

SIMBOOL EN RITUEEL AS INSTRUMENTE VIR GELOOFSVORMING

ABRAHAM ROCHELLE HANEKOM

Proefskrif
ingelewer vir die graad
Doktor in Teologie
aan die

Universiteit van Stellenbosch

PROMOTOR: DR. H.J. HENDRIKS

Stellenbosch
September 1995

VERKLARING:

Ek, die ondergetekende, verklaar hiermee dat die werk in hierdie tesis vervat, my eie oorspronklike werk is wat nog nie vantevore in die geheel of gedeeltelik by enige ander universiteit ter verkryging van 'n graad voorgelê is nie.

A.R. Hanekom

.....
A.R. HANEKOM

1 SEPTEMBER 1995

OPSOMMING

Daar het die afgelope aantal jare 'n hele aantal teorieë rakende die effektiewe oordrag van geloofsinhoude die lig gesien. Die teorieë word feitlik deurgaans gekenmerk deur 'n holistiese benadering wat beklemtoon dat meer as die kognitiewe en verbale potensiaal van die mens benut behoort te word. Hierdie studie sluit daarby aan, maar soek verder na praktiese instrumente vir geloofsvorming wat aan hierdie vereiste sal voldoen. Die sentrale hipotese van die studie is dat simbole en rituele by uitnemendheid geskik is om geloofsinhoude op 'n holistiese wyse oor te dra en so mee te werk aan 'n proses van geloofsvorming.

Daar word in die studie gewys op skuiwe wat die afgelope aantal jare binne die moderne samelewing plaasgevind het en die mens se gedrag, lewens- en wêreldbeskouing, asook kommunikasie en teorieë ten opsigte van kommunikasie daadwerklik beïnvloed het. Die kompleksiteit van die samelewing word uitgelig omdat dit sowel positiewe as negatiewe implikasies vir die funksionering van simbole en rituele het.

Tweedens word simbole en rituele gedefinieer en die funksionering daarvan beskryf. Sake soos die wisselwerking tussen simbole en rituele en die gemeenskap, die wyse waarop simbole en rituele orde en identiteit aan die gemeenskap gee, die wyse waarop simbole en rituele sonder 'n omhaal van woorde kommunikeer, die pastorale funksies wat deur simbole en rituele vervul kan word en die wyse waarop simbole en rituele algaande uit die samelewing verdwyn het, word bespreek. Aandag word ook aan die begrippe "*liminaliteit*" en "*communitas*" gegee. Daar word veral aangesluit by die werk van die antropoloog Victor Turner. Hierdie twee begrippe word as wesenlik vir die verstaan van die funksionering van rituele beskou.

Derdens word simbole en rituele deur 'n teologiese en Bybelse bril beskou. Ten aanvang word daarop gewys dat daar aan die mens die kwaliteit gegee is om as lewende simbool te funksioneer. Vervolgens word aangetoon hoe belangrik dit is om die liggaamlikheid van die mens ernstig op te neem en daarna hoedat simbole en rituele vanaf die Bybelse tye 'n sentrale rol gespeel het in die aanbiddingswêreld van gelowiges. Die besondere rol

wat kerugmatiese en kultiese handeling, asook die sakramente, in die geloofslewe van mense gespeel het en steeds speel, word bespreek.

Vierdens word die gevolgtrekking gemaak dat simbole en rituele inderdaad 'n belangrike rol kan speel in die proses van geloofsvorming. Die argument word verder op deduktiewe wyse ondersteun deur insigte van persone soos J.H. Westerhoff, P. Babin, R. Osmer, C.R. Foster, S. McLean e.a. Daar word veral gewys op die belangrikheid van 'n genuanseerde gebruik van simbole en rituele.

Ten slotte word enkele bedieningsvoorstelle en aanbevelings vir verdere navorsing gemaak wat as stimulering van die bedieningspraktyk behoort te dien.

SUMMARY

A number of theories aimed at more effective ways of religious education have seen the light in recent years. They are all characterized by a holistic approach which emphasises the fact that we should try to utilise more than just the cognitive and verbal potential of man. This study does not merely accept this view but would also like to go further and look for practical means to implement these ideas. The central hypothesis of the study is that symbols and rituals are eminently suitable instruments if one opts for a holistic approach towards religious education.

Various shifts which have recently occurred in modern society are highlighted in the study. These include a new outlook on life, new behavioural patterns, new ways of communication and new theories on communication. The complexity of our society is described because it has a major influence on the functioning of symbols and rituals.

Secondly, symbols and rituals are defined and their functioning is described. Issues like the interplay between symbol and ritual and society, the way in which order and identity are given to society by symbols and rituals, the way in which symbols and rituals communicate without the use of a multitude of words, the pastoral function that symbols and rituals can fulfil and the gradual disappearance of symbols and rituals from our society are discussed. Attention is also paid to the concepts "*liminality*" and "*communitas*", as described by the anthropologist Victor Turner. These two concepts are central to the understanding of the way in which rituals function.

Thirdly, symbols and rituals are viewed from a Biblical and theological angle. The study shows that man was created as a symbol, but also underlines the importance of seeing man's body and soul as a unity. This has special implications for the manner in which we ritualize. It is also pointed out that symbols and rituals have played a major role in worship since the earliest times. The important role which kerugmatic and cultic acts, as well as the sacraments have played and can still play in the life of a believer is also described.

Fourthly, the study concludes that symbols and rituals can indeed play a vital role in the process of religious education and the deepening and expansion of faith. The argument is supported in a deductive manner by the insights of people like J.H. Westerhoff, P. Babin, C.R. Foster, S. McLean and others. It is stressed that symbols and rituals should be used in a nuanced manner.

Finally a number of proposals are made as to how these principles could be implemented in practice, together with some suggestions for further study. We believe that this should stimulate both the utilisation of symbols and rituals and further discussion and research in this regard.

Opgedra aan my pa, Christof. Dit is by jou wat
ek die eerste keer van Victor Turner geleer
het...

BEDANKINGS

Graag doen ek die volgende bedankings, omdat die voltooiing van hierdie studie sonder hierdie persone net nie moontlik sou gewees het nie:

* Die grootste dank gaan aan ons Hemelse Vader. Sy genade was werklik onuitspreeklik groot.

* Dank aan my familie vir hulle begrip en ondersteuning. Dankie vir die baie ure wat ek by julle kon leen.

* Dank aan my promotor dr. H.J. Hendriks vir sy geduld en *positiewe* ondersteuning.

* 'n Spesiale woord van dank moet gaan aan Ninon Steyn, Jean de Villiers, Ida Swart en my vrou, Mariette, vir hulle hulp met die tegniese en taalkundige versorging van die tesis.

* 'n Laaste woord van dank moet ook gaan aan my oud-kollega, Coenie Burger, vir sy ondersteuning en vir die baie boeke wat ek by hom kon leen.

