Daar kan ook gepraat word van 'n militêre dissipline. Maar interessant en dalk belangrik vir ons gesprek verwys Krishnan ook na Bryan Turner, wat aandag vestig op die kerklike betekenis van die woord, wat verwys na die orde wat in die kerk gehandhaaf word en ook die mediese betekenis wat verwys na 'n regime wat deur 'n dokter voorgeskryf word tot voordeel van die pasiënt.

Krishnan maak dan die volgende gevolgtrekking oor wat 'n akademiese dissipline kan wees:

It follows that the academic discipline can be seen as a form of specific and rigorous scientific training that will turn out practitioners who have been 'disciplined by their discipline' for their own good. In addition, 'discipline' also means policing certain behaviours or ways of thinking. Individuals who have deviated from their 'discipline' can be brought back in line or excluded. (2009:8).

Op 'n meer tegniese vlak verwys dissipline in 'n akademiese konteks na die organisasie van kennis en die sistematiese produksie van nuwe kennis (2009:9). Dikwels word 'n dissipline gelykgestel aan 'n vak wat in 'n akademiese konteks aangebied word, maar alle vakgebiede is nie noodwendig volgens Krishnan dissiplines nie.

Krishnan lys 'n paar kenmerkende aspekte van 'n dissipline:

- 1) Dissiplines het 'n spesifieke objek van navorsing (byvoorbeeld die reg, die samelewing, politiek), maar hierdie objekte van navorsing kan ook met ander dissiplines gedeel word.
- 2) Dissiplines het 'n korpus van versamelde gespesialiseerde kennis rondom die dissipline se objek van navorsing.
- 3) Dissiplines het teorieë en konsepte wat die versamelde kennis op 'n effektiewe wyse te orden.
- 4) Dissiplines gebruik spesifieke terminologie en tegniese taal wat verband hou met die objek van die dissipline se navorsing.
- 5) Dissiplines het spesifieke navorsingsmetodologieë na aanleiding van die dissipline se navorsingsbehoefte.
- 6) En dalk volgens Krishnan die mees kritiese kenmerk, is dat 'n dissipline 'n institusionele manifestasie moet hê, in die vorm van byvoorbeeld vakke wat by die universiteit aangebied word, akademiese departemente ensovoorts - dis net deur institutionalisering wat 'n dissipline sigself van een generasie na die volgende kan reproduseer.

Dit mag dalk soos onnodige metateoretiese kartering klink om 'n vraag te vra soos wat presies 'n dissipline is, maar hierdie bespreking is vir my aanslag tot interdissiplinêre navorsing in die Praktiese Teologie uiters relevant, want, gegewe my posisionering, kan die vraag gevra word op hoe 'n wyse (indien enigsins) daar gepraat kan word van die Praktiese Teologie as 'n "dissipline" as deel van 'n interdissiplinêre gesprek?

Uit hierdie kenmerke wat Krishnan noem sou mens kon aflei dat ek die Praktiese Teologie as dissipline ook in die wyer sin van die woord soos wat sy dit bespreek sien.

Ek het reeds daarna verwys dat ek die Praktiese Teologie ook saam met Ganzevoort as 'n *geestelike dissipline* sien en beoefen. In my posisionering het ek myself ook probeer posisioneer en verdedig in terme van my (Nederduitse) gereformeerde posisie omdat ek my Praktiese Teologie nie net binne die terrein van die Universiteit bedryf nie, maar ek ook as Praktiese Teoloog onder die *dissipline* van die NG Kerk funksioneer. (Nie dat dit die enigste manier is om die Praktiese Teologie te beoefen nie, maar vanuit my eie kontigente konteks is dit waar ek myself bevind.) Vir my is dit ook belangrik dat ek die Praktiese Teologie as 'n "medisinale" regime (dissipline) sien, wat vir my en vir ander heil kan bring.

As mens die Praktiese Teologie dan binne hierdie breër verstaan van "dissipline" posisioneer, sou die aard van 'n interdissiplinêre gesprek ook in 'n breër konteks verstaan kan word – dit hoef nie noodwendig net tussen mense binne verskillende *akademiese* departemente te geskied nie, maar omdat mense op verskillende wyses "gedisiplineer" word, sou 'n transversale gesprek ook dalk selfs tussen mense binne dieselfde departement (of gemeente) plaasvind.

Maar dalk is die belangrikste rede waarom ek hierdie gesprek oor die aard van dissiplines op die tafel plaas is omdat dit ook belangrik is om die vraag wat die

aard van die Praktiese Teologie as dissipline is te probeer ondersoek.

### 8.3 Praktiese Teologie as 'n geesteswetenskap op soek na betekenis

In hierdie geval posisioneer ek die Praktiese Teologie hoofsaaklik as 'n geesteswetenskap.

Ek het deurgaans in hierdie projek klem gelê op die feit dat hierdie navorsingsprojek 'n soeke *na betekenis in die lewe is*, teen die agtergrond van die plek van die Geesteswetenskappe aan die moderne Universiteit, en die posisionering van die Praktiese Teologie binne die raamwerk van die geestes-, sosiale en natuurwetenskappe, soos veral belig deur Kronman (2007).

Müller (2013) posisioneer die Praktiese Teologie na aanleiding van die spektrum tussen die sosiale wetenskappe en die geesteswetenskappe. Volgens hom is Praktiese Teologie eers sterk met die sosiale wetenskappe geassosieer, waar daar veral in die werk van Van Der Ven (1998) gebruik gemaak is van sosiaal wetenskaplike metodes (kwalitatief en kwantitatief). Müller sien egter 'n beweging weg van 'n strakke onderskeid tussen die sosiale en die geestes Wetenskappe, waar 'n nuwe benadering, veral in die etnografie, moontlikhede bied om eerder nader te beweeg aan die geesteswetenskappe. Vir my sluit Müller se uiteensetting van 'n nuwe etnografie aan by wat ek vroeër beskryf het as filosofie as die kuns van die lewe (Nehamas 1998:3).

Emosionele aanpasbaarheid en 'n kunstige omgaan met die wetenskap is die raamwerk waarbinne Praktiese Teologie tuishoort, meen Müller (2011a:4). 'n Geesteswetenskaplike benadering tot die Praktiese Teologie maak dit ook moontlik om oor die betekenis van mens se lewe te reflekteer, al sou dit ook wees dat "die betekenis van die lewe" die afgelope jare in die konteks van wetenskaplike navorsing onder druk gekom het. Anthony Kronman neem waar: "... I have watched the question of life's meaning lose its status as a subject of

organized academic instruction and seen it pushed to the margins of professional respectability in the humanities, where it once occupied a central and honored place..." (Kronman 2007:loc. 88-92).

Een van die hoofredes wat Kronman ondersoek oor hoekom die soeke na betekenis binne die konteks van 'n universiteit gemarginaliseer is, is wat hy die "Research Ideal" noem. Kronman voer die "research ideal" terug na 'n nuwe wending in Duitsland, waar universiteite aan die begin van die 19e eeu met die nuwe aanname begin werk het "...that universities exist primarily to sponsor research, that their first responsibility is to provide the space, books, and other recourses that scholars need to engage in the work of producing new knowledge" (2007:loc. 631). Een van die gevolge was dat daar 'n vermeerdering van verskillende dissiplines was waar almal wat binne hierdie ideaal staan "... sought above all to make an original contribution to some expanding body of scholarly knowledge. This became for them the new benchmark of professional success. To succeed on these terms one had to specialize, to become an expert in some particular branch of study" (2007: loc. 681). Om só oor die rol van universiteite en navorsingsuitsette in 'n (navorsings!)dokument te reflekteer, mag dalk verregaande klink. Dit is byna ondenkbaar om dit nie as aksiomaties te sien dat die rol van die universiteit die lewering van navorsingsuitsette is nie. Vir my is die punt egter nie om die klem op navorsingsuitsette, of selfs die vermeerdering van verskillende dissiplines as sulks te bekla nie. Die klem wat ek wil lê is op die feit dat die gevolg van hierdie spesialisasie en klem op nuwe kennis is dat die rol van die soeke na die betekenis van die lewe *as sulks* gemarginaliseer is, omdat volgens Kronman: "... the old idea that a program of higher education should be - or even could be - organized around the question of the ends of human life, of how and for the sake of what one ought to live, lost its appeal in favor of the new idea that a college or university is, first and foremost, a gathering of academic specialist inspired by their shared commitment to scholarship as a vocation" (2007:loc. 694).

Dit was net in die geesteswetenskappe, volgens Kronman, dat die vraag na die betekenis van die lewe nog waarde gehad het, maar in die sosiale en natuurwetenskappe het die vraag na die lewe se betekenis, baie gou onverstaanbaar geraak (2007:loc. 696). Dit het vir die natuurwetenskappe gebeur, maar ook later vir die nuwe sosiale wetenskappe, wat, anders as die geesteswetenskappe na antwoorde soek van 'n meer onpersoonlike en eties neutrale aard (2007:loc. 713). Hierdie benadering was ook uiters suksesvol, aldus Kronman.

Die observasie wat Kronman op hierdie stand van sake maak is vir my krities, en ek haal hom breedvoerig aan:

But at the same time it severed the social sciences' connection to the personal and value-laden question of what living is for. For the new methods of the social sciences necessarily directed attention away from the *struggles of the individual soul* toward the general structures of society - toward man in the aggregate. Those who embraced these methods postponed, or eliminated entirely, *the questions of ultimate value* around which these struggles revolve and put a passion for objective knowledge in the *place of spiritual concerns* (2007:loc. 717).

Teenoor die idee dat die enigste doel van die universiteit sou wees om nuwe kennis binne gespesialiseerde dissiplines te skep, deel Kronman in sy boek sy onwrikbare oortuiging: "... a college or university is not just a place for the transmission of knowledge but a *forum for the exploration of life's mystery and meaning...*" (2007:loc. 88).

Vir Kronman word hierdie ondersoek en verkenning veral onderneem deur die sorgvuldige maar ook kritiese lees van die groot werke van literêre en filosofiese verbeelding wat ons van die verlede geërf het. Die klem wat ek egter wil lê, is dat ek van die oortuiging is, dat *die Praktiese Teologiese navorsing 'n uiters vrugbare*

*manier is om die betekenis en misterie van die lewe te ondersoek. Maar ek glo ook dat dit moontlik is om op 'n wetenskaplike verantwoordelike manier met "spiritual concerns" as 'n "individual soul" die betekenis van die volheid van die lewe te ondersoek, en dat hierdie soeke ook kan bydrae tot nuwe kennis.*

Vir die Praktiese Teologie en die Praktiese Teoloog *moet* dit moontlik wees om in die ruimte van die universiteitsnavorsing, oor wat die Notre Dame-teoloog, Gregory (2012:loc1052) , "lewensvrae" noem, te besin. Dit is vrae soos "Waarvoor moet ek leef, en waarom?", "Wat moet ek glo, en waarom moet ek dit glo?", "Wat is moraliteit, en waar kom dit vandaan?", "Watter tipe persoon moet ek wees?", "Wat is betekenisvol in die lewe en wat moet ek doen om 'n vervulde lewe te leef?". Volgens Gregory is hierdie vrae ernstige vrae met ernstige implikasies vir die lewe. Smith & Davidson (2014) vat dit sonder twyfel vas as hulle aanvoer: "In the end, all responsible science comes back to basic human questions about what is *finally good and valuable in life*" (2014:loc. 111) (my klem).

Dit is nie my doel hier om die geesteswetenskappe te verhef bo die sosiale of natuurwetenskappe nie (of dan nou die geesteswetenskaplike benadering bo die Praktiese Teologie te verhef nie). Saam met Kagan (2009) is ek dit eens dat navorsers in die geesteswetenskappe, sosiale wetenskappe en die natuurwetenskappe 'n positiewe bydrae kan lewer om die menslike toestand te verstaan. Dit is juis die klem wat die Postfundamentele benadering ook wil lewer. Wat egter vir my baie belangrik is, is dat die *geesteswetenskappe*, en die (praktiese) Teologie in besonder, dié dissipline kan wees wat die vrae rondom "ultimate value"-vrae (Kronman), wat die sosiaal- en natuurwetenskaplike soeke  *motiveer en omraam*, en dit is by hierdie soeke waarby hierdie navorsing hoofsaaklik aansluit.

#### **8.4 Praktiese Teologie en Sistematiese Teologie**

Miskien moet ek ook 'n nota maak oor hoe ek die verhouding tussen die verskillende vorme van Teologie sien. 'n Vraag waarmee ek konstant in hierdie navorsing worstel en wat my frustreer, is of hierdie navorsing kan *kwalifiseer as praktiese teologiese* navorsing – lê dit nie nader aan die Sistematiese Teologie nie? Ek resoneer byvoorbeeld met Meiring (2014:4) se onlangse navorsingsprojek oor die lyflike wending in die Teologie waar hy skryf dat sy projek op die *grens* tussen die praktiese- en Sistematiese Teologie lê. Alhoewel ek in baie opsigte my eie projek ook in hierdie lig sien, wil ek hierdie vraag nog verder kwalifiseer deur saam met Coakley (2012) te voel, dat selfs om die twee dissiplines langs mekaar te stel *reeds 'n probleem* is. Ek is op 'n informele vlak baie bewus van die dikwels speelse maar tog ook soms ernstige manier waarop die dissiplines van die Praktiese Teologie en Sistematiese Teologie oor mekaar op maniere reflekteer wat 'n sterk “polemiese” karakter dra, en dat dit ook waar is wat Thompson (2013:18) skryf, naamlik dat “...the polemic is never far from the surface in theological faculties, seminaries, ecclesiastical bureaucracies and even congregational life.”

Ek vind ook troos in hierdie refleksie van Müller (2012:96):

Praktiese Teologie het 'n vloeibaarheid en dinamika wat tussen gevestigde gebiede beweeg – soms neig dit meer na dogmatiek, soms weer meer na die kuns. Dit is 'n kontinuum waarop ons almal, as praktiese teoloë, heen en weer beweeg. Soms is ons nader aan die een pool, maar dan dwing die konteks ons weer die ander kant.

Miskien is dit so dat ek in hierdie navorsingsprojek as Praktiese Teoloog nader aan die dogmatiek beweeg, nie noodwendig omdat die konteks my daartoe dwing nie, maar omdat dit in hierdie geval deur my eie vrae en soeke daartoe “gedwing” is (om nou weer aan te sluit by die gedagte van 'n sekere metafisika wat mens “compel”).



Ek voel egter ook sterk daarvoor dat die grense tussen die twee –, en ook ander – teologiese dissiplines ernstig gerelativeer moet word. Saam met (sistematiese) teoloog Coakley (2013:91) wil ek weerstand bied tussen strakke onderskeide en dimensies van die Teologie en lewe wat uitmekaar gehou word. Ek kan dit nie beter as sy stel nie:

It resists the divides between belief and practice, between thought and affect, between academic and accessible writing, between Christian theology and ‘religious studies’, between academic theology and ‘pastoral’ theology... And it resists these divides not because it aims to forge a compromise between them, but because its contemplative method claims to cut across them and to redirect creative energy beyond them. *It is an implication of this method that we must no longer rend ‘practical’ of ‘pastoral’ theology apart from ‘systematic theology’ and ‘philosophical theology.’* For they have always – properly – belonged together....” (my klem)

## 8.5 Die Praktiese Teologie as ‘n buitestaander-dissipline

Ek is van oortuiging dat die Praktiese Teologie as buitestaander en vreemdeling, die interdissiplinêre gesprek fasiliteer. As Praktiese Teoloog vra ek nie vrae wat noodwendig netjies pas binne wetenskaplike grense nie, maar wat vanuit my eie lewe voort spring. Wat Oliver O’Donovan (2013:loc. 90) skryf in sy projek oor die Etiek en Teologie van die praktiese rede, kan net so geld vir die dissipline van die Praktiese Teologiese benadering wat ek ook in hierdie projek volg (en ook in ‘n sekere sin wie ek is): “Practical reason cannot be projected onto the world-map of the scientific empires. Its outsider character speaks of its *proximity to existence*, to questions people ask for themselves before they have been to college to learn what questions they ought to ask.” (my klem)

Alhoewel hierdie vrae iets van die “been to college” karakter het, bly die dieper vraag wat hierdie vrae onderlê, ook vir my die vraag wat O’Donovan sê die Christelike Etiek vra. Mense vra wat hulle te doen staan, hoe hulle hul lewens moet leef, hoe hul handeling en hul lewens hulle nader of verder aan God bring (2013:loc90). Wat O’Donovan oor hierdie vrae sê is vir my krities belangrik: “Their questions are not ideas, and they *are not posed from any discipline. Ideas and disciplines are simply attempts to get grappling irons on them*” (my klem).

Vrae wat gevra word vanuit die hitte van die kombuis (die lewe, praktiese handeling en die soeke na betekenis te “midde van dinge”) is vrae waarmee ek resoneer. Ek vra hierdie dinge binne die dissipline van die Praktiese Teologie, maar juis as Praktiese Teoloog kan ek hierdie vraag *saam* met die ander mense binne subdissiplines van die Teologie vra, asook met mense wat spesialiseer binne ander vakgebiede.

Wat O’Donovan (2013:loc. 110) oor sy benadering van die dissipline van Etiek sê, is eweneens ook die benadering wat ek in hierdie Praktiese Teologiese projek volg. Vir hom is die Etiek ’n argitektoniese onderneming wat verskillende gedagtes met verskillende interne logikas bymekaar moet bring: “... the practitioner must be able to function polymorphously, now telling a narrative, now mounting an argument that proceeds to varied inference, now depicting reality adequately from many sides.” In die verloop van die projek is die verskillende retoriese registers ook aanwesig. Daar is narratiewe en refleksie op die narratiewe, daar is argumentasie en kritiese refleksie, en daar is pogings om die realiteit vanuit ’n sekere perspektief te beskryf. Hierdie benadering sluit nou aan by die manier hoe Montoya (2009:loc2640) sy Teologie van, en as kos benader: “When we talk about food, we are, then, in the midst of a rich and complex mosaic of languages, grammars, narratives, discourses, and traditions, all of which are tightly intermeshed. In this binding, they overlap and even ‘contradict’ each other.”

Saam met Montoya is dit ook my hoop dat die oënskynlik “teenstrydige” elemente in hierdie navorsingsdis “alchemiese” (2009:loc. 2640) resultate toon.

## 8.6 Praktiese Teologie as die koningin van die wetenskappe?

*“What is required, then, is a reassertion of theology’s claim to give an account of every sphere of creation so that theology is not positioned by other disciplines but rather positions them with respect to itself as ‘the queen of sciences for the inhabitants of the alters civitas’” (Milbank 2006:382).*

Hierdie posisie van Milbank klink vreemd op die oor in jukstaposisie met Wentzel van Huyssteen se Postfundamentele Teologie, omdat Van Huyssteen (1999:79-86) self in sy boek *The Shaping of Rationality* uiters negatief reageer op John Milbank se *Theology and Social Theory*. Sonder om in die besonderhede van Van Huyssteen se kritiek in te gaan, kan dié aanhaling van Van Huyssteen dien as sy evaluering van Milbank: “I believe that with Milbank we have a sophisticated brand of postliberal narrative theology whose only claim to nonfoundationalism may be found in the fideist way in way in which the Christian narrative is not argued for in a critical encounter with contemporary culture but is confessed over against secular culture in a retelling of the Christian narrative for its persuasive power” (1999:82). Vir Van Huyssteen is die feit dat Milbank die Teologie as ’n metadiskoers wil herstel, ’n gevaarlike fideïstiese skuif en die gevolg is “... a protective strategy so effective, and of such enormity, that it catapults the Christian faith out of its context in the real world into complete and splendid isolation.” In Van Huyssteen se verstaan is Milbank se pogings om sosiaal wetenskaplike teorieë as “teologieë” en “antiteologieë” te ontmasker en in die proses vir Teologie te (her)troon as die koningin van die wetenskappe baie kommerwekkend. Eweneens vind Van Huyssteen Milbank se

“metanarratiewe realisme” skrikwekkend.<sup>1</sup>

Op die oor af klink hierdie benadering van Milbank absoluut onversoenbaar met 'n Postfundamentele benadering waar Van Huyssteen (2006:16) juis aanvoer: “In the dialogue between theology and other disciplines, transversal reasoning facilitates *different but equally* legitimate ways of viewing, or interpreting, issues, problems, traditions, or disciplines.” (my klem)

### 8.6.1 Wat is Teologie?

Om wat vir my 'n kreatiewe spanning tussen die “demokratiese” posisie van die Teologie van Huyssteen en die “hiërargiese” posisie van die Teologie van Milbank is, te reflekteer kan mens begin aansluit by wat vir Smith 'n inherente onduidelikheid by die RO is oor wat hulle presies onder “Teologie” en “teologies” verstaan. Vir Smith kan die RO se dubbelsinnigheid oor die rol van die Teologie in terme van die ander dissiplines deels verklaar word omdat, volgens hom, “Teologie” vir die RO ten minste vier betekenis het (Smith 2004:168).

- Eerstens word Teologie geïdentifiseer as die Christelike geloof
- Tweedens word Teologie geïdentifiseer as 'n wetenskaplike teologiese diskoers
- Derdens word Teologie ook geassosieer met belydenis, en selfs met die praktyk
- Laastens word dit ook met openbaring en die Skrif in verband gebring

---

<sup>1</sup>Dit sou onregverdig en anakronisties wees om Van Huyssteen se kritiek op Milbank as verteenwoordigend van RO te sien. Denkers wat tuis is binne hierdie beweging het op 'n latere stadium kreatiewe werk gedoen rondom die gesprek tussen byvoorbeeld die natuurwetenskappe en die Teologie. Verwys onder andere maar net na byvoorbeeld Cunningham (2010) en Ward (2014b).

Smith voel aan dat die RO-Teologie op verskillende wyses gebruik kan word, en om die verhouding tussen die Teologie en die ander dissiplines meer helder uit te stip, vra Smith ook uiters relevante vrae:

Even if we were to articulate a radically Christian account of social or economic relationships – does this require that the Christian sociologist or economist also be a theologian? Or more ominously does it suggest that only theologians can properly be economists or sociologists? (2004:169).

### **8.6.2 Teologie (1) en Teologie (2) /**

#### **Primêre en Sekondêre Teologie**

Om die problematiek van die verhouding tussen die Teologie en die ander dissiplines te verhelder maak Smith (2004:177) onderskeid tussen twee gestaltes van Teologie, wat hy onderskeidelik Teologie (1) en Teologie (2) noem.

Volgens Smith se uiteensetting behels:

- “Teologie (1)”, die fundamentele Christelike belydenis van die kerk, wat beliggaam in die Skrif is, wat uitgedruk word in die kerk se belydenisse en belydenisskrifte;
- en Teologie (2) na die tweede orde, teoretiese refleksie op die kerk se belydenis.

Hierdie model is na aanleiding van Dooyeweerd se unieke ontologie ontwikkel (waarop daar nie binne die ruimte van hierdie uiteensetting in detail ingegaan word nie; behalwe om aan te toon dat in Smith se uiteensetting van die verhouding tussen filosofie en Teologie, of dan Teologie en die verskillende dissiplines, die ander dissiplines soos ekonomie, sosiologie, ensovoorts nie as

subdissiplines van Teologie sal funksioneer nie, maar dat al die dissiplines onderlê word deur 'n grondmotief (wat supra- of pre-teoreties is)). Vir Dooyeweerd is hierdie grondmotief “the radical and central biblical theme (or ground motive) of creation, fall into sin and redemption by Jesus Christ as the incarnate Word of God, in the communion of the Holy Spirit. This basic motive is the central spiritual motive power of every Christian thought worthy of the name” (sic) (2004:172).

Die verskillende dissiplines ondersoek dan verskillende aspekte van die werklikheid (wat vir Dooyeweerd die Skepping is) as Skepping. Filosofie is egter uniek deurdat dit die dissiplines van verskillende aspekte of dimensies van die werklikheid ondersoek dien, deurdat dit reflekteer oor die aard en verhouding tussen die verskillende aspekte van die werklikheid asook die breë raamwerk van die ontologie en die epistemologie (2004:172). Hierdie filosofie word egter nie as outonoom gesien nie, maar word onderlê deur die grondmotief soos waarna verwys word in die vorige paragraaf.

Ek wil nie hier Dooyeweerd se ontologie of sy Teologie as 'n model gebruik nie, maar die groter punt van Smith wat ek wel wil beklemtoon, is die feit dat hy “Teologie” as dissipline op “twee vlakke” sien, naamlik die supra, of metateoretiese, asook op die vlak van teoretiese refleksie, waar dit “op gelyke voet” met die ander dissiplines in gesprek kan tree.

Hierdie model van Smith is egter nie sonder probleme nie, en Milbank lig van hierdie probleme uit in sy inleiding op Smith se boek (2004:13).

Milbank se eerste probleem met hierdie uiteensetting is dat die RO glad nie saamstem met 'n a-historiese verdeling van die lewe in verskillende “terreine” of aspekte nie. Vir die RO is die dissiplinêre afbakenings wat gemaak word baie meer kontingent en veranderlik. Ek kan nie anders as om met hierdie kritiek saam te stem nie. Gregory (2011:loc. 4409) toon byvoorbeeld aan dat dit sedert

die 19e eeu, met die aanvang van 'n moderne navorsingsuniversiteit, was dat die groei van kennis behels het dat daar 'n " ... ever more specialized research in an ever greater number of discrete, increasingly divergent academic disciplines." Volgens Gregory is daar weinig poging om vas te stel hoe die verskillende tipes kennis wat in hierdie dissiplines gegeneer is met mekaar saamhang, en op watter wyse onversoembare aannames en teenstrydige aansprake opgelos kan word.

In lyn met hierdie denke, sien ek Milbank se aanspraak dat Teologie vir die RO nie net *nog* 'n spesialiteit kan wees nie: "If it were, it would be idolatrous, for theology concerns not one area, not one ontic item among others, but *esse* as such, the ground of all beings, and all in relation to this ground and source" (2005:14). *Teologie gaan dan inderdaad oor die samehang van alles met mekaar en met die Bron van alles.* Mens sou in hierdie selfde register saam met Buitendag (2014:1) kan sê dat "die (sistematiese) Teologie handel oor die verstaan van die werklikheid, ingeslote ons beskouing oor God."

Daarom gaan die onderskeid tussen verskillende tipes Teologie (byvoorbeeld Smith se Teologie (1) en Teologie (2)) vir Milbank nie op nie. Ek stem saam as Milbank in hierdie verband sê: "For Catholic tradition, every Christian is a theologian, because faith is always *somewhat* reflective, albeit in the mode of symbol, ritual, and narrative" (Smith 2004:14).

Ek kan die digtheid van Milbank se argument nie beter stel nie, en daarom haal ek hom hier breedvoerig aan, waarna ek 'n paar opmerkings sal maak met die oog op hoe ek hierdie perspektief verstaan en wil inkorporeer in my posionering as Praktiese Teoloog (2004:15):

There is no such thing as a "pure first order discourse," as the Yale's school somewhat barbaric deployment of Wittgenstein would have us suppose. Conversely, the "second order discourse" of the theologian is

no tidily circumscribed exercise (on the Yale model) but rather more consciously elaborates the existential quest and the perplexity of belief as such. If the former seeks its orientation between God and everything, then so does reflective theology, and in such a manner that it dynamically acts back upon, informs and qualifies first order belief and practice.