INHOUD

VOORWOORD

1. INLEIDING EN NAVORSINGSONTWERP

| | | |
|-----|---|----|
| 1.1 | INLEIDING: NAVORSINGSPROBLEEM | 4 |
| 1.2 | UITGANGSPUNTE | 12 |
| 1.3 | DOELSTELLINGS EN AFBAKENING VAN STUDIE | 13 |
| 1.4 | NAVORSINGSMETODIEK EN GELDIGHEID VAN DIE STUDIE | 15 |
| 1.5 | DIE VERLOOP VAN DIE STUDIE EN HOOFSTUKINDELING | 18 |

2. GELOOFVORMING EN KOMMUNIKASIE BINNE 'N MODERNE SAMELEWING

| | | |
|-----|--|----|
| 2.1 | INLEIDING | 20 |
| 2.2 | EIENSKAPPE VAN 'N MODERNE SAMELEWING | 22 |
| 2.3 | KOMMUNIKASIE BINNE 'N MODERNE SAMELEWING | 32 |
| 2.4 | SAMEVATTING | 37 |

3. DIE FUNKSIONERING VAN SIMBOLE

| | | |
|-----|---|----|
| 3.1 | INLEIDING..... | 40 |
| 3.2 | 'N DEFINIERING VAN DIE BEGRIP SIMBOOL | 42 |
| 3.3 | DIE FUNKSIONERING VAN SIMBOLE | 45 |
| 3.4 | DIE VERDWYNING VAN SIMBOLE EN RITUELE | 68 |

| | | |
|-----------|---|-----|
| 3.5 | DIE SKEP VAN NUWE SIMBOLE | 71 |
| 3.6 | SAMEVATTING | 75 |
| 4. | DIE FUNKSIONERING VAN RITUELE | |
| 4.1 | INLEIDING | 77 |
| 4.2 | 'N DEFINIËRING VAN DIE BEGRIP RITUEEL | 78 |
| 4.3 | DIE VERBAND TUSSEN RITUELE EN SIMBOLE | 82 |
| 4.4 | VERSKILLENDE SOORTE RITUELE | 83 |
| 4.5 | VERNAAMSTE KENMERKE | 88 |
| 4.6 | DIE FUNKSIONERING VAN RITUELE | 92 |
| 4.7 | DIE HERSTEL VAN RITUELE BINNE 'N MODERNE SAMELEWING | 110 |
| 4.8 | SAMEVATTING | 115 |
| 5. | SIMBOLE EN RITUELE IN TEOLOGIESE EN BYBELSE PERSPEKTIEF | |
| 5.1 | INLEIDING | 118 |
| 5.2 | DIE MENS AS SIMBOOL EN SY VERMOË OM MET SIMBOLE OM TE GAAN - 'N ANTROPOLOGIESE BENADERING | 119 |
| 5.3 | DIE ERKENNING VANDIE MENSE SE LIGGAAMLIKHEID | 122 |
| 5.4 | BYBELSE TAAKGEBRUIK | 126 |
| 5.5 | SIMBOLIESE HANDELINGE MET 'N KERUGMATIESE BETEKENIS | 129 |
| 5.6 | LITURGIESE EN / OF KULTIESE HANDELINGE AS INTEGRALE DEEL VAN AANBIDDING | 131 |

| | | |
|-----------|---|-----|
| 5.7 | DIE GEBRUIK VAN SAKRAMENTE AS SIMBOLE EN RITUELE MET DIE OOG OP GELOOFSVORMING | 141 |
| 5.8 | SAMEVATTING | 143 |
| 6. | GELOOFSVORMING DEUR MIDDEL VAN SIMBOLE EN RITUELE - GEVOLGTREKKING | |
| 6.1 | INLEIDING | 146 |
| 6.2 | GELOOFSVORMING DEUR MIDDEL VAN SIMBOLE EN RITUELE: DIE GEVOLG VAN 'N DEDUKTIEWE ARGUMENT | 147 |
| 6.3 | VERDERE INDUKTIEWE ONDERSTEUNING VIR DIE ARGUMENT . | 149 |
| 6.4 | ENKELE PROBLEEMAREAS | 171 |
| 6.5 | DIE GENUANSEERDE GEBRUIK VAN SIMBOLE EN RITUELE | 174 |
| 6.6 | SAMEVATTING | 180 |
| 7. | SLOT: ENKELE BEDIENINGSIMPLIKASIES EN VERDERE NAVORSINGSVOORSTELLE | |
| 7.1 | INLEIDING | 181 |
| 7.2 | ENKELE BEDIENINGSVOORSTELLE | 181 |
| 7.3 | VERDERE NAVORSINGSVOORSTELLE | 189 |
| 7.4 | SLOT | 190 |
| 8. | BIBLIOGRAFIE | |

VOORWOORD

'n Verhandeling oor die funksionering van simbole en rituele moet 'n oënskynlike teenstrydigheid hanteer. Simbole en rituele is mediums van kommunikasie wat ons as intuïtiewe, nie-verbale kommunikasie sou bestempel. 'n Verhandeling aan die ander kant is die rasionele, logiese en verbale beredenering van 'n bepaalde probleemstelling.

Terwyl ek met die skrywe van die verhandeling besig was, het ek dus dikwels gevoel dat ek besig was om dit waarvoor ek pleit met my eie droë logika en woorde te versmoor. Ek het soms gewens dat dit goed genoeg sou wees indien ek maar net 'n prent kon teken of selfs 'n verhaal vertel wat die punt ewe goed (en selfs beter), sou kon maak. Ten einde tog uitdrukking te gee aan hierdie behoefte deel ek graag 'n insident wat my oortuig het dat ek met hierdie studie op die regte spoor is.

Tydens my bediening by die NG Studentekerk op Stellenbosch het ons met 'n *eucharistie* begin. Dié eenvoudige nagmaal is elke Sondagoggend om 08h00 in die kerk gehou. Vir studente was dit vroeg en dié wat daar was, wóú graag daar wees. Die diens is begin met gewyde kerkmusiek wat oor die klankstelsel voorgespeel is. Die kerk is nie oorbelig nie en 'n kandelaar met kerse het op die nagmaalstafel gebrand. Die nagmaalgangers het in stilte die kerk binnekom en met die musiek as agtergrond, is ruim tyd vir meditatiewe stilte gegee. Die liturg het die diens met 'n votum en seëngroet begin. (Daar was geen afkondiging of samesang nie.) Hierna het 'n Skriflesing uit die Ou Testament en die Nuwe Testament gevolg. Die nagmaalsformulier is in verkorte vorm voorgehou en 'n gebed gedoen.

Die ritueel het 'n hoogtepunt bereik met die instelling van die brood en die wyn. Hierna het die gemeente in groepe van vier of vyf na die tafel gekom. Daar het hulle gekniel en is die brood en beker aan elkeen bedien met woorde soos: "Dit is sy (gebroke) liggaam."