Om regverdig teenoor Smith te wees, erken hy self ook dat die onderskeid tussen 'n eerste orde verbintenis of belydenis en tweede orde refleksie nie waterdig is nie: "What then is the relationship between theology (1) and theology (2) Dooyeweerd fails to appreciate the degree to which the biblical ground-motive is informed by theology(2) even if it is not itself theology(2)." Van Huysteen (2006:18) dink ek sou wou byvoeg dat dit nie net deur Teologie beïnvloed is nie, maar dat dit belangrik is om te besef "...that also our theological presuppositions are already influenced by the scientific culture of our times."

Hierdie verskillende vlakke of tipes Teologie is vir my in hierdie projek beslis nie net 'n teoretiese oefening nie - dit raak baie konkreet hoe ek myself as Praktiese Teoloog posisioneer, en dit *kan* ook moontlik die rol wat die Praktiese Teologie in 'n interdisiplinêre gesprek neem, differensieer.

Die belangrike dimensie wat ek ontdek is, is dat die beoefening van Teologie juis 'n noue band het met metateoretiese vertrekpunte, of om dit anders te stel: Ontologiese en epistemologiese vertrekpunte is nie *iets anders as mens se Teologie* nie. Daarom aanvaar ek vir 'n oomblik twee "gestaltes" van Teologie en reflekteer ek oor hoe ek hierdie gestaltes vir my eie doeleindes wil aanpas.

As mens vir 'n oomblik 'n (kunsmatige) onderskeid tussen Teologie (1) en Teologie (2) van Smith kan aanvaar, kan mens vra: Waar word die Praktiese Teologie geïntegreer? My antwoord sou wees dat die Praktiese Teologie beide



aan die dieptepunt van Teologie (1) lê, maar ook 'n dimensie van Teologie (2) het.

In my model sou **Teologie (1)** in lyn kan wees met Van Huyssteen se “deep commitments”. En in die taal van hierdie studie gaan dit oor ontologiese en epistemologiese vertrekpunte.

Hierdie verbintnisse is egter vir my in die eerste plek nie oor kognitiewe proposisionele inhoud nie, maar *beliggaamde praktyke*. In hierdie opsig is dit in akkoord met Van Huyssteen se siening van rasionaliteit self: “On this postfoundationalist view embodied persons, and not abstract beliefs, should be seen as the locus of rationality” (2006:10).

Anders as Dooyeweerd neem ek nie “... the radical and central biblical theme of creation, fall into sin and redemption by Jesus Christ as the incarnate Word of God, in the communion of the Holy Spirit...” as die enigste “central spiritual motive power of every Christian thought worth of its name” vertrekpunt nie. Binne die Postfundamentele epistemologiese raamwerk, is dit weliswaar “deep commitment” wat as 'n vertrekpunt geneem kan word, maar vir die doeleindes van hierdie studie neem ek as “deep commitment” nie 'n proposisionele uiteensetting van 'n sentrale waarheid van die Openbaring of van alles nie, maar eerder 'n *beliggaamde praktyk* as my diep verbintenis, of my “root-metaphor” (W. Van Huyssteen 1997:150) - naamlik die weeklikse viering van die nagmaal.

**Teologie (2)** is vir my, kontra Smith, nie in die eerste plek tweede orde refleksie op die *kerk se belydenisse* nie, maar na aanleiding van die notas hierbo (en saam met Van Huyssteen), *geïnterpreteerde gedissiplineerde refleksie op godsdienstige ervaring* (1999:112). Hierdie ervaring kan wel nie losgemaak word van diep oortuigings of selfs kerklike belydenisse nie.

Die verhouding tussen Teologie as beliggaamde praktyk, wat beide geïnformeer word deur gekonsepsualiseerde refleksie, maar beslis aanleiding gee tot gekonsepsualiseerde refleksie, is presies wat ek van Ernst Conradie verstaan as hy daarvan praat om “met jou hande te dink”. (Conradie 2014)

Wat Milbank oor Kuyperaanse “sfeer” sê, kan vir my net so wel vir ons konsepte van dissiplines geld: “RO... would not subscribe to the rather ahistorist and static division of life into distinct “spheres”. For RO they are more shifting and contingent, and the question of their validity and their boundaries is more uncertain” (Milbank 2004:13).

Die verwikkelde verhouding tussen Teologie “in die hande” en Teologie wat “dink” word vir my verhelder deur James Smith (2013) se appropriasie van Mark Johnson (Johnson 2012) se denke.

Volgens Johnson (2012:174) is *metafoor* die primêre wyse waarop ons sin van die wêreld maak. Aldus Johnson is metafoor ’n assosiasie of analogie waar mense sin maak van een saak in terme van ’n ander saak. Die krag van die metafoor lê altyd effens dieper as wat volledig geanaliseer kan word. Jeremy Begbie (Begbie 2007:177 in (Smith 2013 loc2553) stel dit treffend: “A metaphor generates a whole set of new meanings for us, and just because they are generated this way, these meanings can be apprehended only through this metaphor, by being drawn into its life. Thus a metaphor is irreducible: it cannot be translated into another form of language without loss of meaning.”

Volgens Johnson (2012:176) is selfs ons hoër-orde konsepsuele denke afhanklik van primêre metafore. Wat vir my van kritiese belang is vir die punt wat ek hier probeer maak, is dat hierdie primêre metafore verbind is met die *liggaamlike aard* en basis van betekenis. Smith beskryf Johnson se siening van die ontluikende (*emerging*) verhouding tussen liggaamlike interaksie, primêre metafore en konsepsuele denke as volg: “He pictures a nested relationship, beginning with

the image schemas that arise from our bodily engagement which in turn give rise to 'primary' metaphors, which then generate 'conceptual' metaphors eventually yielding concepts proper" (2013:loc. 2579).

Na aanleiding van hierdie analise van Johnson is dit vir Smith duidelik dat dit moontlik is om aan die Christelike geloof te dink nie net as 'n stel fundamentele "beliefs" nie, maar as 'n fonds van primêre metafore wat mens 'n sekere ingesteldheid in die wêreld gee.

En die belangrike aanvoering wat Smith na aanleiding van Johnson maak is dat hierdie primêre metafore in ons ontvang word deur "... our sensorimotor experience of enacted meaning." Dus: ons diep verbintnisse waaruit ons die wêreld en die wetenskap benader word gebore uit liggaamlike praktyke oor tyd binne 'n sekere omgewing (2013:loc. 2582).

Nader aan die liturgiese navorsing maak Moore-Keish (Moore-Keish 2008) 'n analoë onderskeid, as sy praat van primêre en sekondêre Teologie. Na aanleiding van liturgiese teoloë maak sy ook die onderskeid tussen *primêre Teologie* en *sekondêre Teologie*. Sy klassifiseer die liturgie as primêre Teologie (of in hierdie taal Teologie (1)) en geformuleerde dogma as sekondêre Teologie: "According to liturgical theologians such as Gordon Lathrop, Aidan Kavanagh, and Don Saliërs, all theology grows out of the liturgy and the liturgy itself is theology. This challenges the common Reformed view that liturgy follows theology" (2008:loc. 174). As dit as 'n gegewe aanvaar word, dan moet die vraag gevra word, aldus Moore-Keish: "If liturgy is primary theology, then surely Reformed worship needs to be re-examined for the theology it creates, not simply for the doctrine it is supposed to enact."

Hierdie studie kan dan juis 'n bydrae maak om Teologie wat "geskep" word binne 'n konkrete rituele gemeenskap te ontdek en weer te gee, en hopelik kan hierdie weergawe bydra tot die skepping van nuwe Teologie in 'n ander konteks.

Om dit reg te kry sal dit nodig wees om aandag te gee aan “...the particular details of local Eucharistic performances” (2008:loc. 180).

Die verhouding tussen liturgie en Teologie word verder genuanseer deur Moore-Keish wanneer sy ’n kritiese apropiasie van die populêre spreekwoord: “Lex Orandi, Lex Credendi” maak (2008:loc. 692). Hierdie spreekwoord is ’n korter weergawe van ’n aanhaling van ’n vyfde eeuse skrywer, Prosper van Aquitaine: “ut legem credendi lex statuat supplicandi”.

Daar is oor die afgelope dekades verskillende menings oor die presiese betekenis van hierdie programmatiese aanhaling gehuldig (2008:loc. 692). Aan die een kant is daar liturgiese denkers soos Kavanagh en sy student, David Fragerberg, wat hierdie woorde eenvoudig verstaan met “The law of praying (lex supplicandi or lex orandi) establishes (statuat) the law of believing (legem credendi).” In hierdie lig gesien word die verhouding tussen “bid” en “glo” as ’n eenrigting-verhouding gesien. Aanbidding is nie die uitvloeisel van geloof nie, maar ons ontmoet vir God in aanbidding – en daarom glo ons (2008:loc. 697).

Vir hierdie denkers is die openbaringsmoment een van die teenwoordigheid van God en die refleksie op hierdie teenwoordigheid vloei daaruit voort as ’n sekondêre Teologie.

Daar is ander denkers wat hierdie eenlynige verhouding tussen die liturgie en Teologie bevraagteken (2008:loc. 729). Paul Marshall byvoorbeeld neem ’n historiese eksegetiese kritiek op Kavanagh se interpretasie van Prosper se woorde, en voer aan dat dit nooit in die konteks van die aanhaling Prosper se bedoeling was dat die liturgie die enigste norm vir die Christelike geloof en Teologie is nie. Hierdie siening van die liturgie is ook een wat aanneem dat die liturgie, eenduidig, hiërargies en “authoritarian” is.

Volgens Mary Collins is daar ook nie net een universele liturgie nie, maar daar moet aandag gegee word aan verskillende konkrete liturgieë. Volgens Moore-Keish is Geoffrey Wainwright 'n medierende figuur tussen die twee ekstreme van die *credendi* wat eenduidig die *orandi* bepaal en andersom. Volgens Wainwright is daar 'n heen-en-weer-spel tussen die twee in die geskiedenis van Christelike teologisering waar die beroep op liturgiese praktyk soms behulpsaam was, en kerkleiers hulle ander kere op die dogma beroep het om liturgiese praktyk te vorm.

Moore-Keish wil egter verder gaan deur die verband tussen teologisering en liturgie uit te stip (2008:loc. 759). Sy wil aansluit by resente liturgiese teoloë soos David Fagerberg, wat aanvoer: “Not only does worship found theology; it is theology” (2008:loc. 759).

Daar moet volgens haar nie 'n strakke onderskeid tussen aanbidding en Teologie getref word nie. Volgens Moore-Keish word daar met 'n valse aanname gewerk as hierdie onderskeid getref word, en dit is dat die doel van aanbidding is om ons idees en gevoelens teenoor God uit te druk, eerder as om God self te ontmoet. Volgens hierdie siening moet die teologisering eers plaasvind sodat die Teologie korrekte uitdrukking in die liturgie kan ontvang.

Hierdie siening ignoreer egter, volgens haar (2008:loc. 767), die teologiese arbeid wat plaasvind as mense byvoorbeeld byeenkom om te bid, te luister en in 'n maaltyd deel. Sy vra tereg: “What is theology, after all, if not the use of words (logos) to inch toward understanding the relationships among God (theos), world, and humanity? And what is liturgy if not an attempt to understand and enact those very relationships? Liturgy, as search for and enactment of meaning, is genuinely theological action” (2008:loc. 767).

Daar word stilgestaan by die verband tussen liturgie en Teologie, aan die hand van Moore-Keish, juis omdat dit op 'n analoë manier die spanning verwoord

tussen Teologie (1) en Teologie (2) van James Smith soos wat dit in die eerste hoofstuk uiteengesit is. Die konkrete liturgiese praktyke is dan die “deep commitments” (Van Huyssteen), of die fundamentele belydenis van Smith (Hoofstuk 1). Aan die een kant kan dit wees dat metateoretiese (Pieterse) vertrekpunte beliggaam en liturgies van aard kan wees, maar dat daar ook ’n tweede orde teologiese refleksie op hierdie praktyk kan wees.

In die konteks van hierdie studie is ’n konkrete liturgiese praktyk soos die weeklikse viering van die nagmaal (Teologie (1) of in Moore-Keish se taal, “primêre Teologie”, of in van Huyssteen se terme is hierdie die “deep commitment” van waaruit die wetenskaplike gesprek gevoer word. Die sekondêre Teologie van Moore-Keish is vergelykbaar met Smith se Teologie (2) – ’n tweede orde-refleksie op die diep verbintnisse – in hierdie geval ’n beliggaamde praktyk. Die ander dissiplines reflekteer in gesprek met die sekondêre Teologie op die praktyk.

Die lyne tussen die primêre en die sekondêre Teologie is, soos reeds aangevoer, nie waterdig nie. Daar is nie ’n pure, ongekontameneerde teologiese stelling, of ’n ritueel wat nie geïnformeer word deur sekondêre refleksie en selfs bedoeling nie. Moore-Keish stel dit duidelik as sy in ’n voetnota opmerk: “Of course, *lex orandi* must always also be understood in the context of a larger tradition of praying and reflecting. Worship is never a pristine “first act,” but is a part of a messy history of “dubious practice and half-conceived reflection” (private communication, Stan Hall, May 2000). So in considering the Eucharistic practices of a given community, one must also consider the history of practice and reflection that forms the context of that community” (2008:loc. 2100).

Smith (2004:177) wil nie Teologie as die koningin van wetenskappe kroon waar Teologie die ander wetenskappe “posisioneer” nie. Saam met die skrywers binne die Radikale Ortodoksie wil hy egter aanvoer dat alle dissiplines en wetenskap

praktyke funksioneer vanuit 'n diep oortuiging of wat hy noem 'n "ground motive" of "fundamental religious commitments" Bv.:

If we take John Milbank's *Theology and Social Theory* as an index, RO's critique of reason stems directly from its critique of the secular. This is because the very notion of a universal, autonomous reason – even if only construed as a thin rationality. Thus, Milbank seeks to unveil vis-à-vis modern social theory (to choose one example) that supposedly neutral, rational conclusions in fact stem from pre-rational commitments..." Die projek van Milbank volgens Smith is "... to unveil the deeply religious or even theological commitments that undergird supposedly secular social science (and other modes of knowledge); on the other hand, having unveiled that and thus leveled the playing field (showing that all claims to knowledge are, at root, confessional), Milbank seeks to reinvigorate distinctly Christian accounts of sociality (and other spheres of being-in-the-world).

Dit is myns insiens belangrik om kennis te neem van hierdie spesifieke aksent wat Smith op "diep oortuigings" plaas, omdat (volgens hom) ander dissiplines soos die ekonomie ook onderlê word deur diep oortuigings: "All pretended autonomous accounts of human nature or social life are funded not only by biases or prejudices but also by religious, even quasi-theological, commitments. What parades itself as a scientific or objective (i.e., neutral account of economic realities, for instance, is in fact undergirded by a theology – a set of ultimate presuppositions about the shape of the world."

### **8.6.3 Teologie as koningin en prostituut**

Op 'n baie kleurvoller manier skryf Graham Ward in Warlick (2012:334-335) oor die twee gesigte van Teologie:

I take from Aquinas in the opening question of the Summa. There is, for Aquinas, the sense that Theology, now he wouldn't put it like this, it's not just the *queen of the sciences*, but it's *the whore of the sciences*. Queen of the sciences in so far as it caps them all but whore in so far as it has to trade on them all. Theology has no language of its own because we have no object that can we just simply claim. God isn't an object in the world, so theology always has to borrow its language from other things. So, you know, while it has things which are ultimately significant for life unless it engages with just the ordinary stuff, the daily bread, if you like, then its not really dealing with life at all, its dealing with its own fantasies.

Op 'n vraag oor hoekom mense buite die kerk of die departement van Teologie sou belangstel in die Teologie, draai Ward die vraag om. Hy antwoord die vraag met 'n stelling: "Theology should be interested in everything" (2012:333). Vir Ward gaan sy eie teologisering oor sy betrokkenheid by die wêreld. Teoloë is nie afgeskei van enige iets nie. "...theologians actually should be more actively engaged in the material culture in which they are participating. We're not separate, we're not purer, we're not anything else." Vir Ward gaan dit daaroor om die wêreld waarin hy bly en wat hy met ander deel te beskryf. En selfs waar mense nie met sy teologiese vertrekpunte saamstem nie: "A litmus test for me is when people say to me even when they don't believe in my Christian perspective or they don't believe in my theological catholic agenda, if they can recognize that the world I'm describing is the world in which they are living and so I'm just trying to respond to the same kind of world, then that's the greatest kind of thing I can get" (2012:334).

In hierdie metafoor van Ward, sou mens "Teologie (1)" dan as die "koningin" van die wetenskappe kon beskryf, maar "Teologie (2)" is dan nie 'n afgebakende



dissipline tussen ander dissiplines nie, maar die *verbinding* tussen ander dissiplines, waar hul taal “geleen” word in interaksie met die wêreld.

As mens dan vir ’n oomblik die model van transversale rasionaliteit in gedagte hou, wat metafories deur Osmer (2005:312) beskryf word as ’n gesprek tussen dissiplines waar die lyne van gesprek soos “pick-up sticks” oor en weer val en mekaar op verskillende plekke kruis, en as, volgens Shrag, transversaliteit “lying across, extending over, intersecting, meeting and converging without achieving coincidence” beteken, (Schrag (1992:149), dan sou die Praktiese Teologie een van die “pick-up sticks” wees wat die ander dissiplines op verskillende plekke kruis en oorvleuel, en ook op ander punte weer verder van mekaar af lê.

As mens egter Ward se metafoer ernstig neem, dan sal ek graag wil dink dat die Praktiese Teologie nie noodwendig ’n selfstandige stokkie is wat ander stokkies kruis nie, maar eerder in die eerste plek die proses verteenwoordig om die stokkies te gooi en om die stokkies te herkonfigureer. Mens sou kon sê dat die ruimte van die Praktiese Teologie in die ruimte *tussen die stokkies* lê.

#### **8.6.4 Praktiese Teologie as ’n speek in die wiel of dalk die Wiel self**

Om nog ’n ander metafoer in te span: Vir Schindler (2013) is dit belangrik om te beklemtoon dat verskillende dissiplines verskillende aspekte van die werklikheid ondersoek en in hierdie ondersoek is hulle insgelyks besig om na die Waarheid te soek: “...to say that the ‘content’ of a discipline is true is not in the first place to say that the content is accurate, or reliable, or in fact effective in bringing about a skill or mastery in that particular area. Instead, in the first place, it indicates that the discipline is ultimately ‘*about the world*’, that is, it represents a particular face of reality, or in more technical terms, it is the presentation of being under a certain aspect.” Van Huyssteen (1997:17) verwys ook na Stoeger wat aanvoer dat “... the focus of a discipline indicates the primary aspect of experienced reality to which a discipline gives attention and as such gives it

provides its primary point of reference.” Vir Van Huyssteen egter, vorm die “aspekte” van die realiteit nie die absolute grense van die dissiplines nie – die dissiplines is nie *grense* nie, maar dit kan selfs waar wees dat die objek of aspek van realiteit wat ondersoek word, kan oorgrens met ander dissiplines. Die voorbeeld wat Van Huyssteen byvoorbeeld noem, is die kosmologie en Teologie se leer van die skepping (1999:187).

Om hierdie dinamiek van verskillende dissiplines wat verskillende aspekte van die realiteit ondersoek te illustreer, gebruik Schindler die metafoor van ’n wiel wat bestaan uit verskillende speke wat verbind is met die spilpunt in die middel. Schindler skryf:

Connecting with people in other disciplines, from this perspective, does not entail abandoning or even relativizing what is proper to one’s own in order to collaborate superficially in the study of something only tangentially related to what drew one to study a particular discipline in the first place. Instead, it means that from the very center of one’s discipline one can speak to those standing at the heart of their own, that this center, which in a way belongs jointly to all the disciplines, *though in a special way to philosophy and theology*, represents an inexhaustible source that enables mutually enriching exchange.

Om aan te sluit by die “pick-up sticks” metafoor, sou mens die Praktiese Teologie as ’n speek tussen ander speke sien, maar vir my is die Praktiese Teologie op ’n “spesiale manier” nader aan die spilpunt van die wiel. Ek sou verder wou speel met die metafoor en sê dat die Praktiese Teologie ook baie naby aan die omtrek of die “band” van die wiel lê. Die Praktiese Teologie kom baie naby aan die diep metafisiese vraagstukke (Teologie 1), maar dit is insgelyks baie naby aan “where the rubber meets the road” in die gemeenplase van die lewe – Praktiese Teologie as beide Koningin *en* Prostituu. Ek sou nog verder

wou speel met hierdie metafoer en die Praktiese Teologie nader aan die *beweging* van die wiel wou plaas. Om weereens by Milbank aan te sluit: Teologiese refleksie gaan oor “... the existential quest and the perplexity of belief as such.” Bogenoemde aanhaling van Milbank is absoluut rigtinggewend vir hoe ek die Praktiese Teologie as “dissipline” posisioneer.

Vir my is die Praktiese Teologie in die eerste plek nie ’n vak nie maar ’n *handeling* wat daarop gerig is om ’n self te skep – en om inderdaad die volheid van die lewe te bevorder. Op die vraag oor wat hy dink Teologie is, antwoord Connor Cunningham: “*I think theology isn’t a subject, its a task.*” Hy gaan selfs verder deur te sê dat daar in ’n sekere sin nie iets soos “Teologie” is nie, juis omdat dit nie ’n objek van studie het nie. Wat ek hier probeer aanvoer oor Teologie se posisionering, sê hy prontuit: “... in fact, I would argue that theology is the only possibility for all other subjects, you don’t have other subjects without theology.” Natuurlik is daar sprake van “God-talk” volgens Cunningham, maar sulke spreke is nie “godsdiensdig” as sodanig nie – vir Cunningham is dit kosmologies en metafisies. Cunningham redeneer dan verder dat Teologie nie ’n objek van studie het nie, maar ’n persoon, en nie net ’n persoon nie, maar in ’n sekere sin die Persoon. Daarom is Teologie vir Cunningham “the enduring sense of mystery.” Teologie is nie iets wat “opgelos” kan word nie. Vir hom is Teologie ’n ewige taak omdat God as persoon geken kan word, maar nie volledig bevat of verstaan kan word nie, Cunningham gebruik die metafoer van ’n verhouding met sy vrou om sy siening oor die Teologie toe te lig. Waarom het hy sy vrou lief? Hy kan probeer om die redes te noem, (mooi bene, kan lekker kos maak ensovoorts), maar nadat hy die lys gemaak het, kan hy nie dan van sy vrou ontslae raak en net die lys van predikate oor sy vrou oorhou nie. Teologie is analogies hieraan ’n verhouding, of ’n pelgrimstog – dit is ’n werkwoord, nie ’n onderwerp nie. (Cunningham 2013)

Vanhoozer & Strachan (2015) sê dit ook spesifiek van die Praktiese Teologie: “*Practical theology is not so much a distinct subject, then, as it is the center of the seminary’s task to cultivate understanding...*” (2015:108-109) (my klem). Vir my is Praktiese Teologie dan minder ’n dissipline wat in gesprek gaan met ander dissiplines oor sekere “probleme” (Van Huyssteen), of dit nou die gesprek rondom evolusie, menseregte ensovoorts is, maar eerder lê die Praktiese Teologie vir my nader aan die “probleem” self – die Praktiese Teologie is die “eksistensiële pelgrimstog” (Milbank) wat vanuit die “perplexity of belief” onderneem word. In hierdie soeke word daar in gesprek getree met verskillende *mense* wat gevorm is deur verskillende tradisies en wetenskaplike gemeenskappe (dissiplines) wat self op reis is.

### 8.6.5 Teologie as deel van ’n waterorrelvertoning

In ’n seminaar oor Postfundamentele rasionaliteit het ek die metafoor van ’n waterorrel opgetel wat gebruik is om die konsep van transversaliteit te verduidelik. Die beeld van ’n waterorrel, waar die waterstrale met die verskillende kleure mekaar afwissel en deurkruis, is tekenend van wat gebeur in ’n interdissiplinêre transversale gesprek. As ek vir ’n oomblik speels met die metafoor mag omgaan, en, sou ek aan die hand wou doen dat behalwe vir die interessante kruisings van die waterstrale bo die oppervlakte van die meer, daar baie meer moeite gedoen moet word met die meganisme wat hierdie strale onder die water moet aanvuur. Hierdie “onder die water”-bron van dissiplinêre ondersoek, is vir my niks anders as ’n implisiete metafisika, of dan ontologie nie.

In die model van Smith wat baie minder kleurvol geskets word, is dit duidelik dat dissiplinêre strale *dieselfde* bron onder die water het, naamlik die grondmotief, of dan die “onderwatermotief” van pre- of supra-teoretiese oortuigings en ’n gedeelde opvatting oor die werklikheid. Soos ek Van Huyssteen egter verstaan is dit heeltemal moontlik dat verskillende strale

mekaar kan kruis wat ontspring vanuit verskillende bronne en metafisiese oortuigings.

### 8.6.6 Hoekom al hierdie metafore?

Die vraag kan gevra word: “Waarom is dit nodig om die interdissiplinêre gesprek so te problematieser as daar reeds ’n werkbare model vir Praktiese Teologiese interdissiplinêre navorsing bestaan?” (Sien byvoorbeeld Müller 2009)

In my eie lees van die Postfundamentele prakties teologiese model soos dit tot dusvêr uitgestip is, is daar ruimte vir verdere wetenskaplike differensiasie, en hierdie differensiasie sal die posisionering van die Praktiese Teologie vir my doeleindes ook verhelder.

Die een terrein waaraan ek vroeër geraak het, is dat ek reken dat ’n Postfundamentele benadering tot die Praktiese Teologie nie die kwessie van ontologie, of dan die metafisika “in hakies” kan plaas nie (kontra Lose (2003:52) oor sy bespreking van die Postfundamentele benadering ). Die beoefening van die Praktiese Teologie kan nie bekostig om ’n “kneejerk disdain” jeens die metafisika te koester nie (Root 2014:Loc 720).

In Van der Westhuizen (2010:3) se refleksie oor sy eie interdissiplinêre proses voel hy hierdie leemte aan, maar hy hanteer dit nie noodwendig nie :

During the conversation and in my reflection I became aware that there were various differences in terms of epistemology between the different scholars. *To me this was apparent even though it was not discussed*, which made for a challenging environment to stand your ground without taking a position against the various perspectives offered. (my klem)

Ek is van die oortuiging dat verskille rondom epistemologie en ontologie wel deel van die gesprek gemaak kan word, en dat hierdie insluiting die gesprek kan verryk.

In baie noue aansluiting by die eerste punt wat ek hierbo gemaak het, meen ek dat die tweede differensiasie wat nodig is, is dat daar *oor* die dissiplines binne 'n interdissiplinêre gesprek gereflekteer behoort te word, en meer spesifiek dat die gespreksgenoot se “posisionering” binne die dissipline op 'n meer eksplisiete manier deel van die gesprek kan word.

Om te illustreer hoekom hierdie beklemtoning belangrik is, kan ons keer na hoe Root byvoorbeeld die verhouding tussen die Praktiese Teologie en die Sielkunde uitbeeld:

There are many points where psychology and practical theology transverse; both are concerned about the healing and shape of the human psyche, but psychology is not practical theology, nor practical theology psychology. While the two *fields have significant places of transversal overlap, they also diverge, and they do so at the very point of their confession of the higher strata of reality.* (My klem)

They overlap over agreements of reality: human beings have inner conscious lives and under stress these conscious lives of the human being can be damaged. But following this string or stick of overlap eventually leads to divergence, a divergence over reality, of practical theology (pastoral care) claims that the human being is made in the image of God and prayer is a spiritual reality (something real and more than psychic) that brings healing to their inner life. These commitments are made because of experiences and reflection in reality, because practical theology claims reality *is* (oorspronklike klem) this way. Psychology cannot do so, claiming the conversation

must end because it either denies such a view of reality or simply wishes to say nothing about such things. To say it another way, practical theology (at least in a Christopraxis approach) holds that divine action itself can bring forth healing, while psychology has no experience of such a reality (or, even if it does, it chooses from within its string of disciplinary discourse not to attend to that layer of reality. (2014: loc. 6372-6382).

Hier dink ek dat Root nie getrou is aan sy eie opvatting van 'n transversale gesprek as veral 'n bedienings- en interpersoonlike aangeleentheid nie (sien hieronder). Die onderskeid tussen die Praktiese Teologie en die Sielkunde kan nie volgens my opvatting nie wees dat die Praktiese Teologie uitsprake kan maak oor die "hoër" strata van realiteit, en die Sielkunde oor die "laer" strata van realiteit nie (byvoorbeeld dat die Praktiese Teologie kan aanvoer dat die mens na die beeld van God gemaak is, en dat gebed 'n geestelike werklikheid is, ensovoorts, en dat die Sielkunde dit nie kan of wil doen nie). Vir my kan dit nie die geval wees nie, omdat die model wat ek sovêr hier uitgestip het in akkoord met Van Huyssteen, nie help om te praat van "die Praktiese Teologie" en "die Sielkunde" nie – daar is praktiese *teoloë*, en *sielkundiges*, of nog beter, *mense* wat deel is van sekere wetenskaplike gemeenskappe en tradisies. Volgens die model wat ek tot dusvêr uitgestip het, is dit noodwendig so dat 'n sielkundige 'n min of meer geartikuleerde opvatting oor die realiteit het (wat 'n sekere mensbeskouing insluit), en hierdie opvatting mag konsepte soos die beeld van God, ensovoorts insluit (of natuurlik uitsluit).

Dit is dan voor die hand liggend dat daar perspektiewe gegee kan word van sekere mense wat binne 'n bepaalde dissiplinêre tradisie staan, met hul eie diep oortuigings, werklikheid beskouings, metodologiese uitgangspunte en spesifieke veldkennis. Ek sal dalk nog net die klem verder wil plaas op *die persoon*, met 'n beliggaamde rasionaliteit, eerder as op die dissipline of wetenskaplike

perspektief wat die persoon verteenwoordig. In my verstaan is Teologie (1) van Smith die ekwivalent van Van Huyssteen se “deep commitments”.

Die Praktiese Teologie is daarom vir my die “koningin van die wetenskappe”, omdat ek daarmee en daarheen reis na die volheid van die lewe self, omdat ek met ander (in ’n dikwels arbitrêre wyse), sonder dat hulle dit noodwendig sou weet, dit gebruik om die reis te onderneem en na die bestemming te verlang. Dit is egter ook vir my die “prostituut van die wetenskappe”, omdat ek toelaat dat die Praktiese Teologie deur ander denke en dissiplines “gebruik” word, en ook ander “gebruik” – in my erotiese soeke na betekenis.

Teologie as ’n wetenskaplike teoretiese diskoers (Teologie (2)) word in gesprek gebring met ’n ander diskoers, maar onderliggend aan albei hierdie diskoerse is epistemologiese en ontologiese vertrekpunte, en hierdie vertrekpunte word onderlê deur “deep fundamental commitments” (Van Huyssteen).

Ek voer nie aan dat daar eenvoudige onderskeid is tussen hierdie lae nie, en ek sal selfs so ver wou gaan om aan te voer dat dit slegs dimensies is van ’n sekere perspektief. Maar as die dieper vlakke van oortuiging nie bewustelik so ver as moontlik deel gemaak word van die interdissiplinêre, en ek wil die klem lê op *interpersoonlike*, gesprek nie, dan is ek van mening dat die volheid van die gesprek nie so ryk sal wees nie.

As hierdie studie dan in interdissiplinêre gesprek betrokke raak, sal dit dus nie moontlik wees om byvoorbeeld die sielkundige perspektief op die praktyk van die nagmaal te gee nie, maar ’n spesifieke sielkundige se perspektief met sy of haar eie diep verbintnisse. Ek dit eens is dat daar van hierdie “diep verbintnisse” gepraat kan word as “teologiese verbintnisse” maar die sielkundige sal nogtans as sielkundige aan die gesprek deelneem, en nie noodwendig as ’n professionele teoloog nie.



Sonder om op die inhoudelike besonderhede van sielkundige navorsers, Alan Waterman (Waterman 2013:124) in te gaan, spreek die opsomming van sy artikel oor die verhouding tussen humanistiese Sielkunde en Positiewe Sielkunde, boekdele oor bogenoemde problematiek:

The relationship between the fields of humanistic and positive psychology has been marked by continued tension and ambivalence. This tension can be traced to extensive differences in the **philosophical grounding** characterizing the two perspectives within psychology. These differences exist with respect to (a) **ontology**, including the ways in which human nature is conceptualized regarding human potentials and well-being; (b) **epistemology**, specifically, the choice of research strategies for the empirical study of these concepts; and (c) **practical philosophy**, particularly the goals and strategies adopted when conducting therapy or undertaking counseling interventions. Because of this philosophical divide, *adherents of the two perspectives may best be advised to pursue separately their shared desire to understand and promote human potentials and well-being.* (My klem)

En hierdie aanbeveling kom vanuit dieselfde dissipline!

In Müller (2008) se referaat voel hy waarskynlik dieselfde problematiek aan (dat mens nie onproblematies oor 'n dissipline as sodanig se perspektief kan praat nie) wanneer hy herformuleer dat sy aanvanklike vraagstelling van “What do you think is your discipline’s unique perspective on this story?”, na “How would you formulate your discipline’s unique perspective on these concerns and why is it important that this perspective be heard at the interdisciplinary table?”

Wat vir my hier duidelik is, is dat die skerpkant van 'n transversale gesprek nie tussen mense in verskillende *wetenskaplike dissiplines* is nie, maar tussen mense

wat selfs moontlik binne dieselfde (wetenskaplike) dissipline sou wees, en wat verskillende epistemologiese en ontologiese vertrekpunte huldig (wat dalk ook deur ander vorme van dissiplines gevorm is). Mens sou byvoorbeeld daaraan kon dink dat verskille tussen praktiese teoloë met verskillende vertrekpunte veel skerper kan wees as tussen 'n sielkundige, Praktiese Teoloog, en maatskaplike werker wat elk binne die narratiewe tradisie staan.

Dalk is 'n beter formulering van die vraag om eenvoudig te vra: "As a ..., how would you formulate your unique perspective on these concerns and why is it important that this perspective be heard at the table at which we are discussing this concern?"

En vanuit hierdie perspektief kom mens dalk by 'n grens in die moontlikheid van 'n transversale gesprek uit as mens luister na wat Van Huyssteen (2007:422) sê:

"It is however most important, that theology and the sciences share concerns *and can converge in their methodological* approaches on specifically identified problems." (my klem)

Vanuit hierdie perspektief maak dit sin vir Van Huyssteen om te praat van *spesifieke* teoloë en *spesifieke* wetenskaplikes wat oor sekere gedeelde kwessies praat, omdat teoloë en wetenskaplikes se verskillende vlakke van perspektiewe verskillend saamgestel word. Ek is egter van mening dat gedeelde probleme nie net met vrug in 'n transversale gesprek bespreek kan word as daar *metodologiese* ooreenstemming is nie, juis omdat daar nie altyd epistemologiese en ontologiese ooreenstemming is nie. Wat wel nodig is, is dat daar 'n wedersydse erkenning van mekaar se standpunte sal wees en 'n bereidwilligheid om ook (self)krities te reflekteer oor die onderliggende aannames wat elkeen na die gesprekstafel toe bring. Van Huyssteen maak beslis ook ruimte vir hierdie gesprek as hy klem

daarop lê dat “...metaphysical and other philosophical presuppositions can indeed be critiqued, tolerated, or rejected” (2007:421).

Die derde rede hoekom ek ’n gedifferensieerde interdisiplinêre model probeer skets is omdat my konkrete situasie daarvoor vra. In ’n baie kontingente ruimte waar daar ’n gedeelde “probleem” is na soeke oor hoe om ’n gemeente se eredienste in te rig (net as, weereens, ’n baie kontingente voorbeeld), die gesprek tussen teoloë (een dissipline) binne een bepaalde teologiese tradisie plaasvind, daar moeilik konsensus te vinde is. Kan die model van Transversale gesprek ook hier van toepassing wees?

### 8.7 Transversale interpersoonlike gesprek

Vir my lê die waarde van die transversale gesprek in die volgende: Juis vanuit die besliste beliggaamde aard van die transversale gesprek is ek dit eens met Root (2014:loc. 6415) dat die transversale gesprek veel verder gaan as ’n akademiese oefening, maar dat die wesentlike aard van ons *praktiese lewe* saam vereis dat ons in ’n transversale gesprek met mekaar tree.

Root (2014:loc. 6416) skryf: “In practical life we enter into conversation as a way to enter each other’s lives, sharing perspectives and ideas (and our very selves) as a way to help each other solve problems and understand our own being in the world.” Hierdie oomblikke waar ons (en vir Root is dit in die besonder ook so in die konteks van die bediening) in vele opsigte die aard van transversaliteit vertoon: “...*they are the layering over of our very lives, transversing our conception of reality with another’s*” (2014:loc. 6419) (my klem). Vanuit my eie kontingente perspektief as ’n predikant, resoneer Root se uitbeelding van die transversale sterk met my eie belewenis: “These moments of sharing (especially ministerial sharing) are much like transversality; they are the layering over of our very lives, transversing our conception of reality with another’s.”

Hier kom Root vir my baie naby aan wat my eie belewenis van die moontlikheid van transversaliteit is. Die tema van my navorsingsprojek is die volheid van die lewe en die viering van die Eucharistie. Vanuit die aard van die onderwerp kan ek nie anders as om in gemeenskap hieroor na te dink nie. Vir my is die Eucharistie 'n sleutel-konstituerende praktyk van die geloofsgemeenskap (Mikoski 2009:loc. 2873) en dié lewe word in gemeenskap gedeel. Ook die gemeente waarvan ek deel is reflekteer op verskillende maniere oor wat die volheid van die lewe sou beteken en watter rol die Eucharistie kan speel of nie kan speel nie.

My eie belewenis is dat meeste mense in die gemeente se leierskap nie my oortuiging deel dat die weeklikse viering van die Eucharistie alles te make het met die volheid van die lewe nie, maar ons deel die uitdaging om die probleme van gemeente-wees te hanteer en om ons lewensvrae binne gemeenskap te probeer soek. Juis omdat ons verbind is tot dieselfde gemeenskap word ons lewens met al ons oortuigings oor mekaar gekruis. Sommige is professionele teoloë, ander is nie. Sommige is selfs akademië, maar die transversale moment is in die eerste plek persoonlik en nie die oorkruising van geabstraheerde dissiplines as sodanig nie.

As ek dan Van Huyssteen (2006:19) se taal hier kan ge(mis?)bruik: Ons is saam “...on convergent paths moving toward an imagined vanishing point: a transversal space where different voices are not in contradiction, nor in danger of assimilating one another, but are dynamically interactive with one another.”

Ek poog hoegenaamd nie om 'n totale konvergensie van paaie hier aan te bied nie, maar poog om my eie pad te karteer – dit bied ook nie die hele boksie met transversale “pick-up sticks” (Shrag), of elke moontlike speek in die wiel nie - dit het 'n baie meer beskeie oogmerk. Binne 'n breër gesprek poog ek om in lyn wat Root oor transversaliteit skryf, my opvatting van die realiteit en die volheid van die lewe as 'n kruising aan te bied. Binne die posisie wat ek ingeneem het as 'n

outo-etnografiese Praktiese Teoloog, dink ek ook nie Root is vêrgesog as hy praat van “layering over our very lives” nie.

## 8.8 Algemene dissipline

Saam met Krishnan (Krishnan 2009) kan mens vra aan watter kriteria voldoen moet word om 'n studie as interdissiplinêr te klassifiseer? Moet daar befondsing van meer as een navorsingsraad verkry word, moet daar met wetenskaplikes in die natuurwetenskappe gekollaboreer word, of is dit genoeg as daar saam met mense in die geesteswetenskappe of dalk die sosiale wetenskappe gewerk word? Of sou dit wees om 'n paar boeke buite mens se eie dissipline te lees?

As my studie werklik interdissiplinêr van aard is dan sal dit wees omdat ek dalk 'n “paar boeke buite my dissipline geles het”, maar eweneens is dit ook waar dat ek dit beleef het dat dit nie binne die Praktiese Teologie moontlik is om *nie* op 'n manier interdissiplinêr te wees *nie*.

Dit is vir my opvallend dat Loubser (2015) opmerk dat Van Huyssteen self nie sy interdissiplinêre navorsing as deel van 'n span benader nie, en dat hy nie praktiese probleme hanteer nie, maar wel akademiese probleme. Oor die vraag of die aard van die probleme wat Van Huyssteen aanpak prakties is of nie, wil ek myself nie uitspreek nie, maar in hierdie geval is dit so dat hierdie navorsing nie as deel van 'n interdissiplinêre span uitgevoer is nie. Binne die beperkings van my eie kontingente posisie probeer ek tog om 'n perspektief op die betekenis van die volheid van die lewe te gee.

In 'n onderhoud (Bretherton et al. n.d.) reflekteer Milbank: “I think that an adequate theology has to be on all those levels: of personal history, the history of the church, the history of the whole world, the metaphysical – the cosmic context. And no one man can do it or one woman...”

My eie aanvoeling rondom die dissipline van die Praktiese Teologie is dat die aspekte van die metafisika, kerkgeskiedenis, geskiedenis en ander wetenskappe “in een mens” of ten minste in een navorsingsprojek aangepak word, en dat prakties teologiese teologisering nie die volledige metafisika (of dan in die geval van hierdie navorsingsprojek byvoorbeeld ’n volledige Teologie van die nagmaal) kan skryf nie, maar aan verskillende dimensies kan aandag gee.

Cameron et al. (2010:loc. 539) het dieselfde aanvoeling as hulle skryf oor die vraag rondom die verhouding tussen ervaring en praktyk, en die Bybel en die Christelike tradisie. Hulle voer aan dat die Praktiese Teoloog tipies ’n aspek van Teologie waarvan sy oordeel relevant vir die situasie is, in verband met die praktyk bring. Die probleem hiermee vanuit ’n sistematiese teoloog se perspektief, aldus Cameron et al (2010), is dat die eenheid van die Christelike Teologie met die verskillende temas en oorkoepelende ekonomie van verlossing gemis word. As hierdie kritiek aan boord geneem word, sou dit blyk dat die vereiste van ’n Praktiese Teoloog is om ook ’n sistematiese teoloog te wees. En dan sou ek ook wou byvoeg dat mens nog nie eens van die Bybelwetenskappe gepraat het nie! En dit volgens die outeurs is dalk net te veel gevra: “The practical theologian as practitioner, social scientist, theologian and cultural expert is in danger of becoming an impossible person!” (2010:loc. 539)

Die benadering wat Cameron en sy kollegas volg, is ’n span benadering. Dit is ook die benadering wat Müller voorstaan in sy Postfundamentele prakties teologiese benadering. Binne die benadering van Müller word daar ook geoordeel na gelang van die studieveld oor watter ander nie-teologiese dissiplines in die gesprek ingebring word. Hierdie dissiplines word deur kenners in die onderskeie velde verteenwoordig. Dit is ook noodwendig ’n beperkte keuse en ander dissiplines sou ook ’n sinvolle bydrae kon lewer. Die spanbenadering is volgens my ’n uiters waardevolle een, maar ’n klem wat ek wil lê is dat ek van oordeel is dat die unieke bydrae wat die Praktiese Teologie,

of nader nog, die Praktiese Teoloog, kan maak is om juis binne “een persoon” ’n “practitioner, social scientist, theologian and cultural expert” (as voorbeelde) te (probeer) wees. Die Praktiese Teoloog kan nie (noodwendig) ’n spesialis op die gebied van al die teologiese dissiplines asook nog ander wetenskaplike dissiplines wees nie (ek is dit beslis nie), maar die Praktiese Teoloog kan egter wel ’n spesialis daarin wees om binne ’n spesifieke konkrete situasie Teologie in gesprek met ander dissiplines te ontdek en te beskryf. Wat Strawson (2009:xv) oor die filosofie sê, geld vir my veral ook vir die Praktiese Teologie: Om reg te laat geskied aan vandag se moeilikste probleme is dit waar dat “philosophers need generalism as one of their specialisms.” Of in die woorde van Andrew Purves (Purves 2001:121): “If pastoral theology has any legitimate identity, it is the identity of a disciple that serves to pull all of the other branches of theological study into the center, to the place where ministry must happen in care for God’s people. As such, pastoral theology has the special virtue of being a *generalist discipline*.” (my klem)

’n Praktiese Teologie wat spesialiseer in die algemene is weliswaar ’n uiters kontingente oefening omdat daar nie die volledige Teologie, of ’n volledig omvattende interdissiplinêre studie gemaak kan word nie, maar dit is juis hierdie kontingente aard van die Praktiese Teologie wat ’n bydrae tot die breër gemeenskap en wetenskaplike tradisie kan maak.

In hierdie dis het ek aandag gegee aan hoe ek die aard van ’n interdissiplinêre gesprek sien, en wat die Praktiese Teologie se rol in hierdie gesprek is.

In die volgende gang wil ek ’n verdere paar tree gee. Ek wil die prakties teologiese soeke (metodologie) na die volheid van die lewe waarmee ek hier besig is, verder verbind met die paradoksale soeke na die vertrekpunt van die notas tot dusvêr.

## Hoofstuk 9

# Om te floreer – in gesprek met ’n spesifieke (positiewe) wetenskaplike binne die dissipline van die Sielkunde

### 9.1 ’n Positiewe bydrae en gesprek

Ek sal graag met hierdie hoofstuk twee dinge wil bereik. Aan die een kant wil ek op ’n eksperimentele en illustratiewe wyse binne die raamwerk van die notas wat ek in ’n vorige hoofstuk gemaak het oor die interdissiplinêre gesprek betrokke raak, maar aan die ander kant, op ’n meer konstruktiewe wyse wil ek ook met hierdie gesprek die soeke na die volheid van die lewe en die weeklikse viering van die Eucharistie verder voer.

Ek sluit aan by die dissipline van Sielkunde en spesifiek ’n nuwe beweging binne die Positiewe Sielkunde (Peterson 2006; Peterson & Seligman 2004; Csikszentmihalyi 1992a; Seligman 2011; Lopez & Snyder 2011).

### 9.2 Positief oor die Positiewe Sielkunde?

Ek het myself reeds in hierdie navorsingsprojek baie nader aan die humanistiese benadering tot die Praktiese Teologie geposisioneer, en tog raak ek betrokke by wetenskaplikes wat volgens Waterman (Waterman 2013) nie binne die geesteswetenskaplike benadering tuishoort nie. Sou dit nie beter wees om gespreksgenote op te soek wat nader aan my eie posisie geposisioneer is nie?

Ek sluit tog by hierdie benadering aan om drie redes:

Eerstens, soos met die ander invalshoeke binne hierdie navorsingsprojek, het dit te make met my eie kontingente verhaal. In my eie soeke na die volheid van die



lewe het hierdie wetenskaplikes my pad gekruis en het ek op 'n persoonlike vlak hul denke in my eie soeke probeer integreer. Hierdie beweging is 'n natuurlike gespreksgenoot vir 'n refleksie na die volheid van die lewe omdat "...Positive psychology is the scientific study of what *makes life most worth living*" (Peterson 2011:loc. 176). En in daardie sin deel wetenskaplikes binne hierdie beweging en my eie studie dieselfde "probleem", in Van Huyssteen se taal, wat ons graag sal wil ondersoek.

Die beweging van die Positiewe Sielkunde deel ook dieselfde vertrekpunt wat ek uit 'n teologiese/filosofiese hoek met David Bentley Hart deel, waarna ek vroeër verwys het (Hart 2013:33). Peterson (2006:75) reken bv. dat geluk die ongegronde begronde van alle menslike motivering en handeling is. Soos Hart, gebruik Peterson die eenvoudige Aristoteliaanse logika wat sê "... when people are asked for a rationale for wanting  $x$ , further rationales can be given until we hit the rock bottom of happiness. The question 'why do you want  $x$ ', where  $x$  = happiness, has no more fundamental response than happiness itself."

Hierdie gesprek sluit vir my aan by die konteks wat ek vir die transversale gesprek na aanleiding van Root sien, naamlik dat die ruimte vir die transversale gesprek gesetel kan wees in die plaaslike konteks van die bediening. Hier kan die verskillende rolspelers van die transversale gesprek nie noodwendig gekies word vir 'n sekere navorsingsdoelwit nie, maar moet verskillende rolspelers saam na die oplossing van "probleme" soek te midde van verskillende dissiplinêre en oortuigings invalshoeke.

Om by hierdie benadering aansluiting te vind, gee ook vir my die geleentheid om oënskynlike teenstrydige posisies en ingesteldhede tog op 'n kreatiewe en verrykende manier in gesprek met mekaar te bring.

Dit is tog insiggewend dat Burr (2015:23) bevestig dat 'n sosiaal konstruksionistiese benadering nie *in toto* die hoofstroom sielkundige navorsing

wil negeer nie, en maar daarop let dat sosiale konstruksionisme op 'n paradoksale wyse die hoofstroom Sielkunde "nodig" het om in kritiek daarop te reageer. Die probleem is egter wanneer sielkundiges van welke oortuiging of skool ook al, ook krities op hulle *eie* navorsing moet wees. Ek dink dit is uiters belangrik om dan te let op die aanmaning wat die sosiaal konstruksionistiese perspektief bring: "We therefore need to exercise caution when interpreting research findings, being careful to consider the cultural and historical context of our research and any political or ideological interests it may serve and thus how it may function to disadvantage or misrepresent certain people or groups."

Volgens die sosiaal-konstruksionistiese perspektief is dit belangrik om 'n skeptiese houding teenoor alle waarheidsaansprake in te neem, en dit sluit mens se *eie* waarheidsaansprake in!

Ek benader die Positiewe Sielkunde met 'n waarderende kritiese ingesteldheid waar die insigte van veral Martin Seligman in die gees van wedersydse geskenk uitruiling (Charry 2011:285) vir my die gesprek rondom die volheid van die lewe en die viering van die Eucharistie verryk. Aan die een kant aanvaar ek nie sonder meer dat Seligman se teorie die finale woord oor die saak is nie, maar verwerp ek ook nie die teorie bloot omdat sy ontologiese en epistemologiese vertrekpunte nie in die geheel met myne saamstem nie.

Ek hou van die manier waarop feministiese narratiewe teoloog Karen Scheib (Scheib 2014:2) haar interaksie met Seligman se teorie tipeer as 'n alternatiewe narratief: "... a counter-story of well-being in this life that challenges the dominant discourse of psychology focused on the causes and treatment of psychopathology." Seligman en Peterson se benadering vind ek kan met vrug as nog 'n verhaal gebruik word in gesprek met die verhaal wat ek hier vertel.

Hoewel ek die bydrae van die Positiewe Sielkunde beide wil bevestig *en* relativer moet ek erken dat my aansluiting by die Positiewe Sielkunde ook 'n

retoriese doel dien. In die konteks waar ek in 'n situasie is waar ek my bedieningspraktyk moet “verdedig” kan hierdie skuif 'n strategie wees om geloofwaardigheid te gee aan die ritueel van die Eucharistie.

In 'n sekere sin sal dit ook nie in die gees van die Radikale Ortodoksie wees om te sê dat mens die ander wetenskappe “nodig” het om geloofwaardigheid aan die Teologie te gee nie, maar ek kan nie ontken dat ek verlei word deur die moontlikheid om die retoriese waarde daarvan met my eie (teologiese) posisie in verband te bring met iets so populêr en geloofwaardig soos die navorsing van Seligman en Peterson nie, in die konteks waar ek beleef dat die bediening druk beleef om “meetbare” uitkomst te verskaf.

Weereens moet ek hier beklemtoon dat my benadering tot welsyn en “human flourishing” 'n uiters kontingente oefening is. Mens sou byvoorbeeld spesifiek kon aansluit by die konsep van sosiale kapitaal, soos byvoorbeeld (Cilliers & Wepener 2007), die verband tussen die viering en Teologie van die Eucharistie en die sosiale kohesie soos byvoorbeeld De Beer (2014) en Ubuntu soos byvoorbeeld ondersoek deur Kruidenier (2015), sal die filosofies-teologiese gesprek tussen die volheid van die lewe en 'n spesifieke sielkundige teorie waarskynlik baie interessante transversale intervalle met hierdie konsepte bemiddel, en volgende projekte kan dit gerus ondersoek, maar vir die doeleindes van hierdie studie staan ek nie hierby stil nie.

Die transversale kruising wat Seligman (2011:13) se werk met my eie soeke maak is die *raison d'être* wat hy vir die Positiewe Sielkunde sien: **“I now think the topic of positive psychology is well-being, that the gold standard for measuring well-being is flourishing, and that the goal of positive psychology is to increase flourishing.”**

### 9.3 Die negatiewe in die Positiewe Sielkunde

### 9.3.1 Kritiek op die konsep van Wellbeing

Om Seligman en die konsep van “Welsyn” (Wellbeing”) na die interdisiplinêre tafel te bring is reeds nie onproblematies nie. David Kelsey (Kelsey 2008:9) spreek kritiek uit teen die gelykstelling van “human flourishing” en “well-being”. In die populêre sin van die woord word “wellbeing” gesien as “gelukkig”, “gesond”, “self-vervuld”, “selfgerealiseerd”, ensovoorts. Volgens Kelsey word hierdie kultureel aanvaarbare informele aanduidings van biologiese, psigosomatiese, psigososiale en kulturele welsyn breedweg aanvaar as die definitiewe aanduiding van die volheid van die lewe in die Christelike verstaan.

Hierdie aanduidings word dan op ’n meer formele vlak deur die biologiese, sielkundige en sosiale wetenskappe ondersoek (2008:9), soos hier daarby aangesluit word deur die Positiewe Sielkunde.

Die probleem wat Kelsey egter met die gelykstelling van die konsep “well-being” en florerings het, is dat “wellbeing” tipies gekonstrueer word as die menslike subjek se verhouding met haarself deur ’n interieure subjektiewe handeling. Marais (2015:136) som Kelsey se probleem hiermee goed op: “For Kelsey, ‘flourishing’ is not functional (that reduces human beings to what they are able to think or do) or self-referencing (in that it is only concerned with itself)”.

Kelsey (2008:14) het nie noodwendig ’n probleem daarmee dat welsyn gekonstrueer word as die mens se verhouding met haarself, met haar medeskepsels in die leefwêreld wat hulle deel en deel kan wees van die konsep van menslike florerings nie, maar hy voel dat dit nie *voldoende* is vir ’n teosentriese fokus van die volheid van die lewe nie. In ’n teosentriese benadering tot die volheid van die lewe word God se verhouding met mense en mense se verhouding met God die groter konteks wat betekenis gee aan mense se verhoudings met hulself, met mekaar en met hulle groter leefwêreld.