"Dit is sy bloed."

"Dit is vir jou."

Hierna het 'n dankgebed, 'n paar oomblikke van stilte en die seëngroet gevolg. Die gemeente het weer in stilte die kerk verlaat terwyl daar weer gewyde musiek gespeel is. Geen preek is ooit gelewer nie.

Die aand met my afskeid van die gemeente was daar 'n hele aantal studente by die teedrinkery in die saal by die kerk. Studente het kom groet, meestal getroue kerkgangers wat ook nou by die kerkraad en KJA betrokke was. Een student het my egter opgeval. Alhoewel hy heel op sy gemak tussen die ander gelyk het, het sy voorkoms hom verraa. In daardie stadium (1993) was daar nog nie veel manlike kerkgangers met poniesterte of ooringe nie. Hy het beide gehad. Op 'n stadium het hy nader gestaan, my hand gevat en toe gesê: "Ek wil net dankie sê vir wat jy vir my gedoen het."

Ek het enersyds natuurlik gelei gevoel, maar was andersyds half verbaas omdat dit vir my gevoel het asof ek hom van geen kant af ken nie. Ek het hom vir sy opmerking bedank, maar toe gevra wat ek dan sou gedoen het. Ek kon my aan geen gesprek met hom herinner nie en het daarom aanvaar dat dit iets met my prediking te doen moes hê. Dit is toé dat hy aan my die volgende gebeure vertel het.

Hy en sy vriende het een Saterdagand 'n "deurnag-partytjie" gehou. Die Sondagoggend vroeg het hy en sy meisie in 'n nabygeleë restaurant sit en koffie drink. Die betrokke restaurant was 24 uur van die dag oop. Die meisie het toe voorgestel dat hulle weer 'n slag moes kerk toe gaan. Die naaste kerk en geleentheid was die *eucharistie* om 08h00. Volgens hom was hulle "glad nie vir die geleentheid aangetrek nie."

"Ek kon ook sien dat jy dit nie raak gesien het toe ek die brood en die wyn by die tafel gaan haal het nie en dit het my goed en gemaklik laat voel", het hy verder vertel.

Die keerpunt het egter gekom toe die brood en die wyn aan hom gegee is, met die woorde: "*Dit is vir jou...*"

Hy het opgewonde vertel van wat dié gebeure, maar ook die hele diens vir hom beteken het en hoe dit sy lewe verander het. Ek het egter dadelik beseft dat die predikant se aandeel maar baie beskeie was. Iets veel groter het gebeur.

Naas hierdie insident was ek egter ook betrokke by gesprekke met ander mense wat met entoesiasme getuig het oor die rol wat bepaalde gebeure, ervarings, mense en groepe mense in die vorming van hulle geloof gespeel het. Dit het my vermoede dat geloofsvorming 'n dinamiese proses is waarin die verbale verkondiging van die Woord op opwindende maniere deur nie-verbale maniere ondersteun kan word, verder bevestig.

Die wenslikheid van 'n ruimer gebruik van simbole en rituele as vorme van nie-verbale kommunikasie binne 'n proses van geloofsonderrig en -vorming sal in die hieropvolgende verhandeling bespreek word.

HOOFSTUK 1

INLEIDING EN NAVORSINGSONTWERP

"Words, words, words! They form the floor, the walls and the ceiling of our existence." - H.Nouwen (1990:45)

1.1 INLEIDING: NAVORSINGSPROBLEEM

1.1.1 Hoe gaan ons verseker dat ons kinders nog glo?

Terwyl daar aan die begin van die eeu met verwagting uitgesien is na die "eeu van die kerk" en die moontlikheid dat die hele wêreld teen die einde van die twintigste eeu gekersten sou wees, vertel die geskiedenis 'n ander verhaal. Jonker (1984:101) wys daarop dat ondersoeke in bykans alle Europese lande getoon het dat geloof, soos vervat in die Christelike belydenis, al minder by mense voorkom. Ook binne Amerikaanse konteks lyk die prentjie nie veel beter nie.¹ Een van die oorsake vir die probleem is deur John Westerhoff raakgesien en geartikuleer. In sy boek, *"Will our children have faith?"* (1976), praat hy onder andere oor die onvermoë van 'n moderne geslag om hulle geloof op effektiewe wyse aan hulle kinders oor te dra.

Alhoewel Aalders (1984:38) aanvoer dat ons "hoe langer hoe meer leven in een na-christelike wereld", meen ons egter dat Schwarz en Schwarz (1987:280-293) tereg opgemerk het dat 'n mens nie sonder meer kan aanvaar dat ons in 'n "nachchristlichen Zeitalter" lewe nie. Die blote feit dat ons nie meer in 'n tyd van katedrale lewe nie, beteken nie dat die Christelike era verby is nie. Ons sou graag hierdie siening en

¹ Vir 'n deeglike statistiese uiteensetting van die situasie, sien o.a. Runia 1988:7-15; Watson 1978:16; Dudley 1978:5; Hoge & Roozen 1979:22-26; Schaller 1978:15. Vir inligting oor die Suid-Afrikaanse situasie, sien Smuts 1991:15.

optimisme met hulle wou deel. Die vraag is egter, in aansluiting by Westerhoff, of die huidige geslag Christene in staat sal wees om hulle geloof op so 'n wyse aan hulle kinders oor te dra dat dit 'n geïntegreerde deel van hulle lewe uitmaak.

Dit is binne hierdie konteks waar die kerk die verantwoordelikheid het om steeds te bly soek na nuwe moontlikhede ten einde sy geloofsinhoude so effektief as moontlik te kommunikeer. Dit is die afgelope aantal jare met groot ywer gedoen. So het 'n hele aantal nuwe teorieë rakende geloofsvorming die lig gesien.

Dit val nie binne die reikwydte van hierdie studie om hierdie teorieë uitvoerig te analiseer en te evalueer nie. *Die studie wil egter by bestaande navorsing aansluit en 'n tree verder probeer gee.* Ten einde die probleemstelling helder te formuleer, is dit nodig om kortliks enkele van die belangrikste nuwere insigte ten opsigte van geloofsvorming te noem.

1.1.2 Nuwere teorieë rakende geloofsvorming

Wanneer daar oor nuwere teorieë in verband met geloofsvorming gepraat word, word dit vinnig duidelik dat daar in die literatuur² 'n verskeidenheid van terme gebruik word wat almal met die term "*religious education*" verband hou en maklik tot verwarring kan aanleiding gee. Alhoewel dit moeilik is om absolute grense tussen die terme te trek, onderskei Boys (1989:15 ev) tussen: "*Evangelism*", "*Religious Education*", "*Christian Education*" en "*Catholic Education*". Moore (1983:52), gebruik selfs die term "*Christian religious education*". Vervolgens word daar 'n kort beskrywing van die verskillende terme gegee. Dit word gedoen om daarmee reeds aan te dui watter belangrike skuiwe daar in die gedagtegang rakende geloofsvorming plaasgevind het.

"*Evangelism*" is volgens Boys (1989:15 ev) 'n sambreelterm wat sy oorsprong gehad het in die groot herlewingsbewegings van die agtiende en negentiende eeue. "Onderrig" was gerig op 'n emosionele *bekering* van die individu en het 'n sterk fundamentalistiese onderbou gehad.

² Hier dink ons veral aan literatuur binne die Amerikaanse konteks.

"**Religious education**", in sy vroeë vorm, moet gesien word as 'n uitvloeisel van 'n kombinasie tussen die liberale teologie en die "progressiwisme".³ Binne die "religious education" beweging het die klem verskuif van bekering na *groeï*. Om die bydrae wat die liberale teologie tot "religious education" gemaak het, na behore te waardeer, moet gekyk word na die vyf kenmerke wat Boys as essensiële aspekte van "religious education" identifiseer:

1. 'n Ontvanklikheid vir 'n "sekulêre" kultuur.
2. 'n Beklemtoneing van groeï, eerder as bekering.
3. Die oortuiging dat religieuse ervaring baie groter gewig dra as dogma en belydenisse.
4. Die oortuiging dat Goddelike inspirasie "binne" die mens plaasvind en dat 'n uiterlike "gesag" nie nodig is om as agent daarvoor op te tree nie.
5. 'n Gewilligheid om die beginsels van die moderne Bybelse kritiek toe te pas (1989:46-59).

"Religious education" het dus opvoedkundig en teologies radikaal van vroeëre uitgangspunte afgewyk. Kritiek op hierdie skool van denke het egter gelei tot die ontstaan van 'n nuwe stroom denke wat deur die term "*Christian education*" beskryf word.

Die "**Christian education**"-beweging het nie teruggekeer na die ervaringsgerigtheid van die herlewingsbewegings nie, maar met 'n sterk Bybelse aksent en 'n kombinasie van die neo-ortodoksie en anti-progressiwisme as agtergrond, 'n nuwe vorm van religieuse onderrig voorgestaan. Die aksent sou val op die mondelinge oordrag (teenoor emosionele ervarings) van God se openbaring (1989:60-75).

"**Catholic education**"⁴ verteenwoordig 'n stroom van denke wat wel sy oorsprong binne Rooms-Katolieke geleedere gehad het, maar veel verder strek as die Rooms-Katolisisme. Dit gaan naamlik oor 'n holistiese benadering wat die verhouding tussen geloof en

³ "Progressiwisme" beskryf 'n laat negentiende-eeuse beweging wat met sy humanitêre en demokratiese uitgangspunte gepoog het om die Amerikaanse samelewing deur "opvoeding" te herkonstrueer. Een van die bekendste eksponente van hierdie beweging was John Dewey (Sien Boys 1989:46).

⁴ Ook genoem "Catholic-catechetics" (Boys 1989:76)

samelewing onderstreep. Dit wil ook verder gaan as 'n suiwer skoolse benadering.⁵ Onderrig word *liturgies* geanker en die interafhanklikheid van sosiale wetenskappe soos sosiologie en psigologie, word beklemtoon (1989:76:102).

Al vier hierdie denkrigtings het egter in die laaste aantal jare **vernuwing** ondergaan (vgl. Boys 1989:111-142). Ten opsigte van "religious education" dink ons byvoorbeeld aan die invloed wat die denke van Paulo Freire⁶ gehad het op die werk van William B. Kennedy, Letty Russel en Thomas Groome.

Binne die "Christian education"-veld, dink ons byvoorbeeld aan die werk van C. Ellis Nelson,⁷ Craig Dykstra⁸ en J.H. Westerhoff III⁹ D. Campbell Wycoff, Mary E. Moore, Sara Little en Charles R. Foster. Dit wil voorkom asof die bekendmaking van die Woord as *proses* en die gepaardgaande dinamika¹⁰ wat dit vir die ontwikkeling van geloof inhou, al hoe belangriker word (1989:128-131).

Samevattend moet daarop gewys word dat hierdie "grense" in Boys se eie woorde nie absoluut is nie en dat oorvleueling dikwels voorkom (1989:141). Dit is egter 'n poging om tot oriëntasie te kom binne 'n verwarrende en wye veld van standpunte en teoretici. Boys (1989:193) se eie definisie van "religious education" (die term wat sy deurgans as sambreelterm gebruik om genoemde veld mee aan te dui), lui soos volg:

⁵ 'n Goeie voorbeeld hiervan kan gevind word in die Rooms-Katolieke onderwystradisie in Nederland met sy latere beklemtoning van "ervarings-" en "bevrydingskategorie" (vgl. Dingemans 1986:193).

⁶ Vir 'n bondige samevatting van Freire se werk, sien: Stott, J 1986. *I believe in Preaching*:174-176.

⁷ Sien Nelson, CE 1971. *Where Faith Begins*. en 1989. *How Faith Matures*.

⁸ Sien byvoorbeeld, Dykstra, C 1981. *Vision and Character: A Christian Educator's alternative to Kohlberg*.

⁹ Westerhoff word in volgende paragrawe meer breedvoerig bespreek.

¹⁰ Sien Stokes, K 1989. *Faith Is a Verb - Dynamics of Adult Faith Development*. Stokes bou voort op die werk van Fowler en Westerhoff en toon aan dat geloof nie staties en onveranderlik is nie, maar 'n voortgaande proses van ontwikkeling behels. Om te sê dat iemand geloof "het", is dus 'n riskante uitspraak. Die ingewikkeldheid en kompleksiteit van geloof word byvoorbeeld onderstreep deur die antwoorde wat verkry word wanneer verskillende mense uitgevra word na wat hulle onder geloof verstaan.

"Religious education is the making accessible of the traditions of the religious community and the making manifest of the intrinsic connection between tradition and transformation".

Om veilig tussen hierdie soms uiteenlopende standpunte deur te stuur, is nie altyd maklik nie. **Tog meen ons dat dit veilig is om die volgende belangrike uitgangspunte ten opsigte van geloofsvorming te aanvaar:**

* Dit wil voorkom asof die vernaamste voorstanders van nuwere denkrigtings nie skroom om gebruik te maak van die kennis wat **ander vakwetenskappe** soos psigologie, sosiologie en antropologie ons bied nie (Moran 1983; Pazmino 1988).

Fowler (1981:99-115) se gebruik van die insigte wat persone soos Piaget, Kohlberg en Erikson se ontwikkelingsteorieë bied, is hier 'n goeie voorbeeld. 'n Ewe goeie voorbeeld en een wat in hierdie studie veral aan die orde kom, is John Westerhoff se medewerking met 'n **sosiale antropoloog** soos Gwen Neville (Neville & Westerhoff 1978, 1979).