Ek is dit geheel en al eens met Kelsey in sy kritiek, en ek verreken dit ook so in my refleksies; ek vind dat immanente florerings ingebed moet word en betekenis moet kry in die verhouding met die transendente (volgens Taylor), of die onderskeid en verhouding tussen voorlopige *teloi* en die finale *telos* van geluk.

Die groot ontdekking wat ek egter in hierdie navorsing gemaak het is dat die praktyk van die Eucharistie dien as 'n paradoksale *bemiddeling* en *integrasie* van die voorlopige en finale *teloi* en *telos*.

Dit is met hierdie aanname in gedagte dat ek 'n transversale kruising maak met die beweging van die Positiewe Sielkunde.

### 9.3.2 Kritiek op die Positiewe Sielkunde

Soos te verwagte, word daar grondige en geldige kritiek op die beweging van die Positiewe Sielkunde ook vanuit 'n pastoraal teologiese hoek gelewer. Om net 'n paar wesentlike aspekte te noem:

Nyengele (2014) voer aan dat die Positiewe Sielkunde onkrities uit 'n meerderwaardige Westerse perspektief na die werklikheid kyk, en nie enigsins na tradisies uit Afrika kyk om hul teorieë te begrond nie, en daarom vanuit 'n post-koloniale Afrika-perspektief met 'n kritiese ingesteldheid bejeën moet word.

Hy het dit ook tereg teen die feit dat die Positiewe Sielkunde 'n individualistiese ingesteldheid het, en selfs waar hulle 'n sterk klem op verhoudings plaas, hierdie klem in diens moet staan van individuele vervulling. Hierdie kritiek sou ook vanuit 'n sosiaal konstruksionistiese perspektief gehuldig kon word.

'n Ernstige kritiek teen die Positiewe Sielkunde is dat dit nie sosiale geregtigheid ernstig opneem nie en daarmee saam nie sistemiese ongeregtigheid in ag neem nie.

Teologiese kritiek word ook op 'n inkonsekwente en ongesonde Godsbeeld gelewer. Beier (2014:4) skryf:

PP has no space for what theology calls grace. It is a psychology of feeling entitled to “positive” feelings that are the byproduct of experiences of gratification based on the exertion of character strengths and virtues. That’s what makes life worth living (pp. xi, 29). That’s “the good life” (p. 262) ...While, to Seligman, no omnipotent, omniscient, and all-good God exists now, he argues that PP is working hard “toward a God who is not supernatural, a God who ultimately acquires omnipotence, omniscience, and goodness through the natural progress of win-win. Perhaps, just perhaps, God comes at the end” (Seligman, 2002, p. 260).

Vanuit 'n *metodologiese* perspektief voer Beier (2014:8) aan dat

We are left with the impression that PP is confusing and arbitrary in its conceptual choices, operationalizing variables somewhat haphazardly in ways that threaten the validity and reliability of PP research.

Hierdie kritiek van Breier is sentraal tot die navorsingsprojek soos wat dit tot dus ver gekonseptualiseer is: Sonder 'n koherente *metafisiese* konsep van die volheid van die lewe wat die sosiale wetenskappe rig, sal nie die Positiewe Sielkunde of enige ander skool of dissipline daarin kan slaag om met nie-arbitrêre konsepte en teorieë te werk nie, en die mate waarin sulke navorsingsprojekte wel slaag is dit omdat hulle met 'n implisiete teologies-filosofiese konsep van die volheid van die lewe werk.

Die aanhaling hierbo van Seligman illustreer weereens dat die sosiale wetenskappe soos wat hy dit bedryf, nie sonder die humanistiese wetenskappe

van die Teologie en die filosofie kan klaarkom nie. Dit is belangrik om daarop te let dat Seligman 'n implisiete filosofiese posisie hier inneem. Ciarrochi & Kashdan (2013:loc. 352) verwys spesifiek na hierdie konstruk van Seligman as sy implisiete filosofiese posisie van “elemental realism”. Elementale realisme werk vanuit die aanname dat die werklike aard van die werklikheid geken kan word, en dat die “elemente” waaruit die werklikheid bestaan op 'n objektiewe wyse ontdek kan word. “The elemental realist views the universe as a machine consisting of parts that interact. The goal of analysis is to model the universe accurately.”

Die vraag wat Ciarrochi & Kashdan (2013) vra, is wat die doel van die konstrunkte is wat gebruik word. Vir hulle is die antwoord: om sielkundiges en terapeute te help om intervensies te klassifiseer en te lei. Die verdere vraag wat hulle vra is: Wat is die doel van hierdie intervensies? Scruton (2014:36) vra dieselfde vraag: “...concepts of agency and accountability extend their reach beyond the horizon of nature, so as to pose the question *that science cannot formulate = the question ‘why?’ ...*” (my klem).

Om byvoorbeeld te praat van die “objektiewe” aard van betekenis, goeie verhoudings en prestasie, sou nie vanuit die sosiale wetenskappe *as sodanig* beantwoord kan word nie. Die inhoud van betekenis en dit wat nastrewingswaardig is, word op 'n unieke manier deur die humanistiese wetenskappe ondersoek. Ek herhaal weer hier wat Kronman aanvoer: “Those who embraced these methods [van die sosiale wetenskappe] postponed, or eliminated entirely, *the questions of ultimate value* around which these struggles revolve and put a passion for objective knowledge in the *place of spiritual concerns* (2007:loc. 717).

Dit mag dalk wees dat, volgens Seligman se sosiaal wetenskaplike navorsing, mense oor die algemeen hul lewens rig en kan rig volgens die vyf elemente wat

saam die konstruk van welstand vorm (later meer hieroor), maar die vraag is steeds: *hoekom* sou mense welstand in die eerste plek nastreef?

Hackney (2007:214) voer ook aan dat: “In the writings of many influential positive psychologists, however, the notion of an objective universal human *telos* separate from expressions of personal preference is typically denied, ignored, or given fairly superficial lip service.” Sundararajan (2005:54) praat van die teorie van Seligman as ’n “Happiness Donut” met ’n gat in die sentrum van die teorie, en daardie gat is ’n “morele kaart.”

Hierdie “gat” in die “donut” kan (moet?) op ’n unieke manier deur die Teologie voorsien word. Wat John Milbank (2006:382) oor die fundamentele weergawe van die geskiedenis of die samelewing sê, is ook van toepassing op ons opvatting van die volheid van die lewe:

Theology has frequently sought to borrow from elsewhere a fundamental account of society or history, and then to see what theological insights cohere with it. But it has been shown in this book that no such fundamental account, in the sense of something neutral, rational and universal is really available. It is *theology itself* that will have to provide its own account of the final causes at work in human history, on the basis of its own particular, and historically specific faith. (my klem)

Saam met Scharen & Vigen (2011:79) neem ek die kritiek van Milbank aan boord as hulle skryf dat “He soundly trounces theological dependence on social science...”, maar ook saam met Scharen & Vigen wil ek nie “die baba saam met die badwater uitgooi” nie. Scharen (2011:81) dui aan dat selfs Milbank (1992) sal toegee dat in die bespreking van die kerk se aard, daar ruimte is vir “judicious narratives of ecclesial happenings which would alone indicate the shape of the Church that we desire.” Die uitdaging wat Scharen & Vigen uit hul lees van



Milbank neem, is om sekere aspekte van sosiologie in die werk van Teologie te inkorporeer, sodat daar meer robuuste beskrywings van wyse narratiewe van die Christelike lewe en gemeenskap kan wees.

Dit is die uitdaging wat ek in hierdie navorsing probeer aanvaar het. Ek neem graag die dissipline van Sielkunde aan boord in my soeke na die volheid van die lewe – maar dit dien vir my as verryking van my teologiese en metafisiese voorveronderstellings wat ek uit die tradisie vind, en nie andersom nie. *Of is dit regtig so?* Daar is tog 'n interaksie – die blote feit dat ek hierdie gesprek aanknoop veronderstel 'n *wedersydse* beïnvloeding.

Ek wil egter steeds beklemtoon dat die feit dat wetenskaplikes binne die sosiale wetenskappe nie noodwendig hierdie vrae vra nie, hulle nie noodwendig van die gesprek diskwalifiseer nie.

Ek sien dit juis as die taak van die Praktiese Teologie om ten minste krities na die voorveronderstellings van wetenskaplikes binne ander dissiplines te kyk (en in hierdie sin sien ek die Praktiese Teologie in haar rol as Koningin), maar die Praktiese Teologie kan en moet ook gebruik maak van die navorsing in die ander dissiplines (haar rol as prostituut).

#### **9.4 Die volheid van die lewe en die viering van die Eucharistie in gesprek met Seligman (2011) en Karen Scheib (2014)**

Vanuit 'n feministiese narratiewe perspektief sien Scheib (2014) 'n bondgenoot in die Positiewe Sielkunde deurdat die Positiewe Sielkunde, soos die feministiese Teologie, 'n alternatiewe storie bied oor die volheid van die lewe in *hierdie* lewe. Volgens hierdie perspektief is menslike welsyn die mens se roeping (vocation).

In lyn met die artikel van Scheib wil ek op 'n baie kort en onvolledige wyse iets sê oor die Positiewe Sielkunde se verstaan van die vyf pilare van welsyn, en in

gesprek daarmee wil ek hierdie dimensie in verband bring met die viering van die Eucharistie. Ek verwys hoofsaaklik na die denkers en teologiese posisies waarna ek vroeër verwys het, maar as deel van die “dissipline” waaronder ek staan as liturg en teoloog binne die NG Kerk, bring ek ook een van die handleidings vir die erediensformuliere in die gesprek in.

#### 9.4.1 Die aangename lewe en die Eucharistie

Die kursoriese beskrywing wat Seligman (2011:11) van positiewe emosies gee, lees as volg: “What we feel: pleasure, rapture, ecstasy, warmth, comfort, and the like. An entire life led successfully around this element, I call the ‘pleasant life’.”

Ten minste twee vrae kan hieroor gevra word vir die doeleindes van hierdie soeke. Die eerste is, is die “aangename” van positiewe emosies kongruent met die skets wat ek tot dusvêr van die volheid van die lewe teken het? As die volheid van die lewe te vinde is in die deel in die lewe van die Drie-enige God, is dit legitiem om die kultivasie van positiewe emosies as deel van hierdie volheid van die lewe te sien?

Die Handleiding vir die Erediens (Clasen et al. 2010:99) stel dit treffend: “Die nagmaal is ’n *vreugdefees* in die midde van én teenoor die vreugdeloosheid van hierdie wêreld. Alhoewel die brood en wyn van die lyding en sterwe van Jesus getuig, van sy liggaam wat gebreek is en sy bloed wat vergiet is, mag die nagmaal nie in die teken van rou en droefheid staan nie.”

Die feit dat ons *wyn* geniet by die tafel is tekenend van hierdie vreugde. In sy boek “Blessed are the Hungry” reflekteer Peter Leithart (2000:176) hieroor: Wyn, volgens hom, is bedoel vir viering en nie net voeding nie. As Jesus, aldus Leithart, die mens se verhouding met die natuur in suiwere utilitêre terme wou stel, sou water en brood voldoende gewees het. “The vision of life implied by the wine of the Eucharist is... a vision of ‘productive work, abundance, flourishing

and delight' in the creation. De Klerk (2011) sluit aan by Leithart deur te beklemtoon dat die nagmaal as vreugdefees *ons vorm* as 'n vreugdevolle gemeenskap.

As dit wel so is, kan mens ook vra of die weeklikse viering van die Eucharistie hiertoe bydra? 'n Sensitiwiteit vir die konsepte wat gebruik word in hierdie konteks is ook nodig – die “pleasant life”, of 'n lewe van positiewe emosie, kan nie noodwendig gelykgestel word met die vreugdefees waarvan die Handleiding vir die Erediens, of De Klerk praat nie, maar om die nagmaal met positiewe emosie in verband te bring is nie noodwendig ongeoorloof nie.

'n Mens het weer hier te make met een van die kern spannings wat deur Taylor (2007:14) verwoord is wat hierdie soeke onderlê: “The injunction ‘Thy will be done’ isn’t equivalent to ‘Let humans flourish’ even though we know that God wills human flourishing.”

Mens sou weer kon vra of die soeke na die aangename lewe deel is van “immanente” soeke na die volheid van die lewe, en wat die verhouding daarmee met die viering van die Eucharistie wou wees.

Op 'n baie kursoriese wyse wil ek twee perspektiewe op die tafel sit rondom die viering van die Eucharistie en die aangename lewe wat aansluit by die notas oor die ontologie en praktyke tot dus ver.

Die een perspektief kom van Yale sielkundige Paul Bloom, en die teologiese perspektief kom weereens van Graham Ward van Oxford.

#### **9.4.1.1 Hoe plesier werk**

Yale sielkundige Paul Bloom maak in sy boek *How Pleasure Works* (Bloom 2011) die argument dat ons plesier verkry omdat ons mense is wat 'n “essensialistiese” uitkyk op die lewe het. Bloom definieer “essensialisme” as: “... the notion that

things have an underlying reality or true nature that one cannot observe directly and it is this hidden nature that really matters" (2011:9)".

Hy noem verskeie voorbeelde van ons essensialistiese denke: As ons oor goud praat, dan praat ons nie net oor dinge wat soos goud *lyk* nie (soos byvoorbeeld 'n baksteen wat goud geveerf is nie), 'n kundige moet kan spesifiseer, waarskynlik op 'n atomiese struktuur vlak, of iets werklik goud *is*.

Bloom onderskei tussen kategorie-essensialisme, "life-force"-essensialisme, die fisiese essensialisme van natuurlike dinge, soos diere en plante, en sielkundige essensies van mensgemaakte dinge soos gereedskap en kunswerke. Die doel is nie hier om op die variëteite van Bloom se opvatting van essensies in te gaan nie (en hy doen dit self ook nie), maar om by sy tese aan te sluit, naamlik dat baie van die plesier wat ons uit dinge ontvang oor die "dieptedimensie" waarna vroeër verwys is, gaan (2011:22). Ons verkry plesier deels uit hoe ons oordeel wat dinge *is*. Bloom maak die observasie: "Everywhere, people ask, 'what is it really?'" (2011:10). Sonder dat Bloom dit in hierdie taal verwoord, kan mens aansluit by wat vroeër gesê is: *Om te lewe is om te filosofer - om te lewe is om 'n metafisikus te wees*.

Bloom maak sy argument dat die plesier wat ons van baie dinge ontvang deels gebaseer is op wat ons onderskei as die dinge se *essensie*. Volgens Bloom is ons essensialisme nie net 'n manier om sin te maak van realiteit nie, maar dit onderlê ook ons passies en ons begeertes. In die taal wat ons nog sover hier gebruik het: Ons metafisiese opvatting is nie bloot net 'n manier om die realiteit te bejeën nie, maar dit onderlê ook ons erotiese omgang met die werklikheid. Die metafisiese opvatting wat ons oor dinge en die werklikheid het, bepaal (volgens Bloom in elk geval - en ek gaan met hom saam) ons plesier.

Bloom voer aan:

The depth of pleasure is hidden from us. People insist that the pleasure they get from wine is to its taste and smell, or that music is pleasurable because of its sound, or that a movie is worth watching because of what's on the screen. And of course this is all true... but only partially true. In each of these cases, the pleasure is affected by deeper factors, including what the person thinks about the true essence of what he or she is getting pleasure from. (2011:24)

Die argument wat Bloom in sy boek maak is dat die plesier wat ons uit dinge kry soos seks, kos, besittings, kuns, musiek en verhale, lê in wat ons beskou as die dieper essensie van hierdie genietinge.

Plesier soos wat Bloom dit in sy boek definieer kan nie noodwendig op 'n eenduidige wyse gelyk gestel word aan wat ek in hierdie argument die "volheid van die lewe" noem nie, maar daar is, dink ek, 'n diep analogiese kongruensie tussen die konsepte soos wat dit gebruik word.

Bloom verwys na 'n storie wat Arthur Koestler (1964:405) vertel van 'n 12-jarige meisie, 'n dogter van een van sy vriende wat hy na die Greenwich Museum geneem. Die dogter word gevra om haar gunsteling-item in die museum te noem. Haar antwoord: Admiraal Heer Nelson se hemp. In haar woorde: "The shirt with blood on it was jolly nice. Fancy real blood on a real shirt which belonged to someone really historic" (2011:205).

Luister na hoe Bloom hierop reageer:

You can almost hear Koestler sigh as he writes: 'We can no more escape the pull of magic inside us than the pull of gravity.' Magic is a loaded word here, with its implication of irrationality, but maybe this is fair. It is one thing to prefer a certain chair because it is more comfortable or to enjoy a painting because one is struck by its beauty.

This makes sense. But isn't it weird that we enjoy things – like a dead man's shirt – not because of anything that they can do for us, and not because of any tangible properties that they have, but rather because of their histories, including the invisible essences that they contain? Essences that don't really exist! In fact, isn't this book so far a chronicle of human silliness – silliness about food, about sex, and so on? Isn't this a long argument that pleasure is affected by factors that shouldn't really matter?

Bloom gee toe dat sommige sielkundiges wel sou dink dat dit nie saak maak nie. Sy kollega, Bruce Hood, voer aldus Bloom aan, dat hierdie essensialistiese perspektief op plesier in dieselfde kategorie hoort as bygelowe rondom swart katte en huise wat spook (2011:205). Bloom haal vir Hood aan: ““When art critics and gallery owners talk about the essence of a piece of art, they are talking essential nonsense.”

Die argument wat Bloom egter maak is dat hierdie faktore *wel* saak maak. Vanuit Bloom se perspektief: “...there really is a deeper meaning to things...” (2011:207). Bloom gaan egter nie so ver om hierdie dieper betekenis in 'n eksplisiete platonistiese raamwerk te situeer nie, maar bly, wat my betref, te naby aan die oppervlak wanneer hy die essensie van dinge by wyse van voorbeeld, nie metafisies begrond nie: “Tigers aren't merely a sort of animal with a certain appearance; tigers have deeper properties that make them tigers, *having to do with DNA and evolutionary history*. Gold isn't just a substance of a certain colour; what makes gold gold *has to do with molecular structure*. Individuals have essences too. Though newborns might be hard to tell apart, if one of them is your child and the other isn't, that an invisible genetic fact that really matters. Essences exist, and it makes sense for us to be attuned to them...” (2011:207) (my klem).

Bloom sluit by sosioloog Peter Berger aan wanneer hy sê dat daar iets fundamenteels aan alle godsdienste is wat soms as “spiritualiteit” beskryf word:

“This is the notion that there is more to the world than what strikes our senses. There is a deeper reality that has moral and personal significance.” Bloom haal Berger (Berger 1969:2) aan waar hy sê “that there is *another reality*, and one of ultimate significance for man, which transcends the reality within which our everyday experience unfolds.”

Een van die funksies van rituele, volgens Bloom, is om mense in kontak met hierdie dieper realiteit te bring. Hy noem spesifiek die Eucharistie, waar die dieper realiteit manifesteer in die objekte van die ritueel.

Wat Bloom vanuit sy sielkundige perspektief uit 'n meer funksionele hoek ontdek word onderlê deur die metafisika wat ek in hierdie studie ontdek het – die “tekstuur van die syn (Cessario et al. 2013:21): “...the pervasive presence of unity, truth, goodness and beauty and what classical philosophy has termed the transcendental – that is all-pervasive – properties of being.” In hierdie werklikheid van eenheid, skoonheid, goedheid en waarheid, *is* daar essensies waar “(T)he term *essence (essentia)* gives expression in the strict sense to the specific nature of the being, to the substantial unity that constitutes it as a thing (*res*) of a certain kind...” (2013:22).

Weereens word ons hier ook gekonfronteer met die aanspraak wat Volf (2011) maak, naamlik dat die soeke van die uitleef van die volheid van die lewe en ons konsep van die realiteit nie van mekaar geskei kan word nie. Die ontdekking wat ek maak is dat die viering en deelname aan die Eucharistie ons werklik laat deel in hierdie metafisiese werklikheid wat in ons sintuie en ingesteldheid kultiveer om in die *essensie van die werklikheid* van dinge plesier te vind.

Om aan te sluit by Paul Bloom se gespreksgenoot Koestler, is die swaartekrag wat ek nie kan ontsnap nie die groot en sterk towerkrag van die Eucharistie wat deur CS Lewis (1964:103) beskryf word:

Yet I find no difficulty in believing that the veil between the worlds, nowhere else (for me) so opaque to the intellect, is nowhere else so thin and permeable to divine operation. Here a hand from the hidden country touches not only my soul but my body. Here the prig, the don, the modern in me have no privilege over the savage or the child. Here is *big medicine and strong magic...*

#### **9.4.1.2 Die genesing van positiewe affek en die Eucharistie**

In die vorige afdeling het ek gereflekteer oor hoe die viering van die Eucharistie ook kan bydra tot 'n *hedoniese* genieting van die volheid van die lewe, en mens sou ook kon aanvoer dat die Eucharistie ook kan help om positiewe affek en emosie te beleef as deel van die welsyn en die volheid van die lewe.

Weereens help Graham Ward (2014a) my om verantwoordelik teologies oor hierdie saak te dink. In 'n artikel getiteld "Salvation: The pedagogy of affect", stel Ward reeds op 'n manier redding ("salvation") en welstand ("wellbeing") binne dieselfde betekenisveld: "Let me explore how Christians are redeemed, taking a cue from the Latin word for salvation, *salus*, which is health or, more fashionably, *well-being*" (2014a:1000) (my klem). Vir Ward is redding, of dan "wellbeing", georiënteer tot die deelname aan die Godheid, soos wat ek dit hier ook mee eens is: "the orientation of *salus* is participation in the Godhead" (Ward 2014a:1011).

Volgens Ward (2014a:1000) is daar 'n hele aantal beelde in die Nuwe Testament om ons redding te verbeeld (modelle soos regverdiging, offer, ensovoorts), maar Ward sluit in sy artikel aan by 'n ander beeld, naamlik *genesing*. Op die grens van toutologie, erken Ward, beteken redding om gered te word. En van die dinge waarvan ons gered moet word is sonde, skuld, wets-verbreking wat veroorsaak dat ons verhouding met God verbreek word. Ward is egter reg dat redding nie altyd in die Bybel noodwendig met wets-verbreking te make het nie. Ward noem



interessant genoeg twee emosies wat ook direk by redding ter sprake is, naamlik skaamte (“shame”) en vrees.

Hy noem die voorbeeld van Hannah wat gered word van die skande van kinderloosheid. En skaamte is “...as those who have explored the operation of affect is profoundly somatic and emotional.” (En ook: “Shame also happens to be one of the first effects of sin, as presented in that etiology of human sinfulness in the story of the Fall” (2014a:1001).

Redding word ook volgens Ward in verband gebring met vrees, en vrees is een van die primêre emosies wat ook sy oorsprong in sonde het.

Ward bespreek die sosiale, kognitiewe en liggaamlike aspekte van negatiewe emosies, asook die nuanses tussen gevoel, emosie en affek, en daarop brei ek nie hier uit nie, behalwe om saam met Ward te beklemtoon dat negatiewe affek die hele menslike bestaan raak. “... on the whole, negative feelings act to diminish us and diminish our capacity for positive emotions and positive affect (like wonder, happiness and tranquility)” (2014a:1003).

Wat Ward dan verder wil doen is om redding as *salus* met emosionele “regimes” in verband te bring met ons sensoriese en kognitiewe respons op die wêreld transformeer. **Die punt wat ek hier wil maak, is dat ek van oortuiging is dat die praktyk van die weeklikse viering van die Eucharistie juis so ’n “regime” is.** In hierdie sin van die woord is die weeklikse viering van die Eucharistie ook ’n “dissipline” wat op heelheid gerig word. Dit is belangrik om hier verband te trek met Dunnington se bespreking van gewoontes van “cogitative estimation” – die Eucharistie kan mense se instinktiewe kognitiewe en sensoriese reaksie op die wêreld habitueer.

Teenoor die twee negatiewe emosies van vrees en skaamte, staan die emosie van vreugde. Ward skets op ’n aangrypende wyse die manier hoe vreugde in Maria

groeï na die aankondiging van haar swangerskap - na 'n aanvanklike reaksie van vrees.

Die kern van Ward se argument waarby ek wil aansluit is dat hy aanvoer dat "... we can understand salvation as the move towards a life expressive of positive rather than negative affect; of sin as engendering a bondage to negative affect, a bondage that damages and a damage that is passed on in endless cycles of sinning and being sinned against, from which redemption delivers us..." , en die tweede aansluitingspunt wat vir my baie belangrik van Ward is, is die feit dat soos ek ook reeds hier aangevoer het, dat "...**the orientation of salus is participation in the Godhead...**"

It would take more space than I have at present to explore theologically and psycho-biologically the claim I am about to make, but I would argue that there are certain affirmative emotions (like joy, peace, love, forgiveness, mercy, for example) which are more primordial than any experienced affect negative (fear) or positive (happiness) by the Christian. (2014a:1009)

Die rede daarvoor, volgens Ward, is dat hierdie oer-afekte eerstens Goddelik is, voor dit menslik sou wees. "These are, if you will, Trinitarian "affects"; "affects" circulating within the nature of the Godhead in which, en Christo, Christians participate. If "affects" here, with the impassibility of God, are within inverted commas, that is because we know them only by analogy."

In 'n teologiese gesprek met die Positiewe Sielkunde sou mens kon sê dat dit waar is as Peterson (2013) na aanleiding van Seligman en Csikszentmihalyi (2000) aanvoer dat wat goed in die lewe is, net so werklik ("genuine") is as dit wat sleg is: "not derivative, secondary, epiphenomenal, illusory, or otherwise suspect" (2013:loc. 181). Hierdie "metafisiese" uitspraak van Peterson kan teologies gegrond word in die "impassability" van God self en dat daar nog

dieper “positiewe” affekte is wat tradisionele positiewe emosies transendeer. Ward verduidelik verder: “It can be explained by recognizing that positive affect is fundamentally that which is enjoyed by God Himself, God in intratrinitarian communion with Godself” (2014a:1009).

As sonde dan op hierdie affektiewe manier verstaan kan word, dan mag dit dalk wees dat as daar gesê word “tot volkome verlossing van al jou sonde”, dan kan dit ook beteken dat hierdie brood en wyn tot jou genesing sal dien – ook jou affektiewe genesing. In my gesprekke met studente was dit een van die deurlopende temas wat ek teëgekrom het, die nagmaal as ’n nuwe begin, die Eucharistie as ’n plek waar mens skoongewas word en oorbegyn. Hoewel daar in die gereformeerde tradisie en in die NG Kerk in die besonder dalk te veel gefokus is op die sondigheid van die persoon en die waardigheid van die persoon om die nagmaal te gebruik, kan die viering van die Eucharistie ’n regime wees wat op ’n holistiese wyse mense al hoe meer bevestig in Goddelike emosies van vreugde en hul verlossing van vrees en skaamte al hoe meer vier.