* 'n **Holistiese benadering** word gevolg, wat nie net al die sintuie nie, maar ook die kognitiewe, konatiewe en emotiewe kante van menswees wil betrek. Een van die belangrikste redes hiervoor is die feit dat geloof nooit iets is wat alleen om die aanleer van bepaalde feite gaan nie, maar gestalte moet kry in 'n bepaalde vorm van gedrag. Dit word duidelik in 'n gedeelte soos Heb 11 beskryf waar geloof telkens as rede vir 'n bepaalde handeling aangedui word (Aleshire 1988:52 ev). Daarom is dit so belangrik dat die passiewe leerproses aangevul word deur **aktiewe handeling** (Seymour & Miller 1982:90).

Ervaring moet volgens Moore (1983:47) daarom ook nie gesien word as iets wat teenoor die tradisie¹¹ staan nie. Die spanning tussen tradisie en ervaring is ten diepste 'n valse spanning omdat die korrekte verstaan en hantering van albei 'n mens juis wil help om vanuit die een punt na die ander te beweeg.

¹¹ Moore (1983:47) sien "tradisie" as die kognitiewe samevatting van 'n geloofsgemeenskap se verstaan van die verlede soos dit onder andere uitgedruk word in bepaalde dogmas en leerstellinge.

In so 'n holistiese benadering moet die liggaam ernstig geneem word en aandag gegee word aan die **sensoriese karakter** van die leerproses. 'n Omvattende leerproses is gewortel in die dinamiese interaksie tussen gehoor, sig, gevoel, smaak en reuk (Boys 1989:157).

* Geloofsvorming moet 'n **sosiale en interaktiewe ervaring** wees. Hierin moet die hele gemeenskap meedoen en beide "onderwysers" en "leerlinge" dinamiese deelnemers wees (Moore 1983: 52-54). Geloofsvorming vind dus nie net binne die klaskamersituasie plaas nie; maar ook, en veral binne die ruimer verband van die geloofsgemeenskap.¹²

D.O. Aleshire (1988:51) skryf in hierdie verband:

"Learning in the context of Christian life involves the process by which people are introduced to the Christian community - its stories, people, ways and vision of the world - and incorporated into that community, experiencing its fellowship, participating in its mission, and moved by its passion... Learning in faith is a comprehensive enterprise. Learning in faith is a community enterprise. Learning in faith is a learning in **faith**... not a pile of religious information!"

* In aansluiting hierby beskryf Babin (1991:20-21) hoe geloof vir baie eeue oorgedra is bloot deur wat hy noem die "**indompeling**" of "onderdompeling" in die Christelike kultuur. Daar was geen gaping tussen die sakrale en die profane nie en die individu se ganse lewe het as 't ware gebaai in 'n religieuse klimaat. Ten opsigte van formele geloofsoordrag stel Babin (1991:21) dit soos volg:

" What counts is belonging, forming a part of a community, being grafted onto societal structure... In this context of being 'bathed in religion,' the momentous places and moments of catechesis were not in the school but during the feasts of the church."

¹² Hierdie belangrike insig is veral ondersteun deur John Westerhoff wat geloofsvorming beskryf het as 'n proses van "**enkulturasie**" (1972:81) en "**religieuse sosialisering**" (1972:41). Volgens hierdie teorie vind geloofsoordrag baie soos kultuuroordrag plaas. 'n Persoon maak 'n ander kultuur sy eie wanneer hy in aanraking daarmee kom, binne die kultuur leef en só konstante blootstelling aan daardie kultuur het. Geloofsoordrag vind volgens Westerhoff binne 'n geloofsgemeenskap plaas wat as sosialiseringruimte dien.

* Die moderne denk- en leefwêreld waarbinne mense hulself tans bevind het hierdie situasie nie net radikaal verander nie, maar het ook 'n heel nuwe kommunikasiesisteem na vore gebring (Babin 1991:29). Dit is 'n werklikheid waarin mense gewoon geraak het aan, maar ook vra na **veel meer as blote verbale kommunikasie**. So byvoorbeeld word die oudiovisuele media, stilte en skoonheid (verskillende kunsvorme), asook sekere situasies, geografiese plekke, en gebeure wat bepaalde ervarings by mense tot gevolg het, as kragtige kommunikasiemedie gesien (Babin 1991:29-30, 110 ev).

* In aansluiting by 'n holistiese benadering vra geloofsvorming dat **regterbrein**-aktiwiteite erken sal word en aandag sal geniet (Liesch 1988:145; Boys 1989:158). Effektiewe geloofsonderrig vra dat die analitiese, kognitiewe en logiese aktiwiteite van die "linkerbrein" aangevul en gekomplementeer sal word met meer intuïtiewe, affektiewe en nie-verbale aktiwiteite van die "regterbrein".¹³

* In geloofsvorming speel **verbeelding** 'n groot rol (Fischer 1983; Song 1988). Effektiewe onderrig behels die verruiming en stimulering van hierdie uiters noodsaaklike aktiwiteit in die geloofslêwe van die individu (Boys 1989:157-158).

1.1.3 Gevolgtrekking

Na aanleiding van bogenoemde moet dit duidelik blyk dat die kerk en in die besonder gelowiges binne die gereformeerde tradisie met veral twee vrae of probleme gekonfronteer word:

Die eerste vraag het veral te make met die *beperkinge wat die geskrewe en gesproke woord het ten einde geloof effektief te kommunikeer en te vorm*.

Wanneer daar oor geloofsvorming gepraat word, moet daar in gedagte gehou word dat geloof te make het met die openbaring van God. Geloof veronderstel immers dat daar een of ander vorm van Godsopenbaring plaasgevind het. Mense wat by geloofsvorming

¹³ Vir 'n meer gedetailleerde uiteensetting van die verskille tussen linker- en regterbrein-aktiwiteite, sien Simpson 1994:166.

en -onderrig betrokke is behoort dus voortdurend te poog *om God aan ander bekend te stel*. Hiervoor word "taal" benodig wat as voertuig hierdie groter en verborge werklikheid na die mens kan bring. Die proses geskied egter meestal in 'n "aardse taal" (Berkhof 1979:68). Hierdie taal is deur mense geskep en gee in woorde uitdrukking aan aardse ervarings. Hiermee wil nie gesê word dat dit nie in staat is om die openbaring van God duidelik te maak nie. Die *beperktheid* daarvan moet egter voor oë gehou word. **Teen die agtergrond van wat reeds oor geloofsvorming gesê is, laat dit die vraag ontstaan na ruimer moontlikhede van kommunikasie.**

Binne die gereformeerde tradisie is die geskrewe Woord nog altyd hoog waardeer. Dit het dan ook duidelik tot uitdrukking gekom in die erkenning of aanvaarding van die sogenaamde "*sola Scriptura*"- beginsel (Sien Berkhof 1979:102 en Berkouwer 1975: 299-308). Dit is nie die doel van hierdie studie om hierdie uitgangspunt te bevraagteken of te debatteer nie. Die vraag is egter of die gesproke en geskrewe *woord* genoegsaam is om die ryke omvang van die *Woord* effektief oor te dra, of anders gestel, of verbale vorms van religieuse uitdrukking genoegsaam is om die rykdom en omvang van die Christelike geloof aan 'n moderne en gesekulariseerde mens oor te dra?