#### **9.4.2 ’n Lewe van positiewe verhoudings en die viering van die Eucharistie**

Verhoudings met mense is vir die Positiewe Sielkunde (PS) onontbeerlik: “Regardless of the topic that a positive psychologist studies, his or her findings usually come back to the importance of other people. We are, after all, inherently social, so it is not surprising that that other people figure so prominently in the characterization of the psychological good life” (Peterson 2013:loc1532).

Isaacowitz et al. (2003) meen dat die kapasiteit om lief te hê en liefde te ontvang die nouste verband hou met die belewenis van subjektiewe welstand op tagtigjarige leeftyd.

Die Positiewe Sielkunde plaas *liefde* as ’n karaktersterkpunt wat uitgedruk word in versorgende resiproke verhoudings met ander en dit sluit in romantiese liefde,

vriendskap, liefde tussen ouers en hul kinders, asook ander sosiale verbintenisse soos byvoorbeeld die verhouding tussen kollegas (Scheib 2014:9).

In haar bespreking van Seligman se pilaar van “positiewe verhoudings” sluit Scheib (2014) aan by positiewe sielkundiges se navorsing oor liefde en in haar refleksie bied sy haar eie gedagtes oor liefde aan waarby ek graag hier aansluit.

Daar kan nog boekdele geskryf word oor hierdie dimensie van liefde maar miskien wil ek net tog ’n interessante moontlike perspektief uitlig:

Scheib (2014) sluit aan by Oord (2010:17) se definisie van liefde: “To love is to act intentionally, in sympathetic/empathic response to God and others, to promote overall well-being.” Hierdie definisie pas mooi aan by die definisie van die deug van liefde van beide Volf en Mattison waarby ons vroeër aangesluit het.

Vir Balthasar (2004) is die viering van die Eucharistie byvoorbeeld ’n kontemplasie van liefde in liefde en dit is vanuit hierdie liefdevolle viering waarvan die kerk uitgestuur word om lief te hê: “...the celebration of the Eucharist is itself an *anamnesis*, which means that it is contemplation in love and the communion of love with love; and it is only from such a celebration that a Christian mission goes out into the world...” (2004:loc. 975).

Ook vanuit ’n deelnemende Calvinistiese perspektief kan dit beklemtoon word dat vir Calvyn dit waar is dat die deelname aan die liggaam van Christus noodwendig ’n deelname in liefde beteken:

To participate in Christ, for Calvin, always involves a grateful fulfillment of the law of love, empowered by the life-giving Spirit. This participation takes place in the communal context of the church and its sacramental life, which is connected to an interrelated set of outwardly moving loves: mutual love in the church, love of neighbor, love of the needy, and love manifested through justice and equity in

society. (Billings 2007:15-16)

Hierdie gedagte word ook mooi verwoord in die Eredienshandleiding van die NG Kerk.

Die Nagmaal is die viering van die *gemeenskap met die lewende Here en met mekaar*. Nie alleen word ons in die nagmaal met Jesus se dood verbind nie, maar ook met sy lewe en is die opgestane Christus deur die Heilige Gees self by ons teenwoordig. Hierin lê die diepste geheim van en die *grootste vreugde van die nagmaal*. Dit sluit ook gemeenskap met mekaar as lidmate van die een liggaam van Christus in aangesien dieselfde Gees wat ons oë vir Christus oopmaak, ook ons oë vir mekaar oopmaak en ons in *liefde met mekaar verbind*. (2010:98) (my klem)

Een van die navorsers binne die kader van die Positiewe Sielkunde by wie Scheib aansluit is Barbara Fredrickson (Fredrickson 2013). Sy bespreek Fredrickson se werk onder die dimensie van positiewe emosie, maar mens sou net so wel haar werk ook kan noem by positiewe verhoudings. Hoewel Frederickson haar eie perspektief op die konsep van die liefde het, kan dit op 'n transversale wyse aansluit by die deug van liefde soos wat dit in die konteks van positiewe emosies hierbo geskets is. Ek kan nie hier volledig op Fredrickson se teorie ingaan nie en ek volstaan by haar eie opsomming van haar gevolgtrekkings van haar navorsing:

To put it in a nutshell, love is the momentary upwelling of three tightly interwoven events: first, a sharing of one or more positive emotions between you and another; second, a synchrony between your and the other person's biochemistry and behaviors; and third, a reflected motive to invest in each other's well-being that brings mutual care. (2013:17)

Wat vir my tog interessant is van Fredrickson se teorie is dat “liefde” soos wat sy beskryf, nie noodwendig net kan plaasvind tussen “geliefdes” nie, maar dat dit ’n momentele gebeurtenis is wat ook tussen vreemdelinge kan plaasvind. Ek wil nie oor hierdie siening van Fredrickson op ’n volledige manier teologies reflekteer nie, maar ek sien dat dit tog ’n uitnodiging kan wees om te reflekteer oor hoe die viering van die Eucharistie ’n geleentheid kan wees hoe daar deur liturgiese handeling daarop gefokus kan word om mense die geleentheid te gee om saam positiewe emosies soos vreugde en verligting te beleef. Daar kan ook met gekoördineerde handeling ook in ritme en resonansie met mekaar gekom word. Daarbenewens kan daar ook binne die raamwerk van die prediking, liturgie en sorg van die gemeente, (al is dit net vir die uur en ’n bietjie op ’n Sondag) ’n belegging in mekaar welstand gemaak word en mense op so ’n wyse ook ’n toename in die belewenis van volheid kan ondervind.

Tydens die nagmaal word die vredesgroet met mekaar gedeel – daar is ruim geleentheid om mekaar in die oë te kyk en fisies in kontak met mekaar te kom.

Soos die maaltyd wat gedeel word, kan hierdie oomblikke ook ’n ikoon of ’n templaar word wat al ons ander praktyke van groet informeer. Soos wat ons mekaar as die beeld van Christus sien in die erediens in die konteks van die nagmaal, kan elke interaksie met ’n mens en situasie dien as ’n geleentheid om liefde te beleef en liefde te bewys.

Soos Wainwright (2014:loc. 474) dit stel: “The Lord’s Supper is the rite in which the love of the Lord Jesus is demonstrated and experienced, whereby the virtue of love may be inculcated among the immediate recipients and even extended beyond them through their corresponding conduct.”

Die Eucharistie is inderdaad in die woorde van Pous Benedictus die 16e “die *Sacramentum Caritas*” (Benedictus XVI 2007).

### 9.4.3 Die betekenisvolle lewe en die Eucharistie

Seligman (2011:12) karakteriseer die betekenisvolle lewe as volg: “The Meaningful Life consists in belonging to and serving something bigger than the self...” Hierdie soeke na en deelname aan die “iets groters” is die presiese soeke waaroor hierdie studie gaan.

Om oor die onderwerp van die betekenis van die lewe in hierdie kort afdeling te skryf, sal ’n onmoontlike taak wees, maar buiten daarvoor is hierdie hele navorsingsprojek ’n boekstaving van ’n deel van ’n reis na ’n soeke na betekenis. Die betekenis van die lewe is in baie opsigte vir my deel van die volheid van die lewe. Dit is die soeke na die skoonheid, goedheid en waarheid van die lewe – dit is die soeke na God.

Hierdie soeke na betekenis lê vir my in die sakramentele metafisika en epistemologie wat ek ontdek het en op ’n onvolledige manier hier probeer uitstip het.

Om op hierdie skone oneindige (die titel van Bentley Hart (2003) se boek) gerig te wees, is die ware betekenis *wat ek gevind het*, en nog verder as dit – hierdie deelname aan die Godheid word vir my bemiddel en bevestig deur die deelname aan die Eucharistie.

Soos wat ek in die hoofstuk oor verslawing aangedui het, is die Eucharistie ook vir my dit wat koherensie in die lewe gee wat volgens Steger et al. (2013) binne die raamwerk van die Positiewe Sielkunde werk, ook ’n wesentlike komponent maak.

Nog ’n interessante kruising wat mens kan noem rondom die viering van die Eucharistie en betekenis is die feit dat die Eucharistiese-Teologie in verband met die Teologie van **offer** gebring kan word. Sonder om in die besonderhede van

hierdie kontroversiële dimensie van die Eucharistie in gereformeerde kringe in te gaan, vind ek die ireniese opsommende aanbeveling van Hunsinger (2008:317) baie behulpsaam: “It is proposed... that the consecrated elements of bread and wine be seen not only in their ‘downward’ movement (or ‘humanward’) significance as the means of communion, but also in their ‘upward’ (or ‘Godward’) significance as the means by which church is incorporated into Christ’s offering of himself in eternal intercession on behalf of the faithful and the world.”

Dit is hierdie verstaan van die nagmaal as offer wat my help om ook betekenis in die lewe te vind.

Daarom is een dimensie na die soeke van betekenis wat my tref in Scruton (2014:2) se boek, die feit dat hy by die filosoof Patacka aansluit wat aanvoer dat “...meaning of life, even of life in the godless twentieth century, resides in the thing for which life – one’s own life can be sacrificed.”

Scruton volg Durkheim deur te sê dat die kern religieuse ervaring die ervaring is om ’n lidmaat (member) van iets groter te wees, en waar ek opgeroep word om my eie belange op te offer ter wille van die groep en om my lidmaatskap van die groep te vier in handeling van toewyding wat geen ander regverdiging sou hê as dat dit beveel word nie.

Die eredienshandleiding stel dit so:

Die nagmaal is ’n *toewydsingsfees*. Omdat ons van nature geneig is om vir onself afgode te skep, moet ons telkens bevry word om die enigste ware God te aanbid, dié God wat Homself in sy Seun openbaar het. In die nagmaal word ons gekonfronteer met die vrae: waarop sit jy jou hart? Waar lê jou hoogste prioriteite en lojaliteite? Wie roep jy aan in jou oomblikke van nood? Op wie vertrou jy? Want dié een wat ons as



die bron van alle goed beskou en wat in tye van verdriet en moeilikheid ons enigste toevlug is, dié dinge waarop 'n mens se hart staatmaak en waarop dit geheel en al vertrou, is in werklikheid jou God (Clasen et al:98).

Vir my is die aangrypende van nadink oor die offer van die Eucharistie egter dat in lyn met die partisiperende ontologie van hierdie studie, om hierdie opoffering te maak is om betekenis in die lewe - en dalk selfs die *lewe self* te vind. Hier vind mens aansluiting by die refleksies van Caldecott vroeër in die bespreking van die lewe. Maar binne 'n partisiperende ontologie waarin die werklikheid as 'n gawe van God gesien kan word, kan die offer wat ons self maak, eintlik gesien word as deelnemend aan die offer wat God aan *ons* kom maak. Wirzba (2011: 133) stel dit treffend:

...sacrifice is God's self-offering way of being with the world, a way that people are invited to participate in so that the fullness of life together can be achieved. Creation itself, understood as the physical manifestation of God's self-giving love unfathomable grace is daily worked out.

Dit is hierdie Eucharistiese offer van logika wat my help, en ek dink ook mense kan vorm en help reflekteer om met die werklikheid self om te gaan. Die woorde van Caldecott is nie net 'n esoteriese refleksie nie - om te leef moet ons die organiese en anorganiese materiaal (lewe!) in onself neem, en dit behels noodgedwonge lyding en dood van lewende wesens waarmee ons hierdie werklikheid deel. Ek het hierdie studie met die woorde van die Skrywer Jonathan Safran Foer se *Eating Animals* begin, en in die agtergrond van hierdie hele studie lê die vraag rondom ons plek as spesie in die ekosisteem.

Om die wêreld in te neem, en veral die lewe van lewende wesens in te neem wat onder groot lyding onder “factory farming”-omstandighede leef en sterf, vra om etiese refleksie.

Soos Wendel Berry (1981:281) dit op ’n poëtiese wyse stel:

To live we must daily break the body and shed the blood of creation. When we do this knowingly, lovingly, skillfully, and reverently it’s a sacrament. When we do it ignorantly, greedily and destructively it is a desecration. In such desecration, we condemn ourselves to spiritual and moral loneliness and others to want.

In sy boek oor nie-menslike lyding skryf Southgate (2008:132):

...it is the Eucharist in which we, quintessentially, act out our eschatological role as contemplatives and priests, and draw near with all creation to the mystery of the triune life of God. The Eucharist he writes, is “a living, participatory memory of all God has done for us in creation and redemption. It is also an experience of the divine eschatological Communion. All creatures are embraced and loved in this divine Communion. To participate in God is to participate in God’s feeling for individual creatures. It is to remember every sparrow that falls to the ground and to know that it has its place in God.

(Edwards 2007:121)

Die Teologie van deelname aan God wat die Eucharistie bevestig en bemiddel is dus nie net ’n spekulatiewe Teologie nie, maar het soos met die liefde vir mense, besliste etiese implikasies – in hierdie geval ook ons meegevoel en etiese omgang met diere.

#### **9.4.4 ’n Lewe van wat vloei – “flow” en die viering van die Eucharistie**

In hierdie afdeling wil ek graag kyk na die rol wat die deugde in die Positiewe Sielkunde speel en dit in verband bring met die viering van die Eucharistie en die vorming van 'n deugsame lewe as 'n weg na – en deelname aan – die volheid van die lewe.

Die tweede element van Seligman se “wellbeing”-teorie is wat hy “engagement” noem. Hierdie dimensie sluit veral by Csikszentmihalyi (1992) se bekende konsep van “flow”. Seligman (2011:11) beskryf hierdie dimensie as volg: “Being one with the music, time stopping, and the loss of self-consciousness during an absorbing activity...” Wat uiters belangrik vir my bespreking hier is, is wat Seligman oor die weg na “flow” sê: “There are no shortcuts to flow. On the contrary, you need to deploy your highest strengths and talents to meet the world in flow.”

In Seligman se aanvanklike teorie het hy die rol van sterkpunte en die deugde gekoppel aan die dimensie van “flow”, maar met sy “wellbeing”-teorie het hy die rol van die deugde en sterkpunte verhef as onderliggend aan al vyf van die pilare van die welstand. Niemiec & Wedding (2014) voer aan dat “... Positive strengths of character are viewed by many as the backbone of positive psychology because the most central areas of our well-being (e.g., relationships, flow, success, meaning, and positive emotions) are enabled by good character” (2014:9). Ek bespreek dit egter gerieflikheidshalwe onder hierdie afdeling.

Ek het reeds vanuit 'n ander, meer filosofies-teologiese hoek, via Dunnington ook tot die gevolgtrekking gekom dat die realisering van die volheid van die lewe met die beoefening van deugde gepaard gaan. Deugsamheid as die weg na die volheid van die lewe is 'n vrugbare transversale kruising met die Positiewe Sielkunde.

Die konsep van die volheid van die lewe het ek vanuit 'n meer filosofies-teologiese hoek beskou, en nie vanuit die empiries georiënteerde sielkundige

perspektief van Seligman nie, maar die oorkruising van die rol van die deugde-teorie binne 'n sekere perspektief van die Sielkunde, en die deugde vanuit 'n sekere perspektief vanuit die Teologie, lewer 'n vrugbare transversale kruising wat ek graag hier verder wil ondersoek. Ek maak kort notas oor hoe die Positiewe Sielkunde en die deugde-Etik mekaar kan verryk in die konteks van die viering van die Eucharistie.

Kagan (2009:6-7) maak die belangrike punt dat navorsers binne die verskillende navorsingskulture dikwels dieselfde woorde gebruik, maar dat hierdie woorde vir elke kultuur (die geesteswetenskappe, sosiale wetenskappe en die natuurwetenskappe) verskillende betekenis het. Ek sal bewus hiervan moet wees dat woorde soos “liefde”, “karakter”, “deug” ensovoorts nie presies dieselfde drakrag en betekenis het nie.

In die breë gesproke is daar in die deugde-Etik vier dimensies wat hanteer word in die vorming van karakter. Volgens Van Buskirk (2012:122):

Broadly speaking, virtue ethics treats at least four topics in the formation of character. The first characteristic is a *telos*, by which I mean that virtue ethics fundamentally orients goods toward a particular goal. Second, virtue ethics emphasizes the role of the community in forming the character of its inhabitants. In traditional (Greek) virtue ethics, this community is the *polis*, knit together by a common *telos* that establishes its particularity and accountability. Third, virtue ethics accentuates the role of practices within particular communities; through *praxis*, members of a *polis* habituate character. This underscores the fourth aspect: *virtue* (*arête*) – or, more specifically, *virtues* in the plural (*aretai*).

Ek maak gebruik van Van Buskirk (2012) se uiteensetting van hierdie dimensies om 'n gesprek met die Positiewe Sielkunde te fasiliteer.

### *Telos*

Die eerste onderwerp is *telos* waar dit in die deugde Etiek gaan oor die bereiking van 'n sekere doelwit. En in hierdie aspek deel die benadering van die Positiewe Sielkunde en die deugde-Etiek 'n benadering. In Seligman se teorie is die *telos* wat nagestreef word “wellbeing”, met die vyf dimensies wat die konstruk “wellbeing” konstrueer, maar ek het reeds aandag gegee aan die feit dat hierdie konstruk ook gesien kan word as 'n “donut” sonder 'n sentrum (Sundararajan 2005) waar “...the notion of an objective universal human telos separate from expressions of personal preference is typically denied, ignored, or given fairly superficial lip service...” (Hackney 2007:214).

Die bydrae wat die Teologie hier kan maak, is om 'n meer robuuste beskrywing van die *telos* van die deugde te gee en die aard van hierdie *telos* waarna daar keer op keer terug gekeer word is die benadering wat in 'n Thomistiese benadering God sien “.. as object of the bliss of all the blessed...” (Westberg 2015:loc. 391).

Soos ek egter ook in hierdie afdeling poog is dit verrykend om die volheid van die lewe vanuit die bogenoemde perspektief meer konkreet te konseptualiseer na aanleiding van die teoretiese konstruk van Seligman.

### *Polis*

Die tweede aspek wat die deugde-Etiek beklemtoon is die rol wat gemeenskap speel wat georiënteer is rondom 'n gedeelde *telos* om karakter te vorm. Een van die dimensies wat die Positiewe Sielkunde bestudeer is positiewe instellings (Peterson 2013), wat goeie karakter moontlik maak. In Lopez & Snyder (2011) se handboek word die instellings van die familie, skole, tersiêre onderig instellings en regs- en regeringsinstellings bespreek. Besighede, gemeenskappe en samelewings word ook as voorbeelde van positiewe instellings genoem. Dit sou beslis ook moontlik wees om die kerk as een van hierdie positiewe

instellings te sien. Hierdie aspek is implisiet in die refleksies wat ek tot dusvêr gemaak het, maar ek het nie genoeg aandag hieraan gegee nie. In verdere navorsingswerk behoort hierdie dimensie meer aandag te geniet. Een van die belangrikste aspekte waaroor gereflekteer kan word is die rol wat die Eucharistie speel in die konstituering van die kerk.

### *Arete*

Derdens speel die deugde 'n deurslaggewende rol: "Our project supports the premise of positive psychology that attention to good character sheds light on what makes life worth living. As Aristotle proposed long ago, happiness is the purpose of life, *and living in accordance with one's virtues is how to achieve happiness*" (Peterson & Park 2011:32) (my klem).

Hier is ongelukkig nie ruimte om genoeg aandag te gee aan Peterson & Seligman (2004) se projek om karaktersterkpunte te identifiseer nie (hierdie navorsingsprojek kon goedsikks net hierop gefokus het), maar vir die doeleindes van die gesprek kan hier weereens net 'n paar kursoriese notas gemaak word om aan te dui hoe die kontoere van 'n voortgaande gesprek kan lyk.

Vir Peterson et al. bestaan die komponente van 'n goeie karakter uit verskillende vlakke. Hul klassifikasiesistiem is nie net horisontaal van aard nie, maar ook vertikaal. Daar is vir hulle drie vlakke van konseptuele abstraksie.

(Ek fokus hier op deugde en karaktersterkpunte, die ander vlak is situasionele temas wat bekendheid ook in die Suid-Afrikaanse konteks verwerf het as die *Clifton Strengths Finder* (Gallup n.d.) waaraan ek nie hier aandag gee nie.)

- *Deugde* is vir Peterson & Seligman (2004:13) "...the core characteristics valued by moral philosophers and religious thinkers." Die deugde wat die outeurs identifiseer is:

- o wysheid
- o moed
- o menslikheid
- o geregtigheid
- o matigheid
- o transendensie.

Peterson & Seligman (2004) het wat hulle noem die ses sleutel deugde geïdentifiseer deur na kulturele en godsdienstige tradisies te kyk wat volgens hulle die grootste impak op die menslike samelewing gehad het, en hulle het hulself nog verder beperk tot die geskrewe tekste vanuit hierdie kulture. Hulle het onder andere ook na die Christelike tradisie gekyk en hulle sluit spesifiek aan by die deugde wat Aquino in aansluiting by Plato geïdentifiseer het. Peterson & Seligman (2004) maak dié opmerking: “Note that within the Seven Heavenly Virtues Aquinas enumerated what we believe are the six core virtues: He presents the four cardinal virtues by name, invokes transcendence with the virtues of faith and hope, and humanity with the virtue of charity” (2004:48).

Mens moet in die bespreking van die deugde en karaktersterkpunte hieronder ten minste twee provisos in ag neem:

Die eerste is dat die deugde wat Peterson & Seligman (2004) identifiseer “...are little more than heuristic devices that place the many character strengths in some sort of order” (Collicutt 2015:74-322). Of soos Peterson & Park (2011) dit self stel: “...the hierarchical organization – strength under virtues – is a conceptual scheme and not a hypothesis to be tested with data” (2011:27).

Die ander proviso is op ’n manier voor die hand liggend: verskillende teoretiese en wetenskaplike konsepte kan nie noodwendig op dieselfde manier in die verskillende dissiplines gebruik word nie. Dit is natuurlik ook die geval met die

teologiese inhoud van die deugde in Aquinas soos wat dit hier in ontvangs geneem is, die hantering van die deugde en die sterkpunte in die Positiewe Sielkunde. Dit hoef natuurlik nie 'n probleem te wees nie, en soos ek probeer aandui het, kan die teoretiese konsepte van die PS as voorbeeld die refleksie oor en praktyk van iets soos die viering van die Eucharistie verryk.

- *Karaktersterkpunte* is die sielkundige bestanddele, die prosesse of meganismes wat die deugde definieer. "... they are distinguishable routes to displaying one or another of the virtues." Dit is op hierdie vlak van klassifikasie wat Peterson & Seligman (2004) fokus in hul handboek.

Collicutt (2015: 74-322) voer aan dat die groot wins van die karaktersterkpunte-raamwerk van die VIA (Values in Action) raamwerk die woordeskate is, wat dit moontlik maak om oor menslike sterkpunte te praat en om dit na te vors.

Ek gaan nie hier fokus op die 24 sterkpunte wat Peterson & Seligman (2004) geïdentifiseer het nie, maar ek heg my eie sterkpuntprofiel wat ek ontvang het van die VIA Karaktersterkpunt Instituut aan.

Daar sou navorsing gedoen kon word op elk van hierdie 24 sterkpunte se interaksie met die viering van die Eucharistie, maar ek reflekteer slegs kortliks, op 'n illustratiewe manier op hoe om spesifiek deur die lens van Peterson se sterkpunte die viering van die Eucharistie te verryk.

Ek fokus vir die doeleindes vir hierdie gesprek op die sterkpunt van **dankbaarheid** wat deur Peterson & Seligman (2004:554) gedefinieer word: "Gratitude is a sense of thankfulness and joy in response to receiving a gift, whether the gift be a tangible benefit from a specific other or a moment of peaceful bliss evoked by natural beauty."



Die viering van die *Eucharistie* impliseer selfs in die naam dat dit 'n fees van dankbaarheid is. Interessant genoeg verwys Watkins et al. (2009) in hulle bespreking van dankbaarheid na Gerrish (2002) wanneer hulle aanvoer dat groot momente in die geskiedenis gefokus was op dankbaarheid: "For example, Gerrish argued that the reformation theologies of Luther and Calvin were primarily Eucharistic – theologies that focused on grace and gratitude." (Watkins et al. 2009:438).

In die praktyk kan hierdie fokus op die gawe van die lewe gekultiveer word en met aanmoediging ook oorvloei na die res van die lewe.

In die lig van die refleksie sover is die Eucharistie 'n habituerende praktyk wat die potensiaal het om deugdelike mense te vorm, wat ons ook vanuit 'n sielkundige perspektief bewus maak van ons sterkpunte en dit help kultiveer.

Radcliffe (2008:loc. 111) stel dit treffend:

... the Eucharist.... enacts the fundamental drama of all human existence. It forms us as a people who believe, hope and have charity. These are usually called 'the theological virtues'. They are 'theological' because they are a sharing in God's life. Faith, hope and charity are ways in which God makes his home in us, and we are at home in God. They are 'virtues' because they touch us with God's *virtus*, God's dynamic grace, making us strong for our journey to happiness in God.

### **Praxis**

Laastens beklemtoon die deugde-Etik die rol van praktyke binne 'n gemeenskap om karakter te vorm. In hoofstuk 7 het ek aandag aan hierdie aspek gegee en veral dan aan die Eucharistie as dié praktyk wat ander praktyke informeer en deur hulle geïnformeer word.

Die Positiewe Sielkunde stel ook hul eie stel praktyke voor wat reeds geïmpliseer word in die praktyk van die Eucharistie. Een van die karaktersterkpunte van Peterson & Seligman (2004) waarna ons verwys het is dankbaarheid, en dit is tog vir my interessant dat Scott Barry Kaufman (Kaufman 2015), in 'n studie wat hy onderneem het om te bepaal watter karaktersterkpunt die grootste bydrae maak tot wellbeing (in Seligman se sin van die woord) gevind het: "The single best predictor of wellbeing was gratitude."

Twee van die praktyke wat Seligman voorstel, het direk met die kultivering van dankbaarheid te make:

Die eerste praktyk waarna Seligman verwys is die "three blessings"-oefening (Seligman 2011:33), waar dit die gedagte is om aan die einde van die dag drie dinge neer te skryf wat goed gegaan het en waarom dit goed gegaan het.

In een van die formuliere uit die NG Kerk se handleiding vir die erediens word daar samevattend oor die betekenis van die nagmaal gesê: "Uit dit alles blyk duidelik dat die nagmaal ten slotte 'n *fees van dankbaarheid* is" (Clasen 2010:89) (my klem).

Elke tafelbediening in ons eredienste begin met die woorde:

The Lord be with you.

*And also with you.*

Lift up your hearts.

*We lift them up to the Lord.*

Let us give thanks to the Lord our God.

*It is right to give thanks and praise.*

Die Anglikaanse liturgie gaan nog verder en in die lig van die navorsing van die

Positiewe Sielkunde het hierdie woorde vir my nuwe resonansie:

It right and indeed our duty and joy, Lord and heavenly Father, God  
almighty and eternal, *always and everywhere* to give thanks through  
Jesus Christ, your only Son our Lord...

'n Ander oefening wat Seligman (2011) aanbeveel is wat genoem word "Active, Constructive Responding". Hy skryf: "People we care about often tell us about a victory, a triumph, and less momentous good things that happen to them. How we respond can either build the relationship or undermine it" (2011:48).

Aktiewe konstruktiewe reaksie behels dat mens met aandag luister wanneer iemand vir jou goeie nuus vertel, en dat mens met entoesiasme die persoon sal aanmoedig om die gebeurtenis te laat herleef (2011:50).

Hierdie praktyk sou met relatiewe gemak in 'n klein eucharistiese byeenkoms geïnkorporeer kon word. Daar sou byvoorbeeld nie net na die "leed" in die afkondigings en voorbidding aandag geskenk kon word nie, maar veral ook aan die "lief". Daar sou entoesiasies en verbaal in die "afkondigings"-geleentheid van die liturgie aandag daaraan gegee kon word.

Hierdie baie onvolledige verwysing na die transversale kruising tussen die deugdelike vormingskrag van die Eucharistie vanuit die Teologie en die Sielkunde is net bedoel om illustratief te wees – die verskillende praktyke en sterkpunte van die Positiewe Sielkunde sou op kreatiewe wyses ook met die viering van die Eucharistie in verband gebring kon word.

#### **9.4.5 Die presterende lewe en die viering van die Eucharistie**

Dis tog vir my opmerklik dat Scheib (2014) in haar artikel nie die laaste gedeelte van Seligman se PERMA-model, naamlik "achievement", bespreek nie. Sy

verskaf nie 'n rede vir hierdie uitlating nie, maar mens kan spekulêr dat hoewel aspekte soos positiewe verhoudings, betekenis, en selfs positiewe emosie binne 'n pastoraal teologiese register sinvol kan wees, maar dit dalk moeiliker kan wees om ruimte te vind vir "Accomplishment (or achievement) is often pursued for its own sake, even it brings no positive emotion, no meaning, and nothing in the way of positive relationship" (Seligman 2011:18). Seligman is duidelik daaroor dat dit skaars is dat die "achieving life" in 'n suiwere vorm gevind word, maar dit is tog vir hom belangrik om te erken dat prestasie 'n duidelike en onderskeibare element van welstand is, en dat mense hierdie lewe ter wille van sigself kies. Hierdie dimensie is ook vir Seligman tekenend daarvan dat hy die taak van die Positiewe Sielkunde as beskrywend en nie voorskriftelik sien nie.

In my eie nadenke, nog voor ek Scheib (2014) se artikel teëgekomp het, het ek ook geworstel met wat ek met hierdie dimensie van Seligman se konstruk en die weeklikse viering van die Eucharistie moet maak.

Dit te midde van die feit dat in my eie belewenis en my gesprekke met studente by die TUT "sukses" tog 'n belangrike aspek van die volheid van die lewe behels. Ek worstel self met die sukses van my eie bediening en eie lewe, en beleef dit negatief as die bediening waarvan ek deel is as oneffektief of onsuksesvol beskryf word.

Ek wonder ook oor die verwondheid waaroor ek vroeër geskryf het; sou dit nie ook gelees kon word as 'n gebrek aan prestasie nie? Ek kon nog nie my "merk" sterk genoeg maak en sukses behaal met my onderneming om in die gemeente waarvan ek deel was en die breër kerklike gemeenskap een van my projekte te laat slaag nie. Daarby saam word die diens waarvan die Eucharistie wel 'n integrale deel is, nie as suksesvol en effektief beskryf nie.

Miskien is dat dan op hierdie punt waar ek oor die Eucharistie as praktyk en prestasie moet begin reflekteer en aan te sluit by Beier se kritiek op die Positiewe

Sielkunde, wat aanvoer dat daar in die Positiewe Sielkunde nie ruimte vir genade is nie. Soos wat Beier 2014: dit stel: “PP argues that we can pull ourselves up existentially by our boot straps...”. Die manier hoe Beier (2014) die Positiewe Sielkunde karakteriseer is dat die Positiewe Sielkunde ’n Sielkunde is waar mens geregtig voel op “positiewe” emosies wat die byproduk van ervarings van bevrediging is, wat gebaseer is op die uitoefening van karaktersterkpunte en deugde. Beier (2014) is reg dat die uitleef van die deugde die weg na welsyn is vir die Positiewe Sielkunde, en in die loop van hierdie studie het ek tot dieselfde gevolgtrekking gekom, maar hierdie weg *hoef nie sonder genade* te wees nie – en die deelname aan die Eucharistie is vir my die bevestiging daarvan.

Dit is hier waar die teologiese bydrae van Aquino rondom die deugde ook ’n bydrae kan maak.

In ’n artikel oor die samehang tussen Aquino se morele en sakramentele Teologie kom Harmon (2009:469) tot die volgende gevolgtrekking:

The theological virtues perfect the soul and its powers by making man’s actions adequate to the attainment of God as his end. *They are gifts; that is, man is unable either to cultivate the theological virtues on his own, or to merit them by his natural actions, but only to receive them by grace...* The graces of the theological virtues, Gifts, Beatitudes, and Fruits do not leave natural man behind, but rather perfect natural man. They trickle down through his entire being, elevating him and making him fit to act for his true end. (my klem)

Die kern klem wat in die Eucharistie gelê kan word is dat dit ’n geskenk van God aan ons is. Dit is God wat handel in die sakramente (Wolterstorff 1992), eerder as dat die klem gelê word op die feit dat ons ons “sokkies moet optrek”, kan met dié perspektief ook beklemtoon word. Of om in die taal van die gewoontes en deugde te praat, kan die klem gelê word, volgens Aquinas, op die feit dat die

deugde *ingegee* word. Die lewe van aanbidding, volgens Dunnington, en in die taal wat ek hier ontwikkel het, die lewe wat gesentreer is rondom die Eucharistie, is nie een waar ons ons sokkies self moet optrek nie, maar eerder:

Worship of the triune God releases us from the need to justify ourselves through strategies of self deception by continually revealing that we are justified by Christ alone. And worship of the triune God relieves us of the burden of achieving our own identity and sustaining our own story by drawing us, through the work of the Spirit, into the life of God. (2011:loc. 1806)

Die onderskeid is tussen 'n lewe waar ons ons eie identiteit en waarde moet beheer, en een waar ons onself ontvang as 'n geskenk van God, of in die taal van Aquino, die verskil tussen *verkrygte* en *in gegiete* deugde.

As die prestasie wat ons wil bereik is om deel te neem aan die lewe van God, en om 'n deugdelike lewe te lei waar ons lewe georiënteer word rondom 'n lewegewende praktyk, dan kan die viering en deelname aan die Eucharistie op sigself 'n prestasie wees.

Op 'n meer persoonlike noot, wonder ek of Seligman nie tog hier iets beet het nie. Wil ek graag die NG Kerk hervorm in terme van haar sakramentpraktyk, bloot omdat dit 'n prestasie sal wees – iets wat ek sou “bereik” het – sonder dat die betekenis-aspek of selfs die verhoudings *noodwendige* oorwegings is?

Nadat ek met hierdie dis gereflekteer het oor 'n gesprek en Martin Seligman se konsep van “flourish” die viering van die Eucharistie gevier het, en in die vorige gange myself geposisioneer het in terme van ontologiese, epistemologiese en teleologiese oorwegings, het dit tyd geraak om 'n laaste koppie koffie te drink en reflekteer oor die navorsingsmaaltyd wat ek probeer voorberei het.

## Hoofstuk 10

# Oordenkinge oor 'n koppie koffie

### 10.1 Om in die spieël te kyk

Aan die einde van hierdie studie het dit tyd geword om 'n koppie goeie koffie te drink en te reflekteer oor die maal en dalk te begin dink aan die volgende saam-eet geleentheid.

Om so na te dink is 'n gevaarlike proposisie as mens in ag neem wat Praktiese Teoloog Eric Stoddart (2014:15-16) skryf:

The researcher who is properly self-reflective understands who she is in the light of how she believes she ought to be. In other words, reflexivity is not merely a research methodology, but a way of being that, significantly, is shaped by someone's faith... This means that even 'just' describing a practice requires appreciating what you believe you ought to be as a *good person (not simply a proficient researcher)*. (my klem)

Binne die posisie wat ek in hierdie navorsing aangeneem het, is refleksie oor die navorsing en refleksie oor myself as 'n persoon nie so maklik van mekaar te skei nie. Die uitdaging met hierdie posisie is egter dat hierdie refleksie oor jouself moet wees soos om jouself in 'n aantrekkamer met verskillende spieëls te sien, met immer-herhalende beelde van jouself. Stoddart bely: "I accept that reflexivity could become a black hole, with its immense gravitational pull of self-analysis...", maar dis ook waar dat "...from which actual practical theological can never escape" (2014:16) (my klem).

In hierdie sin neem refleksie oor jouself en die navorsing wat onderneem is ook die risiko om soos die refleksie oor die aard van navorsing en die realiteit om te verval in oneindige regressie – maar soos Stoddart tereg opmerk, ons kan nie van hierdie refleksie as praktiese teoloë ontsnap nie.

## 10.2 Goed genoeg?

Wanneer is die taak van beskrywing en daarmee saam die Praktiese Teologie verby, vra Stoddart. In 'n sekere sin is dit nooit verby nie, antwoord hy sy eie vraag, maar voeg hy by “...it has to be stopped when it's good enough.”

Ook hierdie projek moet nou stop, enersyds omdat die projek *moet* stop omdat ek al veels te lank daarmee besig is, en andersyds ook omdat ek min of meer soveel woorde geskryf het soos ek gedink ek sou wou – maar die vraag van Stoddart bly – is hierdie navorsing “goed genoeg”?

### 10.2.1 Gebreke en gapings in die navorsing

Oor die gebreke kan ek baie sê.

Eerstens wonder ek oor die sterk metateoretiese strekking van die studie. Het ek in die slagat verval waarin Kristjánsson (2013) tong in die kies vir filosowe aan die woord stel “Anything you van do, we can do meta”. Vir navorsers vir wie hierdie metateoretiese vra nie veel sin maak nie, kon hierdie maaltyd dalk nie versadig en bevredig het nie, maar 'n goeie dosis sooi-brand voorsien het!

Ek wonder oor die besluit wat ek geneem het, oor die rigting waarin die navorsing ontwikkel het, naamlik om hoofsaaklik met literatuur in gesprek te tree en nie studente, vriende, lidmate en kollegas deel van die formele navorsingsgesprek deel te maak nie. Dit hou verband met my vorige punt: die metagesprekke het die gesprek met mense na die rand geskuif, of ten minste na die agtergrond geskuif. Die feit dat dit op die agtergrond is, beteken nie dat dit



nie daar was nie. Hier was dit eerder die geval dat die konkrete handeling op die agtergrond was en die agtergrond en konteks wat hierdie handeling veronderstel en skep op die voorgrond was.

Milbank antwoord onder andere dat hy in sy teologiese benadering nou by MacIntyre aansluit, en dat daar vir beide hom (Milbank) en MacIntyre 'n kreatiewe spanning tussen die metafisiese en die narratiewe bestaan. Ek transkribeer sy antwoord breedvoerig hier omdat hierdie antwoord soveel aspekte van my eie navorsingsprojek aanraak en met my eie intuïtiewe oortuigings rondom die Teologie en teologisering resoneer.

If you think about Macintyre we are both concerned with genealogies ... Macintyre is massively concerned with genealogy. And even though our approaches are different we both believe at once in ontology and in narrative and events, and we realize there is a tension between them. In other words we're not process theologians. We think there is a metaphysical context. But we also know that you can't do the final metaphysics, and that events cause you to revise your metaphysics, if you like – that you have to do it again. An event is not just contained in a kind of ontological box – it can disclose new things, if you like. And so in my thought I try to live out that tension and you can either think of that in terms of the narrative of history or in terms of a personal narrative, this is *why the story of your life and reflecting on your life is part of your theology* (my klem). It was for Augustine, it was for Stanley. Although I would like to explore the difference between Augustine's, shall we say, in some ways more confessional tale and Stanley's sort of very much exteriorist kind of narrative which he talked about. I think if I were to write an autobiography it would probably be much more confessional, which is why I'm never going to write one. That's a promise... [Lag] I think that an adequate theology has to be on all those levels: of personal history, the history of the

church, the history of the whole world, the metaphysical – the cosmic context. And no one man can do it or one woman... (my klem)

Ek vind hierdie antwoord van Milbank fassinerend en belangrik op 'n hele aantal vlakke met betrekking tot my studie.

- Vir my is sy oortuiging dat mens aan die een kant nie sonder metafisika kan nie, maar aan die ander kant ook na aanleiding van gebeurtenisse jy ook jou metafisika kan hersien, presies in ooreenstemming met die Postfundamentele paradigma waar diep oortuigings in gesprek met die wetenskappe en gebeurtenisse hersien kan word. Daarom was dit vir my uiters belangrik om myself ontologies te posisioneer, maar toe te laat dat die narratiewe aard van die navorsing ook my ontologie bepaal en konstrueer het.

Dit is egter ook waar dat die narratief nie sonder die metafisika kan nie. Aaron Riches (2012) skryf in 'n artikel dat Hauerwas hom gehelp het om te besef dat: "Narrative and metaphysics... are internally constituted". Riches haal vir Hauerwas aan: "If we existed by necessity, we would not need a story" (Hauerwas 2010:157). Vir Hauerwas is die klem op narratief *juis* 'n metafisiese uitspraak. Hauerwas (2010) beklemtoon in sy boek *Hanna's child* (2010:loc. 2235) dat stories belangrik is, maar die feit dat ons lewens kan – en uiteindelik *moet* – vertel word, is vir hom 'n bevestiging van die kontingente karakter van alles wat is. Hierdie "alles wat is" is vir hom 'n metafisiese uitdrukking wat vir hom suggereer dat dit nie moontlik is om aansprake oor die beste manier vir ons om te leef en 'n verstaan van hoe dinge is, van mekaar te skei nie. Dit is nie Hauerwas se formulering nie, maar hierdie lees van Hauerwas is vir my weereens 'n bevestiging dat die Praktiese Teologie (narratief, en "how best to live our lives") en die metafisika ("all that is", "the way things are") nie van

mekaar geskei kan word nie, maar mekaar juis veronderstel. Hauerwas glo egter dat dit nie nodig is om jou metafisika reg te kry voor mens Teologie kan bedryf nie. Hy benader sy metafisika op 'n indirekte manier (2010:loc. 2240). Vir hom is metafisika nie 'n doel op sigself nie. Anders as Hauerwas en nader aan Milbank, het ek die vraag na 'n metafisika op 'n meer direkte manier probeer benader.

- Selfs vir iemand wat 'n baie sterk metafisiese oortuiging dra en propageer, sien Milbank 'n positiewe rol nie net vir die narratief van geskiedenis nie, (vandaar die “verhaal” wat die RO vertel in kursief vroeër in die hoofstuk maar ook vir die persoonlike narratief en die refleksie daarop. Vandaar ook die outo-etnografiese benadering wat hier gevolg is.)
- Dit is vir my baie insiggewend dat Milbank dit het dat persoonlike geskiedenis en die geskiedenis van die kerk baie nodig is vir 'n genoegsame Teologie, maar dat hy self nie wil meedoen daaraan om 'n meer persoonlike verhaal te vertel in sy teologisering nie (soos Hauerwas gedoen het met *Hannah's child*, of byvoorbeeld in ons eie konteks met *Om te mag twyfel* (Müller 2011b) en *Geloof anderkant Sondag* (Muüller 2014) nie).

### 10.2.2 Was hierdie navorsing Praktiese Teologie?

'n Knaende twyfelvraag wat gedurende die navorsing by my gespook het was: “Is ek besig met *Praktiese Teologie*?” Buiten vir die feit dat ek probeer reflekteer het oor die aard en rol van die Praktiese Teologie en selfs met my ongemak oor die rigiede onderskeide wat in die teologiese ensiklopedie gemaak word– dink ek tog dat die dimensies van hierdie navorsing wel binne die dissipline van Praktiese Teologie sou tuis voel.

In Cahalan & Mikoski (2014) se inleiding oor die Praktiese Teologie lys hulle 'n paar definiërende kenmerke van die Praktiese Teologie, en toe ek dit teen die einde van my studie lees het ek tog geoordeel dat my navorsing binne die

dissipline van die Praktiese Teologie val, en kon ek myself en my navorsing tot 'n meerdere of mindere mate aan hierdie aspekte erken. Dimensies soos die feit dat Praktiese Teologie aandag skenk aan die kompleksiteit van die teorie-praktyk konstrueer, en praktyk- en optrede-georiënteerd is: georiënteer tot die multidimensionele dinamiek van die sosiale konteks en beliggaming. Die Praktiese Teologie holisties, interdissiplinêr, selfreflektief en selfgeïdentifiseer, oop, aanpasbaar en poreus, teologies genormeer, hermeneuties, krities konstruktief en intervensieïsties, teleologies en eskatologies is.

Op die ou end keer ek weer terug na waar ek met my refleksies begin het rondom die dissipline van die Praktiese Teologie, en myself as 'n Praktiese Teoloog met die woorde van Calahan en Mikoski in 'n onderhoud met Bakker (2014) oor hul boek (Calahan & Mikoski 2014): "Practical theologians employ different ways of combining these core elements into approaches to the field, which is why we resist defining practical theology and *rely on scholars' self-identification as practical theologians*" (my klem). Ek identifiseer myself as 'n Praktiese Teoloog en bied ook hierdie navorsing aan as Praktiese Teologie aan die Praktiese Teologie-gemeenskap en ook wyer.

Miskien is die feit dat daar geworstel word met die aard van die Praktiese Teologie en die grense van die dissipline een van dié kenmerke van die dissipline!

### 10.2.3 Was ek 'n goeie gasheer?

Was dit 'n wyse keuse om te bly vashou aan twee uiteenlopende teologiese ingesteldhede? Was dit wys om by wyse van spreke vir Wentzel van Huyssteen en Julian Müller en John Milbank (en Graham Ward, Catherine Pickstock, James Smith ensovoorts) na die partytjie te nooi? Aan die een kant sou ek so graag wou hê dat die navorsingsete 'n gesprek tussen hierdie twee groepe moet fasiliteer, maar dit sou ook ongeskik wees – want daar is ook ander gaste, en ander vrae wat hanteer moet word. Dit was nie in die eerste plek my bedoeling om 'n gesprek tussen die Postfundamentele Praktiese Teologie en die Radikale

Ortodoksie as sodanig te fasiliteer nie, maar om hulle te nooi om lig te werp op my eie soeke na die volheid van die lewe. Milbank en Van Huyssteen het albei 'n invloed op my lewe gehad, en dit is in my aard om te wil hê dat my “vriende” ook vriende van mekaar moet wees.

As ek nou daaraan dink, sou dit wonderlik wees as ek 'n werklike gesprek tussen die denkers binne die RO en die denkers onder die Postfundamentele teoloë sou kon fasiliteer. Dit is dalk nie 'n slegte idee vir 'n konferensie nie? Ek het ook net baie vlugtig vir Milbank en Van Huyssteen ontmoet - maar nog geen deurdringende gesprek met hulle persoonlik gehad nie. Ek kon ook by 'n konferensie wyn deel saam met Graham Ward, wat homself beskryf as die “soft underbelly” van die Radikale Ortodoksie - ook dit het 'n blywende indruk op my gemaak.

Loubser (2015:4) stel voor dat om goeie Transdissiplinêre navorsers te word, mens nie net met die literatuur van die wetenskaplikes moet interaksie hê nie, maar dat dit belangrik is om ook die persoon wat die draer en skepper van die kennis is te leer ken:

Transdisciplinary research, therefore, includes getting to know another self. Transdisciplinary theologians have to understand disciplinary contexts and histories, but they need to go further. They have to understand the worlds of the selfs that generated the knowledge. To focus on theories and arguments reduces knowledge because it does not acknowledge the person who develops the theory and makes the argument. Knowledge includes a knower.

Dit is onder andere om hierdie rede dat onderhoude met die teoloë wat 'n groot rol het in hierdie navorsing gespeel het (wat beskikbaar is op YouTube en ander forums) so 'n groot impak op my gemaak het, en dat dit ook op 'n beperkte wyse in hierdie navorsing gereflekteer word. Om te hoor hoe die navorsers lag en skertsend menslik oor hul Teologie reflekteer, was vir my - al is dit op 'n virtuele wyse - 'n manier om met die *kenner* van die kennis kennis te maak.

Ek het hierdie navorsing in my moedertaal, Afrikaans, opgeskryf. Sou dit nie meer gasvry gewees het om dit in Engels te skryf nie? Dit sou dit moontlik maak vir meer mense om deel te neem aan die gesprek en my bediening (die navorsingskonteks) vind ook hoofsaaklik in Engels plaas. Ek moet erken dat dit nie 'n baie bewustelike besluit was van die begin af nie. Ek sou dalk kon spekuleer dat dit te doen gehad het met 'n sekere weerstand teen die hegemonie wat Engels op die akademiese wêreld het, en die gevoel dat daardie dominansie bevraagteken moet word (Trahar 2013:xiii), maar ek weet nie of dit 'n baie bewustelike besluit sou wees nie. Waarskynlik het dit ook te make met die feit dat ek tog ook *my* verhaal wou vertel en dat Afrikaans die naaste aan my is.

Een van die ernstige sake wat ek oor moet reflekteer is die lys van gaste wie na hierdie navorsingsmaaltyd genooi is. Ek moet erken dat ek 'n lys "elite" gaste genooi het – dit was mense wat akademiese navorsers in verskillende kontekste was – en nie in die formele navorsingsproses die stemme van "leke" in die gesprek ingenooi het nie. Die aard van die gesprek rondom die tafel is beslis 'n "binne"-gesprek, en selfs as mense na die gesprek sou luister, sou dit nie noodwendig 'n impak op hulle maak nie. In daardie sin was dit 'n selfsugtige maaltyd wat eintlik maar oor my vrae en soeke gegaan het. My hoop sou wees om in volgende maaltye meer gasvry te wees teenoor die gemeentes en gemeenskap waarvan ek deel is.

'n Ander beperking van die navorsing wat eintlik eers tot my deurgedring het tydens Prof Cas Wepener se professorale intreerede (5 November 2015), is dat my navorsing in 'n Afrika-konteks feitlik volledig uit 'n Westerse perspektief geskied het. Ek het gekies om oor my belewenis en soeke te reflekteer as wit Afrikaner man.

### **10.3 Bydraes wat die navorsing gelewer het**

Met die legio gebreke waarvan ek bewus is in hierdie navorsing, en ook dié waarvan ek sonder twyfel ook nie bewus is nie, glo ek dat ek met hierdie

navorsing enkele bydraes tot my gespreksgenote aan die navorsingstafel gemaak het.

### 10.3.1 Bydrae tot die Praktiese Teologie

Die een praktiese uitvloeisel van hierdie navorsing sal wees dat die Praktiese Teologie kennis sal neem van "...what some writers, with good reason, have termed the 'perennial philosophy', the legacy of Plato and Aristotle, with which Christian theology has been intertwined almost from the outset." (Milbank 2011) en ook ruimte daarvoor sal maak dat die Praktiese Teologie binne hierdie teologiese raamwerk bedryf kan word.

Aan die ander kant is dit ook nodig dat teoloë wat tuis voel binne die ingesteldheid van die Radikale Ortodoksie, ook ruimte moet maak vir konkrete verhale van worsteling en hoop in die ontdekking en beliggaming van teologiese oortuigings. Soos James Smith dit in die voorwoord van *Fieldwork in Theology* van Christian Scharen (Scharen 2015:2) stel: "... if you're going to make grandiose claims about 'the church,' isn't it fair to ask if any actual churches do what you claim? Any theology that refuses Gnosticism needs to be somehow accountable to empirical realities."

In hierdie studie maak ek ook 'n grandiose aanspraak – in die weeklikse viering van die nagmaal word die volheid van die lewe gevind. Kan ek egter die aanspraak maak dat die bediening of gemeente waarvan ek deel is en was, 'n beliggaming is van hierdie aanspraak? Ek dink my "grandiose aanspraak" moet op 'n baie meer nederige wyse gestel word. Ek dink dat ek ten minste kan sê dat daar 'n predikant binne die NG Kerk is wat hierdie aanspraak oor die Eucharistie glo en probeer beliggaam, en oor hierdie praktyk reflekteer op so 'n wyse dat dit verrykend en oortuigend mag wees.

Ek hoop dat hierdie refleksies my eie praktyk verder sal verryk en dat dit kan dien as inspirasie en motivering vir ander liturge en belanghebbendes.

### 10.3.2 Bydrae tot navorsing in die liturgie binne die NG Kerk

Ek vermoed dat binne die navorsing oor die liturgie binne die NG Kerk in Suid-Afrika dit 'n relatiewe unieke bydrae is om van “die ander kant van die tafel” te reflekteer oor 'n liturgiese praktyk. Ek het nie hierdie navorsing onderneem as 'n deelnemende, betrokke en obsververende navorser nie; ek was uniek deel van die konteks. Dit het ook natuurlik sy gebreke, omdat die aksie so naby aan my is dat ek ook nie 'n wye perspektief daarop kon gee nie. Al wat ek miskien kan doen is om die uitnodiging te rig dat hierdie navorsing al hoe meer ook in Suid-Afrika sal plaasvind, soos dit ook inderdaad in die konteks waarin ek betrokke is deur Suzanne van der Merwe onderneem is (Van der Merwe 2015), of soos dit deur Byars (2014) in die konteks van die VSA gedoen is.

Gelyk hoop ek dat hierdie navorsing navorsers binne die liturgie die vraag rondom liturgie en metafisika en die voortspruitende gesprekke ernstig sal laat opneem.

### 10.3.3 Bydrae tot studie van die volheid van die Lewe

In die loop van hierdie studie het ek bewus geword van die feit dat die onderwerp van die volheid van die lewe toenemend 'n onderwerp van navorsing en bespreking word. Ek het eers baie onlangs bewus geword dat daar 'n navorsingstema rondom die onderwerp van die volheid van die lewe by die Universiteit van Pretoria geïdentifiseer is.

Ek hoop dat hierdie studie vanuit die dissipline van die Praktiese Teologie kan bydrae tot hierdie ontwikkelende studieveld, en dat hierdie studie veral interaksie tussen liturgiese studies en meer filosofiese benaderings oor hierdie onderwerp sal stimuleer.

Die spesifieke jukstaposisie van die Positiewe Sielkunde met die spesifieke praktyk van die viering van die Eucharistie is 'n unieke bydrae tot kennis, en dit kan lei tot verdere navorsing vanuit verskillende hoeke. Sielkundiges wat binne



die raamwerk van Positiewe Sielkunde werk, kan met hul eie veronderstellings en metodologie navorsing oor hierdie praktyk doen.

'n Ander unieke bydrae tot kennis is die motivering vir die weeklikse viering van die Eucharistie vanuit 'n filosofiese interdisciplinêre hoek en nie in die eerste plek vanuit eksegetiese of liturgies-historiese oorwegings nie.

Een van die sentrale bydraes wat ek glo hierdie studie gemaak het, gaan oor die spanning tussen die soeke na die volheid van die lewe binne die immanente raamwerk maar ook op pad na – en voortvloeiend van – die transendente en die rol wat die Eucharistie speel om hierdie die volheid van die lewe as 'n transendentiaal in die lewe te integreer.

Die volheid van die lewe kan – en moet ook – vanuit ander perspektiewe benader word; 'n interaksie met mense wat in 'n perspektief van die Sielkunde gevorm is, is maar *een* so 'n perspektief.

#### **10.4 Nuwe moontlikhede vir navorsing**

In die resep wat ek hier gevolg het, en die maaltyd wat uiteindelik voorberei is, het ek noodwendig 'n legio *ander maaltye* nie voorberei nie – om net 'n enkele te noem:

- 'n Groot gaping in hierdie navorsing is dat die *politiese dimensies* van die viering van die Eucharistie nie eksplisiet ondersoek is nie. Mens sou byvoorbeeld in hierdie verband net kon verwys na Cavanaugh (1998) en 'n groot deel van die RO se program om die interval en implikasies van 'n Teologie van partisipasie, soos waarby daar in hierdie studie aangesluit is, te ondersoek.