Dit wil voorkom asof gereformeerdes lank so gedink het.¹⁴ Dit is ook duidelik dat ander vorme van kommunikasie, soos simbole en rituele as vorme van nie-verbale kommunikasie algaande uit die gereformeerde geloofswêreld verdwyn het.¹⁵ Dit sien 'n mens onder andere geïllustreer in die wyse waarop "simboliek" in gereformeerde kringe gedefinieer is.¹⁶

¹⁴ Sien Conradie, EM 1992. *Woord en Heil: Enkele perspektiewe oor die belang van die nie-verbale in die media salutis*. 495-508.

¹⁵ Frances Trampiets (1989:158) wys daarop dat die kerk en sy verhouding tot die kunste illustreer hoedat hierdie proses homself ook in die kerk afgespeel het. Deur die eeue heen het die kerk die besondere kommunikatiewe krag wat daar in die kuns opgesluit lê, verstaan en geïmplementeer. 'n Oorsig oor van die beroemdste kunsskatte van die wêreld dui dan ook op die besondere band wat daar tussen die kerk en die kuns bestaan het. Nie net in die Christendom nie, maar ook in ander godsdienste is die kuns gebruik om die verbeelding van mense aan te gryp en 'n religieuse lewens-en-wêreldbeskouing en waardesisteem te vestig.

Die onlangse geskiedenis vertel egter 'n ander verhaal. Nie alleen het daar 'n vervreemding tussen die kuns en veral die Christelike geloof plaasgevind nie, maar het die oordrag van geloof veral sedert die uitvinding van die drukpers en die opkoms van groter geleterdheid, in toenemende mate 'n intellektuele aktiwiteit geword. Trampiets stel dit soos volg: "The imaginative affective dimension of religious belief, once nurtured and sustained by the arts, was for the most part neglected" (158).

'n Tweede vraag of probleem sluit by bogenoemde aan. Indien hierdie uitgangspunte rakende geloofsvorming aanvaar word, ontstaan *die vraag na die praktiese implementering daarvan. Watter ander voertuie of instrumente van kommunikasie bestaan daar vir die kerk?* Met behulp van watter aksies of instrumente gaan bogenoemde teorieë gestalte kry in die praktyk?

Die uitdaging is dus om 'n medium te vind wat geloofsinhoude so oordra dat dit in wese en struktuur beantwoord aan die eise wat die nuwere teorieë oor geloofsvorming stel.

1.2 UITGANGSPUNTE

Die sentrale hipotese van hierdie verhandeling is dat simbole en rituele op konkrete wyse 'n antwoord bied op die uitdagings wat deur nuwere teorieë oor geloofsvorming op die tafel geplaas is.

Verdere stellings of uitgangspunte wat ten grondslag van die studie lê, is die volgende:

* Die moderne en gesekulariseerde mens kommunikeer, leef en dink op 'n wyse wat intellektuele en rasonale verbale kommunikasie relativer as absolute en enigste vorm van kommunikasie en religieuse uitdrukking. Die moderne mens het 'n diepe versugting na ander aanvullende modi van religieuse uitdrukking en beleving.

* Ware geloofsvorming verg 'n holistiese benadering, wat die kognitiewe, konatiewe en emotiewe kante van menswees betrek.

* Simbole en rituele is wyses of modi van religieuse uitdrukking of kommunikasie wat met die minimum van woorde kommunikeer. In die proses word nie alleen die *kognitiewe*

¹⁶ Sien Hoofstuk 3.1.

vermoëns van menswees aanspreek nie, maar ook die *emotiewe* en die *intuïtiewe* kante van ons bestaan. Dit bied 'n uitstekende geleentheid om die ondergewaardeerde kante van ons kommunikatiewe vermoëns te benut.

* Simbole en rituele se basiese strukture is van so 'n aard dat dit by uitnemendheid geskik is om die diepere en meer misterieuse kante van God en geloof te kommunikeer.

* Dit volg dus logies dat simbole en rituele met vrug geïmplementeer sou kon word in die geloofsvormingsproses van die moderne mens.

* Simbole en rituele speel, alhoewel lank reeds nie meer formeel nie, steeds 'n rol binne gereformeerde kringe en by name die NGK. Aangesien besinning hieromtrent feitlik nie bestaan nie, vind die proses egter ongekontroleerd plaas en kan niemand met sekerheid sê wat ons huidige simbole en rituele kommunikeer nie. Ons kan ook nie met sekerheid sê watter impak dit op die geloofslewe van die individu het nie.

* 'n Nuwe sensitiwiteit vir die onderwerp sal nie net bogenoemde gevaar verminder nie, maar kan ook die potensiële rykdom wat daar in van ons *bestaande* simbole en rituele opgesluit lê, blootlê en ontgin.

1.3 DOELSTELLINGS EN AFBAKENING VAN STUDIE

Met bogenoemde hipoteses as uitgangspunte, sal daar met die ondersoek gepoog word om die volgende doelstellings te bereik:

* Ruim aandag sal gegee word aan 'n deeglike omskrywing van die aard en die funksionering van die begrippe "**simbool**" en "**ritueel**". Dit word gedoen ten einde *helderheid* te verkry oor twee konsepte wat as gevolg van misverstande, veral binne die gereformeerde tradisie, vir baie jare as die stiefkinders van geloofsvorming, die liturgie en die kerk in die breë, behandel is.

* Dit is nie die doel van hierdie verhandeling om verbale en nie-verbale modi van kommunikasie teenoor mekaar te stel nie. Dit is ook nie die doel om te probeer aantoon dat nie-verbale vorme van kommunikasie die plek van die verbale moet inneem nie. Daar sal egter wel gepoog word om die belangrikheid van simbole en rituele as aanvullende vorme van kommunikasie te verduidelik.

* Daar sal ook gepoog word om aan te toon hoedat simbole en rituele 'n wesenlike rol kan speel in die heropbou van geloofsgemeenskappe as dampkring waarbinne geloofsvorming kan plaasvind.

* Die uitdagings wat *geloofsvorming*, sowel as *die denk- en leefwêreld van die moderne mens* aan die kerk stel, sal *gekorreleer* word met dit wat simbole en rituele as kommunikatiewe modi bied. Ons hoop om met hierdie vergelyking aan te toon dat simbole en rituele baie spesifieke antwoorde bied op die uitdagings waarvoor die kerk te staan gekom het. Ons hoop om aan te toon dat hierdie "*misterieuse*" vorme van kommunikasie juis die gelowige sinvol kan begelei na 'n ware ontmoeting met 'n soms "*misterieuse*" God.