- Daar sou ook gekyk kan word na die volheid van die lewe en 'n meer ekonomiese perspektief soos byvoorbeeld onderneem deur Cavanaugh (2008) en Long (2002).

- Dit sal in hierdie tyd ook krities wees om die volheid van die lewe van spesifiek gay mense en die rol wat die viering van die Eucharistie daarin kan speel te ondersoek. Gegewe die besluite wat die onlangse Algemene Sinode hieroor geneem het (Algemene Sinode van die NG Kerk 2015) is dit 'n dimensie wat dringende en indringende aandag moet geniet, veral in die lig gesien daarvan dat die impuls van die groot werk van Van Loggerenberg (2015:18), oor die belewenis van gay predikante, byvoorbeeld geskoei was daarop dat die NG Kerk se 2007-besluit oor homoseksualiteit nie God se wil as die "wellbeing" (Hans Kung) van mense in ag geneem het nie. Die vraag kan nou na aanleiding van die nuwe besluit gevra word: Watter rol sal die sentraliteit van die viering van die Eucharistie en wyse waarop dit in gemeentes gevier word, spesifiek bydra tot gay mense se welstand? In hierdie verband kan daar onder andere verwys word na temas wat deur Eugene F Rogers (1999:o.a 241-268) ontwikkel is, en daar kan selfs na aanleiding van die viering van die Eucharistie 'n queer metafisika ontwikkel word (Méndez-Montoya 2014). Hierdie werk is broodnodig in die konteks van die teologisering van die NG Kerk.

- Een van die belangrike vraagstukke in Suid-Afrika wat ook krities ondersoek kan word, is die rol wat die viering van die Eucharistie en versoening, en veral menswaardigheid, kan speel, gegewe die NG Kerk se geskiedenis hiermee (Cilliers 2015). Ook die gesprek rondom die belydenis van Belhar kan vanuit 'n Eucharistiese perspektief verryk word, soos byvoorbeeld deur Billings (2011).

Daar is nog soveel maaltye om met mekaar te deel rondom die navorsing van die volheid van die lewe en die Eucharistie – dit is my hoop dat hierdie studie sal versadig op 'n manier, maar ook 'n honger sal aanwakker vir verdere navorsing.

## 10.5 My eie posisie as “Unzeitgemäss.”

In hoofstuk 7 het ek gereflekteer oor die middele wat verslawing beskikbaar stel, en my eie belewenis in die gemeente waarvan ek deel vorm is dat ek (nog!) nie as ’n verslaafde bestempel is nie, maar dat my passie vir die weeklikse viering van die nagmaal as ietwat verregeande beleef word, en dat die aandrang daarop ietwat irrasioneel is.

Die oortuiging en praktyk wat ek graag jukstaponeer met die volheid van die lewe word beskryf as dit nie genoegsame impak het nie. Ek sou dit wou vertaal in die terme wat ons tot dusvêr gebruik het, dat die konsep van die volheid van die lewe en die beliggaming daarvan *in dispuut* geplaas word. Die feit dat hierdie verhaal nie gedeel word nie, laat my op ’n manier die volheid van die lewe minder beleef en beleef ek ’n stremming om mense uit te nooi om juis saam in hierdie praktyk die volheid van die lewe te deel.

Weereens moet ek beklemtoon dat hierdie hele pelgrimstog gebore is uit my eie soeke na die volheid van die lewe. Kan dit wees dat die oortuigings wat ek oor die volheid van die lewe huldig my só uit pas gebring het met die oortuigings van die primêre gemeenskappe waarvan ek deel is, dat die belewenis van die volheid van die lewe en die gemeenskap waarvan ek deel is, nie gedien word nie?

In baie opsigte beleef ek in myself ’n sentrale spanning wat deur Shakespeare (2007:loc. 1150) in die RO aangedui word. Ek, soos die RO, is heeltemal tuis binne die narratiewe Teologie. Verhale is nodig, omdat dit aan ons betekenis gee. Soos Shakespeare dit stel: “In stories, we can do justice to the nature of human life, to time, relationships and to the growth of character and virtues.” Vir my is die viering van die Eucharistie aan die hart van die werklikheid. Die verhaal wat hierdie metafisiese uitspraak onderlê, kan, en word, in dispuut geplaas. In die konteks waarin ek my bevind beleef ek nie noodwendig dat die verhaal as

sodanig in dispuut geplaas word nie, maar vanuit ander oorwegings word hierdie soeke en hunkering wat ek het nie gedeel nie, en is daar nie energie nie, of is daar weerstand om 'n liturgiese- of selfs kerkhervorming (Burger 2003) in te stel.

Dit was vir my belangrik om ten minste as 'n vertrekpunt hierdie ontologiese notas neer te stip, omdat dit my oortuiging is dat die epistemologiese posisie nie geskei kan word van die metafisiese nie. Inteendeel, Pickstock (2013:205) stel dit duidelik: “... *to live is to philosophize*” (my klem). Om te lewe is om 'n ontologie te konstrueer – en hierdie ontologie, sê Pickstock, moet aanhoudend hersien word deur die gebeure en ontmoetings van die lewe, en moet daarom altyd as voorlopig beskou word, bevraagteken en geproblematiseer word. Die rede daarvoor is om te lewe – en sy verwys na lewe ook vanuit die sin van oorlewing, beskerming, asook genieting – ons dinge moet erken vir presies wat dit *is*. Ons moet weet wat natuurlik of kunsmatig is, wat intensioneel of agterlosig, wat voorspelbaar of onvoorspelbaar is, ensovoorts.

Dit is juis hierdie twee dimensies van die lewe wat Pickstock uitstip wat my in hierdie navorsing byna skisofrenies tussen meer sistematiese filosofiese refleksie en persoonlike narratief laat wissel. Hierdie twee benaderings tot die Teologie is vir my nie wedersyds uitsluitend nie.

Weereens is die onderhoud tussen Bretherton, Hauerwas, en Milbank (Bretherton et al. n.d.) vir my verhelderend oor my eie belewenis op hierdie punt. Op 'n vraag wat Bretherton aan Hauerwas vra oor die verskil in sy en Milbank se benaderings, antwoord Hauerwas:

Well, John wants to win, I want to survive... I mean I use broad historical analyses... to help me give a diagnosis of the world in which I now have to negotiate being a Christian, but I don't want to take it over... *John wants to take it over.*

John Milbank antwoord:

I definitely want to win, no question, that's absolutely right, there's nothing wrong with winning... Just because Christianity is about peace and charity and humility and so on doesn't mean we don't want to win, because precisely because we want those virtues to win – we want them to prevail and to transform the world, that's just the program of salvation as far as I'm concerned...

Aan die een kant het ek hierdie navorsing onderneem net om te oorleef. Ek het gepoog om 'n diagnose te gee van die wêreld waarin ek leef en probeer betekenis vind. Ek probeer onderhandel wat dit beteken om 'n predikant in die NG Kerk te wees met sekere oortuigings en wat sterk voel oor 'n spesifieke praktyk.

Aan die ander kant is dit is dit ook waar van my dat ek dinge “wil oorneem” as't ware. Die narratief oor 'n sakramentele werklikheid, oor die sentraliteit van die Eucharistie, en hoe dit die integrasie van die syn, bewussyn, en geluk bemiddel, vind ek oortuigend, maar dit is nie vir my genoeg om in 'n “alternatiewe diens” hierdie ware uit te leef nie. Inteendeel, ek is dit eens met Tyson (2014:loc. 281) wat aanvoer: “...if the metaphysical implications of Christian theology are not deeply embedded in the corporate practice of the Christian life, then, I argue, the church is profoundly theologically ill, with dire practical consequences.”

Ek wil graag hê dat die gemeente waarvan ek deel is, en die NG Kerk in die geheel, die Eucharistie tot die wese van die erediens moet herstel. Ek glo dat hierdie herstel ook nodig is vir ons wêreld – wat ter sprake is, is die “program van Redding”. Ook ek wil “wen”, juis omdat ek glo dat hierdie diep praktyke en die ontologie wat dit veronderstel tot genesing sal wees.

Om so 'n sterk liturgiese oortuiging te hê is volgens Barnard & Post geen probleem nie, maar, voer hulle aan "...dat het eigen vertrekpunt als sentraal, en selfs als normerend wordt beskouwd, achten wij *unzeitgemäss*." (2008:8)

Dit is die spanning waarbinne ek my bevind. Op 'n paradoksale wyse is die posisie wat ek inneem, een wat "van die verkeerde tyd" is, en my versugting na 'n sentrale liturgiese rite, met die metafisika wat dit veronderstel en bevestig, word van die marges van die kerklike terrein gemaak. Om weer vir Tyson aan te haal: "... Christian Platonism is not seen as a live option in contemporary philosophical circles. Indeed, every flavor of Platonist metaphysics is now almost entirely *marginal* in mainstream academic circles" (2014:703).

Vir my is dit duidelik dat ek nie "gewen" het nie, en dat ek myself eintlik in 'n *Catch 22*-situasie bevind; 'n praktyk soos die integrale viering van die Eucharistie is sentraal tot die kultivering 'n sakramentele ontologiese beskouing, maar as mense nie reeds 'n sakramentele ontologie aanhang nie, maak die sentraliteit van die Eucharistie en die sakramente nie veel sin nie.

In die konteks waarbinne ek myself bevind is daar vele verhale wat die volheid van die lewe bemiddel en hierdie verhale word in dispuut geplaas. Selfs binne 'n relatief homogene tradisie en gemeenskap soos 'n gemeente binne die NG Kerk (Taylor se "Sekulêr 3") en tog word ek ge"haunt" (Taylor) deur die *gemeenskaplike* lewegewende storie.

Ek het in hierdie verhaal geskryf oor my soeke na volheid as 'n "quest" - 'n soektog na betekenis en volheid. Op 'n paradoksale en selfs aporetiese manier was dit 'n soektog na volheid wat gedeel word in 'n groter gemeenskap, en is hierdie soektog gebore uit die belewenis dat my soeke my op 'n manier vervreem van die gemeenskap waarvan ek deel is. Hierdie sterk klem op myself as persoon en met die aandrang selfs om van 'n outo-etnografiese metodologie

gebruik te maak, terwyl ek 'n metafisika van deelname en gemeenskap besing, laat my met weemoed.

Miskien moet ek erken dat ek 'n kind van my tyd is. Ek leef ook in Taylor se “era van outentiekheid”. Smith beskryf na aanleiding van Taylor hierdie era as dat dit so is dat niks meer sonder meer aksiomaties is nie. Elkeen moet nou sy eie geloof “vind”. “*I have to discover my route to wholeness and spiritual depth. The focus is on the individual and on his/her experience*” (my klem) (Taylor 2007:507).

Die beskrywing wat Taylor gee van mense op hierdie geestelike tog in die “era van outentiekheid” resoneer ook met wat ek self beleef: “...They are seeking a kind of unity and wholeness of the self, a reclaiming of the place of feeling, against the one-sided pre-eminence of reason, and a reclaiming of the body and its pleasures... The stress is on unity, integrity, holism, individuality; their language often invokes ‘harmony, balance, flow, integrations, being at one, centered’ (2007:507).

Tradisionele godsdienste mag dalk, volgens Smith, hierdie subjektivisme en individualisme bevraagteken, en probeer aandrang op 'n meer gemeenskaplike en teleologiese verstaan van die volheid van die lewe, en dit is presies die versugting wat ek het en hier probeer verwoord; ek is juis op soek na 'n gedeelde, gemeenskaplike teleologie van die volheid van die lewe.

Wat my egter geweldig help is die onderskeid wat Smith (2014a:loc. 1981) na aanleiding van Taylor (2007:516) maak tussen die *raamwerk* van hierdie soektog en die *inhoud* van die soektog. Die voorbeeld wat Smith gebruik is dat die geestelike soeker in ons sekulêre era op 'n individuele soektog kan gaan, maar dat hierdie individuele soektog byvoorbeeld kan lei tot 'n bekering na die Rooms-Katolieke Kerk, wat in kontras sou staan met die vrye individualisme van die soektog self. Ons kan egter nie hierdie soektog vryspring nie (2007:512–513). Terwyl mens dalk 'n identiteit kan groei wat die individualisme van ons tyd se

outentieke beweging in twyfel trek, kan ons nie die feit vryspring dat dit vandag 'n *opsie* is nie (Smith 2014a:loc. 1986). Met Smith se taal kry ek dan woorde om my situasie te beskryf.

Ek bevind myself binne 'n ironiese werklikheid: *Ek* kies teen die prioriteit van individuele keuse...

Daarom is die Postfundamentele benadering vir my ook betekenisvol. Nie in die eerste plek as 'n akademiese oefening nie (ter aansluiting by Root (2013:loc. 6413), maar omdat dit die aard van die praktiese lewe is wat ons deel. In die mate waaroor ons bewustelik daarvoor reflekteer en kommunikeer, stem ons dikwels in baie opsigte nie met mekaar saam oor iets konkreet en prakties soos die aard van die erediens en die plek wat die Eucharistie daarin beklee nie. Ons beliggaam verskillende oortuigings ("beliefs") wat ons tot 'n meerdere of mindere mate kan verwoord. En tog moet ons *saam* sin van die lewe maak. Ons moet saam die lewe probeer oorleef en selfs saam floreer.

Ek glo ook dat mens nie as 'n atomistiese individu na die volheid van die lewe (soos wat ek dit hier uitgestip het) kan soek nie (ook nie op die vlak van die staat nie) – hierdie volheid moet gesoek word in die "middelgrond" van die gemeenskaplike lewe – en dan veral in die lewe van die kerk.

Daarom is die soeke en die bevordering van die volheid van die lewe 'n pleidooi vir die terugkeer van die NG Kerk na 'n sakramentele en daarom ook werklike beleving, en bemiddeling van die volheid van die lewe.

### **10.6 Die volheid van die lewe en die viering van die Eucharistie en my eie groei as mens en navorser.**

In hierdie navorsingsprojek is ek aangegryp deur die refleksies van die sielkundige Vincent Deary (Deary 2014:4) oor die boek wat hy geskryf het:



I am dedicating myself to this project on transformation in the hope that it might be a transformative project. I am dedicating myself to the perception that, however unlikely, however against nature, improvement happens, people get better. I mean better at living, at being who they are, at handling life with grace, humor and courage...

And I know I want to do this for me, to take stock, midway in my life's journey, to see what wisdom I have acquired, and to use it to direct my future course, before it's too late. That's the urgency. To recap the story so far and move on more deliberately; drift less, get better. I am dedicating myself to this book."

Kan ek dieselfde (in die middel?) oor myself sê? Het hierdie navorsing bygedra daartoe dat ek 'n meer deugsame persoon en navorsers geword het? Dit is my diepste hoop – hieroor sal ek nie self kan oordeel nie, maar ek kan dalk ten minste sê dat ek bewus geraak het van die deugdelike pad na die volheid van die lewe wat lei na die Maaltyd van God, maar ook waar ek begelei word deur die Maaltyd op weg.

Ek sal graag hierdie maaltyd meer deugdelik wil vier en met ander wil deel.

## Bibliografie

- Adams, N., 2011a, 'Confessing the Faith: Reasoning in Tradition', in S. Hauwerwas & S. Wells (reds.), *The Blackwell Companion to Christian Ethics*, pp. 224–236, Wiley-Blackwell: Chichester.
- Alexander, C., 1979, *The Timeless Way of Building*, Oxford University Press: New York.
- Algemene Sinode van die Nederduitse Gereformeerde Kerk in Suid-Afrika, 2015, *Selfdegeslagverhoudings*, [ngkerk.org.za](http://ngkerk.org.za). Beskikbaar by: <http://ngkerk.org.za/wp/wp-content/uploads/2013/05/BESLUIITE-OOR-SELFDEGESLAGVERHOUDINGS-ALGEMENE-SINODE-2015.pdf> [Geraadpleeg op 13 November 2015].
- Alvesson, M. & Sköldbberg, K., 2009, *Reflexive Methodology: New Vistas for Qualitative Research* 2de Uitgawe, SAGE: Los Angeles.
- Anderson, L., 2006, 'Analytic Autoethnography', *Journal of Contemporary Ethnography* 35(4), 373–395.
- Bakker, J.K., 2014, *Practical Theology: A New Trajectory*, Part One. Collegeville Institute. Beskikbaar by: <http://collegevilleinstitute.org/bearings/practical-theology-part-one/> [Geraadpleeg 2015].
- Balthasar, H.U. von, 2004, *Love Alone is Credible*, Ignatius Press. Kindle Edition.
- Barnard, M., 2006, *Liturgie voorbij de Liturgische Beweging: over Praise and Worship, Thomasvieringen, kerkdiensten in migrantenkerken en ritualiteit op het internet*, Meinema: Zoetermeer.
- Barnard, M. & Post, P., 2008. Nogmaals: de Liturgische Beweging voorbij. JAARBOEK VOOR LITURGIE-ONDERZOEK, 24, pp.7–22.
- Barnard, M. & Wepener, C., 2012, 'Reclaiming space for learning in liturgical contexts: Cracks in the maxim of the uselessness of liturgical ritual', *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, 68(2) 1-8.
- Banard, M., Cilliers, J., Wepener, C., 2014, *Worship in the Network Culture*, Peeters Pub & Booksellers.
- Barth, K., 1964, *Prayer and Preaching*, SCM Press: Londen.
- Bas, D.B., 2004, *The Practicing Congregation*, Alban Institute.
- Bebie, J., 2007, *Resounding Truth*, Baker Academic.

- Beier, M., 2014, 'Always Look at the Bright Side of Life?: "Positive" Psychology, Psychoanalysis, and Pastoral Theology', *The Journal of Pastoral Theology* 24(2), 3.1–3.35.
- Benedictus XVI, 2007, *Sacramentum Caritatis*. Beskikbaar by:  
[http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/apost\\_exhortations/documents/hf\\_ben-xvi\\_exh\\_20070222\\_sacramentum-caritatis.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis.html)
- Berer, P.L., 1969, *A Rumor of Angels*, Doubleday: New York.
- Berry, W., 1981, *The Gift of Good Land*, North Point Press: San Fransisco.
- Billings, J.T., 2007, *Calvin, Participation, and the Gift: The Activity of Believers in Union with Christ (Changing Paradigms in Historical and Systematic Theology)*, Oxford University Press: Oxford.
- Billings, J.T., 2014, 'Catholic and Reformed', *Pro Ecclesia* 23(2), 132–146.
- Billings, J.T., 2011, *Union with Christ*, Baker Academic.
- Bloom, P., 2011, *How Pleasure Works*, Vintage Books: Londen. Kindle Edition.
- Bochner, A.P., 2012, 'On first-person narrative scholarship: Autoethnography as acts of meaning', *Narrative Inquiry* 22(1), 155–164.
- Boersma, H., 2015, 'Becoming Human in the Face of God: Gregory of Nyssa's Unending Search for the Beatific Vision', *International Journal of Systematic Theology* 17(2), 131–151.
- Boersma, H., 2011, *Heavenly Participation: The Weaving of a Sacramental Tapestry*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company: Grand Rapids. Kindle Edition.
- Borg, M.J., 2014, *Convictions*, HarperOne: New York. Kindle Edition.
- Bosman, Y., 2013, 'n Eksegetiese en sosiaal-wetenskaplike ondersoek na die konsep "lewe in oorvloed" in die Johannes-evangelie', Ongepubliseerde M-verhandeling, Departement Nuwe-Testamentiese Wetenskap, Universiteit van Pretoria.
- Braten, C.E. & Jenson, R.W., 1996, *The Catholicity of the Reformation*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company.
- Bretherton, L., Milbank, J. & Hauerwas, S., 'Stanley Hauerwas, John Milbank & Luke Bretherton in Conversation'. Beskikbaar by:  
[http://podcast.ulcc.ac.uk/accounts/kings/Social\\_Science/Milbank\\_Hauerwas\\_Bretherton.mp3](http://podcast.ulcc.ac.uk/accounts/kings/Social_Science/Milbank_Hauerwas_Bretherton.mp3).

- Browning, D., 1995, *A Fundamental Practical Theology*, Fortress Press.
- Buitendag, J., 2014, 'Panenteïsme as 'n funksionele, induktiewe konstruk in die gesprek tussen die Teologie en die (natuur)wetenskap', *Verbum et Ecclesia* 35(2), 1-11.
- Burger, C., 2003, *Nagmaalviering in die NG Kerk – tussen tradisie en vernuwing*. Deel 3 pp. 1-9.
- Burger, D.F., 2014, *The Perspectives of the Pastoral Counsellor and Pastoral Counselling in South Korea*. Pretoria. Ongepubliseerde PhD-Verhandeling.
- Burr, V., 2015, *Social Constructionism*, Routledge.
- Byars, R.P., 2014, *Come and See*, Wipf and Stock Publishers. Kindle Edition.
- Cahalan, K.A. & Mikoski, G.S., 2014, *Opening the Field of Practical Theology*, Rowman & Littlefield.
- Caldecott, S., 2012, 'Is Life a Transcendental?', *Radical Orthodoxy: Theology, Philosophy, Politics* 1(1&2), 188-200.
- Cameron, H. et al., 2010, *Talking about God in Practice*, SCM Press: Londen. Kindle Edition.
- Cavanaugh, W.T., 2008, *Being Consumed*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company. Kindle Edition.
- Cavanaugh, W.T., 2014, 'The Church in the Streets: Eucharist and Politics', *Modern Theology* 30(2), 384-402.
- Cavanaugh, W.T., 1998, *Torture and Eucharist: Theology, Politics, and the Body of Christ* 1ste Uitgawe, Wiley-Blackwell: Oxford.
- Cessario, R., Titus, C.S. & Vitz, P.C., 2013, *Philosophical Virtues and Psychological Strengths*, Sophia Institute Press. E-book Edition.
- Charry, E.T., 2011, 'Positive Theology: An Exploration in Theological Psychology and Positive Psychology', *Journal of Psychology and Theology* 30(4), 284-293.
- Chesterton, G.K., 2012, *Orthodoxy*, Courier Corporation. Kindle Edition.
- Christian Reformed Church, Reformed Church in America & Calvin Institute of Christian Worship, 2002, *Sing! a new creation Leader's Edition*, Faith Alive Christian Resources.
- Ciarrochi, J. & Kashdan, T.B., 2013, *Mindfulness, Acceptance, and Positive*

*Psychology*, New Harbinger Publications.

- Cilliers, A.P., 2004, 'Geloof in die spanningsveld van tradisie en empirie', *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif* 45(3&4), 777-787.
- Cilliers, J., 2015. 'The Role of the Eucharist in Human Dignity: A South African Story', in W. Gräb & L. Charbonnier, 2015, *Religion and Human Rights*, Walter de Gruyter GmbH & Co KG.
- Clasen, F. et al., 2010, *Handleiding vir die erediens*, Bybel-Media: Wellington.
- Coakley, S., 2013, *God, Sexuality, and the Self*, Cambridge University Press. Kindle Edition.
- Collicutt, J., 2015, *The Psychology of Christian Character Formation*, SCM Press. E-Book Edition
- Conradie, E., 2015, 'Twelve theses on the place of Christian theology in multi-disciplinary conversations', *Stellenbosch Theological Journal*. 1(1), 375-386.
- Conradie, E., *Lente Konferensie*. 2012
- Conradie, E.M., 2014, 'In die netwerk van nadenke oor die omgewing', *Verbum et Ecclesia* 35(1), 1-6.
- Csikszentmihalyi, M., 1992, *Flow: the psychology of happiness*, Rider: Londen.
- Cunningham, C., 2010, *Darwin's Pious Idea*, William B. Eerdmans Publishing Company: Grand Rapids.
- Cunningham, C., 2013. Why Study Theology with Conor Cunningham, Beskikbaar by: <https://www.youtube.com/watch?v=tuZazV6MyGM>.
- Davison, A., 2013, *Why Sacraments?*, SPCK.
- De Beer, S.F., 2014, 'Demythologising social cohesion: Towards a practical theological vision', *Verbum et Ecclesia* 35(2)1-12.
- De Bruin, D., 2006, 'Relevante en Kreatiewe prediking met behulp van die Revised Common Lectionary', M-verhandeling, Departement Praktiese Teologie, Universiteit van Pretoria.
- De Klerk, B., 2011, 'Liturgiese afleidings uit die kontinuïteit en diskontinuïteit van die pasga en die nagmaal', *Acta Theologica* 31(1) 20-38.
- Deary, V., 2014, *How we are*, Allen Lane: Londen. Kindle Edition.

- DeHart, P.J., 2012, *Aquinas and Radical Orthodoxy*, Routledge. Kindle Edition.
- Denzin, N.K., 2013, 'The Death of Data?', *Cultural Studies ↔ Critical Methodologies* 13(4), 353–356.
- Desmond, W., 2012, *The Intimate Strangeness of Being: Metaphysics after Dialectic*, The Catholic University of America Press: Washington D.C.
- Dorrien, G., 2012, *Kantian Reason and Hegelian Spirit: The Idealistic Logic of Modern Theology*, Wiley-Blackwell: Oxford.
- Dreyfus, H. & Rubin, J., 1994, 'Kierkegaard on the nihilism of the present age: The case of commitment as addiction', *Synthese* 98(1), 3–19.
- Duba, A.D., 2005, 'The ordo: the center of liturgical reform', *Liturgy* 20(2), 9–22.
- Dunnington, K., 2011, *Addiction and Virtue*, IVP Academic: Downers Grove.
- Edwards, D., 2006. Every Sparrow that Falls to the Ground. *Ecotheology*, 11(1), pp.103–123.
- Ellis, C. & Adams, T.E., 2014, 'The Purposes, Practices, and Principles of Autoethnographic Research', in P. Leavy (red.), *The Oxford Handbook of Qualitative Research*, 254-266, Oxford University Press: Oxford.
- Elster, J., 1999, *Strong Feelings*, Cambridge: MIT Press.
- Evans, R.H., 2015, *Searching for Sunday*, Thomas Nelson Inc.
- Faith Alive Christian Resources, 2004, *The Worship Sourcebook*, Faith Alive Christian Resources.
- Faith and Leadership, 2012, 'Sarah Coakley: Ministry is not easier than theology'.  
Beskikbaar by: <https://www.faithandleadership.com/multimedia/sarah-coakley-ministry-not-easier-theology> [Geraadpleeg op 6 Julie 2015].
- Foer, J.S., 2009, *Eating Animals*, Hamish Hamilton: Londen. Kindle Edition.
- Ford, D., 2007, *The Search for Meaning*, University of California Press: Berkeley.
- Frank, A.W., 2005, 'What Is Dialogical Research, and Why Should We Do It?', *Qualitative Health Research* 15(7), 964–974.
- Fredrickson, B.L., 2013, *Love 2.0*, Hudson Street Press: New York.
- Fulkerson, M.M., 2007, *Places of Redemption: Theology for a Worldly Church*, Oxford

University Press: Oxford.