* Dit is nie 'n spesifieke doelwit van hierdie verhandeling om spesifieke liturgiese handeling teologies te evalueer en of te modelleer nie. Daar sal egter gepoog word om 'n **sensitiwiteit** te kweek vir die kragtige nie-verbale kommunikasie wat daar wel deur **liturgiese handeling** kan plaasvind.

* Dit word aanvaar dat **die nagmaal en die doop** van die mees sentrale simboliese en rituele handeling binne die Christelike tradisie is. Die doop en die nagmaal is egter ook nie die primêre veld van ondersoek nie. Afgesien van die feit dat hierdie twee onderwerpe 'n selfstandige studie regverdig, kan ons aanvaar dat die doop en die nagmaal steeds 'n belangrike rol, ook binne die gereformeerde tradisie speel. In 'n mindere of 'n meerdere mate funksioneer hierdie twee sakramente dus steeds. Daar wil met hierdie studie egter aangetoon word hoe dat daar 'n *verskraling* van simboliese en rituele gebruik in die algemeen, binne veral die gereformeerde tradisie plaasgevind het. Daar sal met ander woorde op die *ruimer gebruik* van simbole en rituele gekonsentreer word. Alhoewel daar noodwendig dikwels na die gebruik van die nagmaal en die doop verwys sal word, sal daar dus nie in diepte na hierdie twee sakramente gekyk word nie.

* Daar sal gepoog word om 'n teologiese onderbou aan die praktyk van simboliek en rituele in 'n proses van geloofsvorming te verleen, of te wel, 'n **basisteorie** daar te stel vir die gebruik van simbole en rituele. Dit sal onder andere vanuit 'n **antropologiese invalshoek** gedoen word.

Op geen manier wil die studie die "teologie in die antropologie oplos" nie (Durand 1982:135). Daar word graag aangesluit by Gerhard Ebeling as hy waarsku dat 'n teologie wat sy betrokkenheid by die werklikheid of die konkrete situasie verloor, gevaar loop om in 'n soort metafisika te ontaard. Om hierdie gevaar te vermy, moet die teologie hom oriënteer aan die gebeurtenis waarin God aan die woord kom en geloof gestalte kry. Dit beteken dat die *teologie gerig sal wees op die mens in die situasie* (Sien Durand 1982:135).¹⁷

Dit gaan in hierdie studie oor die soeke na effektiewe maniere van geloofsvorming en -oordrag in die praktyk. Dit raak die *mens* dus wesenlik. Vrae oor wie die moderne mens is en hoe die moderne mens leef en dink, ook *coram Deo*, sal dus nie verbygegaan kan word nie.

1.4 NAVORSINGSMETODIEK EN GELDIGHEID VAN DIE STUDIE

Daar word in die hieropvolgende studie 'n besliste keuse gemaak vir 'n *interdissiplinêre* benadering. Alhoewel die praktiese teologie 'n selfstandige teologiese dissipline is, stem ons saam met Dingemans (1986:16) wanneer hy sê:

" De praktiese teologie is per definitie situationeel bepaald.... Praktiese teologie is - naar onze opvatting - in de eerste plaats analyse van de bestaande situatie: wat gebeurt er precies?"

¹⁷ Vir 'n uiteensetting van die probleem sien *Die teologie as antropologie* in Durand 1982:131-137.

Aangesien praktiese teologie gerig is op die *praxis* van geloof en geloofsgemeenskappe (Dingemans 1986:17) het dit dus altyd 'n kontekstuele dimensie waarvan daar nie ontkom kan word nie.

Dit is in hierdie verband dat die keuse vir die medewerking met vakke soos *sosiologie*, *psigologie*, *filosofie* en in hierdie besondere geval, sosiale of kulturele *antropologie*¹⁸ van die uiterste belang is. Alhoewel daar ook oor die funksionering van rituele en simbole vanuit die filosofie en linguistiek besin sal word, sal die aksent veral op antropologiese navorsing val. Ons is van mening dat navorsing wat op hierdie terrein gedoen is, vir hierdie spesifieke studie van groot waarde kan wees, aangesien dit simbole en rituele binne 'n *sosiale* konteks bestudeer.

Wat die **navorsingsmetodiek** betref, word daar verder 'n keuse gemaak vir *kwalitatiewe* navorsing. In hierdie geval sal dit 'n literatuurstudie behels, wat aangevul sal word deur deelnemende waarneming.¹⁹

Wat **inferensiële geldigheid** betref, sal die studie grootliks die vorm van 'n *deduktiewe* argument aanneem.²⁰ Sêkondere hipoteses sal telkens ondersoek word ten einde 'n aantal premisse daar te stel. Daar word gehoop dat 'n deduktiewe afleiding met betrekking tot die rol wat simbole en rituele in geloofsvorming speel, daaruit gemaak sal kan word. In hoofstuk ses (sien hoofstukindeling), sal verdere teorieë of inligting voorgelê word om *induktiewe* steun aan die argument te verleen. Deduksie en induksie sal dus as komplementêre modi van beredenering gebruik word om inferensiële geldigheid aan die studie te verleen.²¹

¹⁸ Daar word in die antropologie 'n onderskeid gemaak tussen biologiese en kulturele antropologie. Waar biologiese of fisiese antropologie die biologiese ontwikkeling en eienskappe van die mens wil ontleed en beskryf, is kulturele (of sosiale antropologie soos wat dit ook soms genoem word), gerig op die gedragspatrone van mense soos wat dit in verskillende gemeenskappe na vore tree. Kulturele antropologie het baie onderafdelings. Sosiale antropologie word dikwels as 'n onderafdeling van kulturele antropologie beskryf. Ander onderafdelings is argeologie, etnografie, etnologie en linguistiek (Vgl. Hoebel & Frost 1976:7 ev ; asook Beals en Hoijer 1971:5 ev).

¹⁹ Vir 'n onderskeid tussen kwalitatiewe en kwantitatiewe empiriese navorsing sien Mouton & Marais 1990:157 ev.

²⁰ Vir 'n uiteensetting van die verskil tussen induktiewe en deduktiewe argumente, sien Mouton & Marais 1990:113-114.

²¹ Mouton & Marais (1990:118) gee die volgende skematiese voorstelling van hoe

Die studie behoort **waarde** van algemene belang te hê.

In die eerste plek word gehoop dat die studie kan lei tot 'n nuwe *sensitiwiteit* ten opsigte van simbole en rituele. Alhoewel hierdie nie in die eerste plek 'n liturgiese studie is nie, behoort dit liturgiese sensitiwiteit en kreatiwiteit te stimuleer.

In die tweede plek word daar gehoop dat die studie 'n goeie *basisteorie* ten opsigte van die gebruik van simbole en rituele in die proses van geloofsvorming daar sal stel.