- Galbreath, P., 2008, *Leading from the table*, The Alban Institute: Herndon. Kindle Edition.
- Gallup, n.d., Clifton StrengthsFinder. Beskikbaar by:  
<http://www.strengthsfinder.com/home.aspx> [Geraadpleeg op 14 Oktober 2015].
- Ganzevoort, R.R., 2009, 'Forks in the Road when Tracing the Sacred', in *Ninth Conference of the International Academy of Practical Theology*, Chicago.
- Gazevoort, R.R., Brouwer, R. & Miller-McLemore, B., 2013, *City of Desires – a Place for God?*, LIT Verlag Münster.
- Gergen, K.J., 2009, *An invitation to social construction* 2de uitgawe, SAGE: Londen.
- Gerrish, B.A., 2002, *Grace and Gratitude*, Wipf & Stock Publishers.
- Goosen, D., 2007, *Die Nihilisme*, Praag: Pretoria.
- Gregory, B.S., 2012, *The Unintended Reformation*, Harvard University Press: Cambridge, MA en Londen, Engeland. Kindle Edition.
- Grimes, R.L., 2010, *Ritual Criticism*, CreateSpace. Kindle Edition.
- Grumett, D., 2011, 'Radical Orthodoxy', *The Expository Times* 122(6), 261–270.
- Hackney, C.H., 2007, Possibilities for a Christian Positive Psychology, *Journal of Psychology and Theology*, 35(3), 211–221.
- Hamill, P., 1994, *A Drinking Life*, Little, Brown and Company: Boston.
- Hanby, M., 2013, *No God, No Science?*, Wiley-Blackwell: Chichester.
- Hankey, W.J. & Hedley, D., 2005, *Deconstructing Radical Orthodoxy*, Gower Publishing, Ltd.
- Harmon, T.P., 2009, 'The Sacramental Consummation of the Moral Life According to St. Thomas Aquinas', *New Blackfriars* 91(1034), 465–480.
- Hart, D.B., 2004, *The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth*, William B. Eerdmans Publishing Company: Grand Rapids.
- Hart, D.B., 2013, *The Experience of God: Being, Consciousness, Bliss*, Yale University Press: New Haven. Kindle Edition.

- Hauerwas, S., 2010, *Hannah's Child*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Company. Kindle Edition.
- Healy, N.J., 2014, 'Eating Fire and Spirit', in F.A. Murphy (red.), *The Beauty of God's House: The Eucharist and the Blessed Trinity*, Wipf and Stock Publishers.
- Hector, K.W., 2011, *Theology without Metaphysics*, Cambridge University Press.
- Heldke, L.M., 1992, 'Foodmaking as a Thoughtful Practice', in D.W. Curtin & L.M. Heldke (reds.), *Cooking, Eating, Thinking*, Indiana University Press.
- Helmer, C., 2003, 'Review of Truth in Aquinas', *International Journal of Systematic Theology* 5, 93–95.
- Hermans, C., 2014, 'From Practical Theology to Practice-oriented Theology', *International Journal of Practical Theology* 18(1), 113–126.
- Horan, D.P., 2014, *Postmodernity and Univocity*, Augsburg Fortress Publishers. Kindle Edition.
- Hunsinger, G., 2008, *The Eucharist and Ecumenism*, Cambridge University Press.
- Isaacowitz, D.M., Vaillant, G.E. & Seligman, M.E.P., 2003, 'Strengths and satisfaction across the adult lifespan', *The International Journal of Aging and Human Development* 57(2), 181–201.
- Johnson, M., 2012, *The Meaning of the Body*, University of Chicago Press.
- Jordan, M.D., 1980, 'Words and Word', A.D Fitzgerald O S A (red.), *Augustinian Studies* 11, 177–196.
- Kagan, J., 2009, *The Three Cultures*, Cambridge University Press.
- Kaufman, S.B., 2015, 'Which Character Strengths Are Most Predictive of Well-Being?', *Scientific American Blog*. Beskikbaar by:  
<http://blogs.scientificamerican.com/beautiful-minds/which-character-strengths-are-most-predictive-of-well-being/> [Geraadpleeg op 8 Oktober 2015].
- Kearney, R., 1998. *Poetics of imagining*, Edinburgh : Edinburgh University Press.
- Kearney, R., 2001, *The God Who May Be*, Indiana University Press.
- Kelder, J.-A., Marshall, P. & Perry, A., 2005, 'Social Constructionism with a Twist of Pragmatism: A Suitable Cocktail for Information Systems Research', in *The Australasian Conference on Information Systems*, Sydney.



- Kelsey, D.H., 2008, 'On human flourishing: A theocentric perspective' (Ongepubliseer), referaat gelewer as deel van 'n konsultasie binne die "God and human flourishing"-projek van Yale Universiteit se Sentrum vir Geloof en Godsdienst. Beskikbaar by <http://www.yale.edu/faith/ghf/ghf/htm>.
- Kennedy, P., n.d., 'On Radical Orthodoxy', CBC Radio One. Beskikbaar by: <http://theologyphilosophycentre.co.uk/2007/06/14/on-radical-orthodoxy/>
- Kincheloe, J.L., McLaren, P. & Steinberg, S.R., 2011, 'Critical Pedagogy and Qualitative Research', in N. K. Denzin, Norman, & Y. S. Lincoln (reds.), *The SAGE Handbook of Qualitative Research: Moving to the Bricolage*, pp. 163–177, SAGE: Los Angeles.
- Klein, J.T., 1996, *Crossing Boundaries*, University of Virginia Press.
- Koestler, A., 1964, *The Act of Creation*, Hutchinsinon & Co: Londen.
- Krishnan, A., 2009, 'What are academic disciplines?', in University of Southampton National Centre for Research Methods. Beskikbaar by [http://eprints.ncrm.ac.uk/783/1/what\\_are\\_academic\\_disciplines.pdf](http://eprints.ncrm.ac.uk/783/1/what_are_academic_disciplines.pdf)
- Kristjánsson, K., 2013, *Virtues and Vices in Positive Psychology*, Cambridge University Press.
- Kronman, A.T., 2007, *Education's End*, Yale University Press: New Haven. Kindle Edition.
- Kruger, J.P., 2013, 'Sakramentele kerkwees herontdek', *Dutch Reformed Theological Journal/Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif* 54(1 & 2), 81–91.
- Kruidenier, C.M., 2014, *Die Stiefma – Ou mites en nuwe verhale*, Pretoria. Ongepubliseerde PhD verhandeling.
- Kruidenier, R., 2015. Trying for better circumstances (Zama Zama): Exploring ubuntu amongst marginalised women in an informal settlement. *Verbum et Ecclesia*, 36(2).
- Lamott, A., 2007, *Bird by Bird*, Anchor. Kindle Edition.
- Le Guin, U.K., 1989, *Dancing At The Edge of the Wold*, Harper & Row: New York.
- Leavy, P., 2015, *Method Meets Art* 2de Uitgawe, Guilford Press: New York.
- Leithart, P.J., 2000, *Blessed Are the Hungry*, Canon Press & Book Service.
- Lemmer, E., 2012, 'Konstruering van die akademiese *habitus*: 'n analitiese outo-etnografie van 25 jaar in die akademiese wêreld', *Litnet Akademies* 9(3), 548–

579.

Lewis, C.S., 1964, *Letters to Malcolm*, Harcourt Brace Jowanovich: New York.

Lichtman, M., 2012. *Qualitative Research in Education: A User's Guide*, Los Angeles: SAGE.

Long, D.S., 2002, *Divine Economy*, Routledge.

Long, K.B. (red.), 2012, *Feasting on the Word: Worship Companion*, Westminster John Knox Press: Louisville. Kindle Edition.

Lopez, S.J. & Snyder, C.R., 2011, *The Oxford Handbook of Positive Psychology*, Oxford University Press.

Lose, D., 2003, *Confessing Jesus Christ: preaching in a postmodern world*, W. B. Eerdmans Publishing Company: Grand Rapids.

Loubser, G., 2015, 'Becoming transdisciplinary theologians: Wentzel van Huyssteen, Paul Cilliers and Constantine Stanislavski', *HTS Teologiese Studies / Theological Studies* 71(3), 1-9.

López, A., 2014, *Gift and the Unity of Being*, Cascade Books: Eugene, Oregon. Kindle Edition.

Marais, N., 2015, 'Fully alive? On God and human flourishing', in A. Potgieter & C. Wepener (reds.), *Jong teoloë praat saam...*, Bybelkor: Wellington.

Marlowe, A., 1999, *How to Stop Time*, Basic Books: New York.

Mattison, W.C.I., 2008, *Introducing Moral Theology*, Brazos Press. Kindle Edition.

Mclaren, B., 2008, *Finding our way again*, Thomas Nelson: Nashville.

McLaren, B.D., 2014, *We Make the Road by Walking*, Hachette UK.

Meiring, J.J.S., 2014, *Theology in the Flesh*, Amsterdam. PhD verhandelings.

Méndez-Montoya, Á.F., 2014, 'Eucharistic Imagination: A Queer Body-Politics', *Modern Theology* 30(2), 326-339.

Mikoski, G.S., 2009, *Baptism and Christian Identity*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company. Kindle Edition.

Milbank, J., 2003, *Being Reconciled: Ontology and Pardon* (Routledge Radical Orthodoxy), Routledge.

- Milbank, J., 1992, 'Enclaves, or Where is the Church?', *New Blackfriars* 73(861), 341–352.
- Milbank, J., 'Stanton Lecture 1', *ABC Religion and Ethics*. Beskikbaar by: <http://www.abc.net.au/religion/articles/2011/01/28/3123584.htm> [Geraadpleeg op 15 September 2015].
- Milbank, J., 2011, 'Stanton Lecture 4: Transcendence without Participation', pp. 1–29. Beskikbaar by: [http://theologyphilosophycentre.co.uk/papers/Milbank\\_StantonLecture4.pdf](http://theologyphilosophycentre.co.uk/papers/Milbank_StantonLecture4.pdf) [Geraadpleeg op 23 September 2014].
- Milbank, J., 1990, *Theology and Social Theory*, Blackwell: Oxford.
- Milbank, J., 2006, *Theology and Social Theory* 2de Uitgawe, Blackwell Publishing: Oxford.
- Milbank, J., Pickstock, C. & Ward, G., 1999, *Radical Orthodoxy*, Routledge.
- Miller, D., 2010, *Stuff*, Polity.
- Mir, A., 2012, 'A Panentheist Reading of John Milbank', *Modern Theology* 28(3), 526–560.
- Montoya, A.F.M., 2009, *The Theology of Food: Eating and the Eucharist*, Wiley-Blackwell: Chichester. Kindle Edition.
- Moore-Keish, M.L., 2008, *Do this in Remembrance of Me*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company. Kindle Edition.
- Müller, J.C. & Müller, J.C., 1990, *Die erediens as fees* 2de uitgawe, NGKB: Pretoria.
- Müller, J.C., 1996, *Om tot verhaal te kom*, HRSC Publishers.
- Müller, J.C., 2004, 'HIV/AIDS, narrative practical theology, and postfoundationalism: The emergence of a new story', *HTS Teologiese Studies / Theological Studies* 60(1&2), 293–306.
- Müller, J.C., 2005a, 'A postfoundationalist, HIV-positive practical theology', *Practical Theology in SA* 20, 72–88.
- Müller, J.C., 2009, 'Transversal Rationality as a practical way of doing interdisciplinary work, with HIV and Aids as a case study', *Practical Theology in South Africa* 24(2), 199–228.
- Müller, J.C., 2011a, '(Outo) biografie as Teologie', *HTS Theological Studies* 67 (3), 1–5.

- Müller, J.C., 2011b, 'Postfoundational practical theology for a time of transition', *HTS Teologiese Studies / Theological Studies* 67(1).
- Müller, J.C., 2011c, *Om te mag twyfel*, Tafelberg: Kaapstad.
- Müller, J.C., 2012, 'Transversaliteit as oriëntasiepunt vir Prakties-Teologiese landskap', in D. Human & D. Veldsman (reds.), *Oor jou afdrukke*, Universiteit van Pretoria.
- Muller, J.C., 2013. Practical Theology as part of the landscape of Social Sciences and Humanities: A transversal perspective. *HTS Theological Studies*, 69(2).
- Müller, J.C., 2014, *Geloof anderkant Sondag*, Tafelberg: Kaapstad.
- Müller, J.C., Van Deventer, W. & Human, L., 2001, 'Fiction writing as metaphor for research: a narrative approach', *Practical Theology in South Africa* 16(2), 76–97.
- Nederduitse Gereformeerde Kerk van Suid-Afrika, 2012, *Die Kerkorde van die Nederduitse Gereformeerde Kerk*.
- Nehamas, A., 1998, *The Art of Living*, University of California Press.
- Niemiec, R.M. & Wedding, D., 2014, *Positive Psychology at the Movies*, 2de uitgawe, Hogrefe Verlag: Boston.
- Norris, K., 1998, *The Quotidian Mysteries*, Paulist Press.
- Nyengele, F., 2014, 'Cultivating Ubuntu: An African Postcolonial Pastoral Theological Engagement with Positive Psychology', *The Journal of Pastoral Theology* 24(2), 4.1–4.35.
- O'Donovan, O., 2013, *Self, World, and Time* Volume 1, Wm. B. Eerdmans Publishing Company. Kindle Edition.
- O'Loughlin, T., 2015, *The Eucharist*, Bloomsbury Academic: Londen. Kindle Edition.
- Oord, T.J., 2010, *Defining Love*, Brazos Press.
- O'Reilly, K.E., 2015. The Eucharist and the Politics of Love According to Thomas Aquinas. *The Heythrop Journal*, 56(3), pp.399–410.
- Osmer, R.R., 2014, 'Empirical Practical Theology', in K.A. Calahan & G.S. Mikoski (reds.), *Opening the Field of Practical Theology*, pp. 61–79, Rowman & Littlefield: Lanham.

- Osmer, R.R., 2008, *Practical Theology*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company.
- Osmer, R.R., 2005, *The Teaching Ministry of Congregations*, Westminster John Knox Press.
- Pattison, S., 2007. *The Challenge of Practical Theology*, London: Jessica Kingsley Publishers.
- Peterson, C., 2006, *A Primer in Positive Psychology*, Oxford University Press, USA.
- Peterson, C., 2013, *Pursuing the Good Life*, Oxford University Press. Kindle Edition.
- Peterson, C. & Park, N., 2011, 'Classifying and Measuring Strengths of Character', in S. J. Lopez & C. R. Snyder (reds.), *The Oxford Handbook of Positive Psychology*, Oxford University Press.
- Peterson, C. & Seligman, M.E.P., 2004, *Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification*, Oxford University Press, USA.
- Pickstock, C., 1998, *After Writing*, Blackwell: Malden.
- Pickstock, C., 2010, 'Liturgy and the Senses', in J. Milbank, S. Zizek, & C. Davis (reds.), *Paul's New Moment*, Brazos Press: Grand Rapids. Kindle Edition.
- Pickstock, C., 2013, *Repetition and Identity*, Oxford University Press: Oxford. Kindle Edition.
- Pienaar, H.E., 2014, 'An epistemology of facilitation: A Julian Müller story', *Verbum et Ecclesia* 35(2), 1-12.
- Pinches, C., 2002, *Theology and Action*, William B. Eerdmans Publishing Company: Grand Rapids.
- Plato, 1997, 'Phaedrus', in J. M. Cooper & D. S. Hutchinson (reds.), *Plato*, I Hackett Publishing Company: Indianapolis.
- Purves, A., 2001, *Pastoral Theology in the Classical Tradition*, Westminster John Knox Press.
- Radcliffe, T., 2008, *Why Go to Church?*, Continuum: Londen. Kindle Edition.
- Rashkover, R. & Pecknold, C.C. (reds.), 2006, *Liturgy, Time, and the Politics of Redemption*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company: Grand Rapids.
- Riches, A., 2012. Hannah's Child: A Life Given and therefore Lived. *Modern Theology*, 28(2), pp.327-338.

- Rogers, E.F., 1999, *Sexuality and the Christian Body*, Wiley-Blackwell.
- Root, A., 2014, *Christopraxis*, Fortress Press. Kindle Edition.
- Rowell, A., 2010, 'The Gospel Makes the Everyday Possible', *Christianity Today*.  
Beskikbaar by: <http://www.christianitytoday.com/ct/2010/septemberweb-only/46-41.0.html?start=2> [Geraadpleeg op 25 September 2014].
- Scharen, C., 2012, 'Ecclesiology "From the Body": Ethnographic Notes toward a Carnal Theology', in P. Ward (red.), *Perspectives on Ecclesiology and Ethnography*, pp. 50-70, William B. Eerdmans Publishing Company: Grand Rapids.
- Scharen, C., 2015, *Fieldwork in Theology (The Church and Postmodern Culture)*, Baker Academic. E-Book Edition.
- Scharen, C. & Vigen, A.M., 2011, *Ethnography as Christian Theology and Ethics*, Bloomsbury. E-Book Edition.
- Scheib, K., 2014, 'All shall be well: flourishing and well-being in positive psychology and feminist narrative pastoral theology', *Journal of Pastoral Theology* 24(2), 2.1-2.17.
- Schindler, D.C., 2013, 'On the universality of the university', *Communio International Catholic Review* 40, 77-98.
- Schmemmann, A., 2000, *For the life of the World*, St Vladimir's Seminary Press: Crestwood. Kindle Edition
- Schrag, C.O., 1992, *The Resources of Rationality*, Indiana University Press.
- Schwandt, T.A., 2007, *The SAGE Dictionary of Qualitative Inquiry*, SAGE Publications.
- Scruton, R., 2014, *The Soul of the World*, Princeton University Press. Kindle Edition
- Seeburger, F.F., 1993, *Addiction and Responsibility*, Crossroad: New York. Kindle Edition
- Seligman, M.E.P., 2011, *Flourish*, Simon and Schuster. Kindle Edition
- Shakespeare, S., 2007, *Radical Orthodoxy: A Critical Introduction*, SPCK: Londen.
- Sherman, J.H., 2014, *Partakers of the Divine*, Fortress Press: Minneapolis. Kindle Edition
- Smith, B., 2010, 'Dialogism, Monologism, and Boundaries: Some Possibilities for

Disability Studies and Interdisciplinary Research', *Review of Disability Studies: An International Journal* 6(3), 25-33.

- Smith, C. & Davidson, H., 2014, *The Paradox of Generosity*, Oxford University Press. Kindle Edition.
- Smith, J.K.A., 2002, *Speech and Theology: Language and the Logic of Incarnation* (Routledge Radical Orthodoxy), Routledge: London. Kindle Edition.
- Smith, J.K.A., 2004, *Introducing Radical Orthodoxy: Mapping a Post-secular Theology*, Baker Academic.
- Smith, J.K.A., 2009, *Desiring the Kingdom: Worship, Worldview, and Cultural Formation*, Baker Academic: Grand Rapids. Kindle Edition.
- Smith, J.K.A., 2013, *Imagining the Kingdom (Cultural Liturgies)*, Baker Books. Kindle Edition.
- Smith, J.K.A., 2014a, *How (Not) to Be Secular*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company. Kindle Edition.
- Smith, J.K.A., 2014b, *Who's Afraid of Relativism*, Baker Academic: Grand Rapids.
- Smith, J.K.A. & Olthuis, J. (eds.), 2005, *Radical Orthodoxy and the Reformed Tradition: Creation, Covenant, and Participation*, Baker Academic & Brazos Press: Grand Rapids.
- Southgate, C., 2008, *The Groaning of Creation: God, Evolution, and the Problem of Evil*, Westminster John Knox Press: Louisville.
- Swinton, J., 2000. *From Bedlam to Shalom*, New York: Peter Lang Pub Incorporated.
- St Pierre, E.A., 2013, 'The Appearance of Data', *Cultural Studies ↔ Critical Methodologies* 13(4), 223–227.
- Stanley, P., 2014, 'Writing the PhD Journey(s): An Autoethnography of Zine-Writing, Angst, Embodiment, and Backpacker Travels', *Journal of Contemporary Ethnography*.
- Steger, M.F., Sheline, K., Merriman, L. & Kashdan, T., 2013, 'Using the Science of Meaning to Invigorate Values-Congruent, Purpose-Driven Action', in T.B. Kashdan & J. Ciarrochi (reds.), *Mindfulness, Acceptance, and Positive Psychology*, 240-266, New Harbinger Publications.
- Stiver, D., 'Theological Method', in K. Vanhoozer, (red.), 2003, *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, pp. 170–185, University Press Cambridge:

Cambridge.

- Stoddart, E., 2014, *Advancing Practical Theology*, SCM Press: Londen.
- Strawson, G., 2009, *Selves*, Oxford University Press: Oxford.
- Sundararajan, L., 2005, 'Happiness Donut: A Confucian Critique of Positive Psychology', *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology* 25(1), 35–60.
- Swinton, J., 2012, "'Where Is Your Church?" Moving toward a Hospitable and Sanctified Ethnography', in P. Ward (red.), *Perspectives on Ecclesiology and Ethnography*, 71-94, Wm. B. Eerdmans Publishing Company.
- Taylor, C., 2007, *A Secular Age*, The Bell Knap Press of Harvard University Press: Cambridge. Kindle Edition
- Thompson, G., 2013, 'The doctrines of practical theology and the practice of doctrine: Re-imagining the relationship between practical theology and systematic theology', *Pacifica: Australasian Theological Studies* 26(1), 17–36.
- Toit, du, C.W. (red.), 2010, *Homo transcendentalis? Transcendence in science and religion*, Research Institute for Theology and Religion: Pretoria.
- Tolich, M., 2010, 'A Critique of Current Practice: Ten Foundational Guidelines for Autoethnographers', *Qualitative Health Research* 20(12), 1599–1610.
- Tóth, B., 2012, 'Life as an Analogical Concept: Earthly and Eternal', *Radical Orthodoxy: Theology, Philosophy, Politics* 1, 95–120.
- Trahar, S., 2009, 'Beyond the Story Itself: Narrative Inquiry and Autoethnography in Intercultural Research in Higher Education', *Forum Qualitative Social Research Sozialforschung* 10, 1–20.
- Trahar, S., 2013, *Contextualising Narrative Inquiry*, Routledge.
- Tyson, P., 2014, *Returning to Reality*, Cascade Books: Eugene, Oregon. Kindle Edition.
- Van Buskirk, G.P., 2012, 'Eucharist as Habitative Practice in Wesleyan Virtue Ethics', *Doxology A Journal of Worship*, 29(0), 119–66–166.
- Van der Merwe, I.J., 2015, 'Happiness—a primer for theological engagement', *Stellenbosch Theological Journal*
- Van der Ven, J.A., 1998. *Practical Theology*, Leuven: Peeters Publishers.



- Van der Merwe, S., 2015, 'Die pastorale dimensie van die nagmaal', in A. Potgieter & C. Wepener (reds.), *Jong teoloë praat saam... 'n Prakties-teologiese verkenning*, 145-162, Bybelkor: Wellington.
- Van der Westhuizen, Z., 2010, 'Transversality and interdisciplinary discussion in postfoundational practical theology - reflecting on Julian Müller's interdisciplinary guidelines', *HTS Teologiese Studies / Theological Studies* 66(2), 1-5.
- Van Huyssteen, W., 1997, *Essays in Postfoundationalist Theology*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company.
- Van Huyssteen, J.W., 1999, *The Shaping of Rationality*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company.
- Van Huyssteen, J.W., 2015, 'A response to my colleagues', *Theology Today* 72(2), 206-226.
- Van Huyssteen, J.W., 2007, 'Response to Critics', *American Journal of Theology Philosophy* 28(3), 409-432.
- Van Huyssteen, W., 2006, *Alone in the world?*, Eerdmans Publishing Company.
- Van Loggerenberg, M., 2015, 'The 2007 Dutch Reformed Church Synod Resolution: Impact on gay ministers', *HTS Teologiese Studies / Theological Studies* 71(3), 1-285.
- Van Ruler, A.A., 1970, *Waarom Zou Ik Naar de Kerk Gaan?*, G.F. Callenbach N.V.: Nijkerk.
- Vanhoozer, K.J. & Strachan, O., 2015, *The Pastor as Public Theologian*, Brazos Press. E-Book Edition
- Veldsman, D.P., 2014, 'With reasons of the heart before God. On religious experience from an evolutionary-theological perspective', *Dutch Reformed Theological Journal* 55(1).
- Viau, M., 1999, *Practical Theology*, Brill.
- Volf, M., 2011, *A Public Faith*, Brazos Press: Grand Rapids. E-Book Edition
- Wadell, P.J., 2009. *The Primacy of Love*, Wipf and Stock Publishers: Eugene
- Wainwright, G., 2014, *Faith, Hope, and Love*, Baylor University Press: Waco. Kindle Edition
- Ward, G., 2000, *Cities of God*, Routledge: New York.

- Ward, G., 2009, *The Politics of discipleship: Becoming Postmaterial Citizens*, Baker Academic: Grand Rapids.
- Ward, G., 2014a, 'Salvation: The pedagogy of affect', *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif* 55(1) 999-1013.
- Ward, G., 2014b, *Unbelievable*, I.B. Tauris: Londen. Kindle Edition
- Warlick, I., 2012, 'Post-secularity, Hegel and Friendship: An Interview with Graham Ward', *Radical Orthodoxy: Theology, Philosophy, Politics* (1), 333-348.
- Waterman, A.S., 2013, 'The humanistic psychology-positive psychology divide: Contrasts in philosophical foundations', *American Psychologist* 68(3), 124-133.
- Watkins, P.C., Van Gelder, M. & Frias, A., 2009, 'Futhering the science of Gratitude', in *The Oxford Handbook of Positive Psychology*, 436-45 Oxford University Press.
- Wepener, C., 2002, 'Nagmaalviering in die NG Kerk – tussen tradisie en vernuwing', Deel 1. *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif* 43(3), 641-651.
- Wepener, C., 2002, 'Nagmaalviering in die NG Kerk – tussen tradisie en vernuwing Deel 2', *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif* 43(3)652-660.
- Westberg, D.A., 2015, *Renewing Moral Theology*, InterVarsity Press. Kindle Edition
- White, T.J., 2015, 'Sacraments and Philosophy', in H. Boersma & L. Mathew (reds.), *The Oxford Handbook of Sacramental Theology*, Oxford University Press: Oxford.
- Williams, R., 2000, *On Christian Theology: Challenges in Contemporary Theology*, Wiley. Beskikbaar by:  
[http://books.google.co.za/books?id=8AtwsKaf3A0C&dq=intitle:On+Christian+Theology&hl=&cd=5&source=gbs\\_api](http://books.google.co.za/books?id=8AtwsKaf3A0C&dq=intitle:On+Christian+Theology&hl=&cd=5&source=gbs_api).
- Williams, R., 2006, What are we saying by singing? *The Bulletin* 18(2), 103-114.
- Williams, R., 2014, *Being Christian*, SPCK, Londen. Kindle Edition
- Winkler, G., 2003, 'Are we nice or are we real? Ethical issues emerging from collaborative narrative research', *Educational Action Research* 11(3), 389-402.
- Woodward, J. & Pattison, S. (reds), 2000, *The Blackwell reader in pastoral and practical theology*, Blackwell: New York.

Wolterstorff, N., 1998, 'The Reformed Liturgy' in D.M. McKim, *Major Themes in the Reformed Tradition*, Wipf & Stock Publishers.

Wirzba, N., 2011, *Food and Faith*, Cambridge University Press. Cambridge. Kindle Edition

Wright, J.W., 2007, *Telling God's Story*, InterVarsity Press.