Derdens behoort die studie tot 'n beter *verstaan* van en groter *entoesiasme* vir die gebruik van simbole en rituele te lei.

Die studie behoort na voltooiing ook as basis vir verdere ondersoek ten opsigte van die *bedieningspraktyk* van simbole en rituele te kan dien.

Ten slotte moet dit duidelik gestel word dat die skrywer vanweë sy agtergrond, opleiding en huidige bediening, die studie vanuit 'n gereformeerde en in die besonder 'n *NGK-konteks* benader. Heelwat verwysings na die NGK se bedieningspraktyk sal dus ook gemaak word. Ten spyte daarvan glo ons dat die studie waarde van algemene belang sal hê, omdat fundamentele navorsing oor die funksionering van simbole en rituele binne 'n proses van geloofsvorming gedoen sal word.

so 'n komplementêre model daar sou kon uitsien:

Teorie -> deduktiewe inferensie lei tot -> navorsingshipotese(s) -> inwin van empiriese getuienis -> bied bevestiging van hipotese -> waardeur indirekte steun aan aanvanklike teorie gebied word.

Met die uitsondering van empiriese getuienis wat deur verdere teoretiese ondersteuning (sien hoofstuk ses) vervang word, sal die hieropvolgende studie 'n bykans identiese struktuur vertoon.

1.5 DIE VERLOOP VAN DIE STUDIE EN HOOFSTUKINDELING

Die probleemstelling sal op die volgende wyse behandel word:

In die eerste plek sal daar in hoofstuk 2 gekyk word na die aard, funksionering en denkwêreld van die moderne en gesekulariseerde mens. Spesifieke aandag sal gegee word aan die nuwe maniere van *kommunikasie* wat binne die moderne wêreld bestaan. Indien aanvaar word dat geloof in die Drie-enige God, asook die implikasies van hierdie geloof, iets is wat aan wêreld oorgedra en "geleer" moet word (Matt 28:19-20), word die belang van nuwere weë van kommunikasie ook vir die Christen vanselfsprekend.

In hoofstukke drie en vier sal daar gekyk word na die aard, kenmerke en *funksionering* van simbole en rituele. Daar sal gepoog word om tot 'n beter definiëring en verstaan van simbole en rituele te kom. Soos reeds aangedui, sal daar van 'n *interdissiplinêre* benadering gebruik gemaak word. Daar sal ook aangedui word hoedat die funksionering van simbole en rituele binne 'n moderne samelewing 'n komplekse aangeleentheid geword het. Vrae na die verband tussen simbole en rituele, simbole, rituele en kognitiewe ontwikkeling, asook die skep van nuwe simbole en rituele, sal aangespreek word.

Hoofstuk vyf sal die gebruik van simbole en rituele binne teologiese en Bybelse (Ou en Nuwe Testamentiese) perspektief plaas. Eerstens sal daar teologies gekyk word na die mens se vermoë om met simbole en rituele om te gaan. Tweedens sal daar gekyk word na enkele voorbeelde van Bybelse taalgebruik en die wyse waarop simbole in Bybelse taal voorkom. Derdens sal gekyk word na simbole en rituele binne profetiese en kerugmatiese verband, asook binne sakramentele en breëre liturgiese verband.

Hoofstuk ses sal poog om tot gevolgtrekkings rakende die rol van simbole en rituele ten opsigte van geloofsvorming te kom. Ten einde verdere induktiewe steun aan die argument(e) te verleen, sal daar hier ook kortliks na die werk van enkele voorstanders van die gebruik van simbole en rituele gekyk word.

Ten slotte (hoofstuk 7) sal enkele voorlopige implikasies vir die praktyk aangedui word. Hierdie implikasies sal nie in detail uitgewerk word nie, maar sou as basis vir verdere studie kon dien. Enkele verdere navorsingsvoorstelle sal ook gemaak word.

HOOFSTUK 2

GELOOFVORMING EN KOMMUNIKASIE BINNE 'N MODERNE SAMELEWING

"I believe it is essential, before we attempt to change people or congregations or the world, that we first be able to understand realistically and thoroughly all kinds of forces that interplay within our cultural community habitat." (Westerhoff & Neville 1978:79)

2.1 INLEIDING

Daar is in die inleidende hoofstuk reeds verwys na die feit dat die kerk gekonfronteer word met die uitdaging om die Evangelie in 'n snel veranderende wêreld te kommunikeer. Die doel van hierdie hoofstuk is om die konteks of "speelveld" van nader te bekyk. In ooreenstemming met die uitgangspunt dat daar in hierdie studie interdisiplinêr gewerk word, sal daar ruimskoots van insigte gebruik gemaak word wat in vakgebiede soos sosiologie en kommunikasiekunde verkry is.

Daar is die afgelope aantal jare talle pogings aangewend om die moderne leefwêreld onder enkele noemers tuis te bring. Ons dink hier byvoorbeeld aan terme soos sekularisasie en sekularisme,¹ moderniteit en modernisme² en in die jongste tyd,

¹ Nijk (1968:18 ev.) het tussen ongeveer tien verskillende betekenis wat al aan die woord "sekularisasie" geheg is, onderskei. Ons volstaan egter met die volgende definisies van Dingemans en Louw:

"Oorspronklik beteken secularisasie, dat kerkelike goederen deur die staat word geconfisceerd. Vervolgens staat het begrip voor die scheidings tusschen kerk en staat. En tenslotte heeft het de pregnante zin gekregen van een cultuur die het begrip 'God' buiten haakjes heeft geplaatst en er langzaam maar zeker geen rekening meer mee houdt in het 'gewone leven', dat er zoiets als een 'god' zou kunnen zijn. Onze cultuur is god-loos geworden..." (Dingemans 1986:39).

Wanneer Louw die proses van sekularisasie beskryf, sluit hy nou aan by die drie fases

post-modernisme. Dit is nie die doel van hierdie studie om verder in die debat betrokke te raak en finale antwoorde hierop te probeer gee nie. Van groter belang vir hierdie studie is om van die *belangrikste kenmerke* van die moderne era³ te identifiseer. Carroll, Dudley en McKinney (1986:21-80) het duidelik aangetoon dat daar 'n verskeidenheid van historiese, kontekstuele en onderliggende sosiale faktore is wat die wel en wee van 'n gemeente bepaal. Ons meen dat dit korrek is om te sê dat die hele proses van geloofsvorming nie losgemaak kan word van die breëre sosiale konteks waarbinne dit plaasvind nie.

Om saam te vat: Die doel van hierdie hoofstuk is om van die belangrikste sosiologiese invloede en kenmerke wat in die moderne samelewing aanwesig is en wat die proses van geloofsvorming daarwerklik kan beïnvloed, te beskryf. Besondere vermelding sal gemaak word van die wyse waarop inligting aan die moderne mens gekommunikeer word.

van kulturele ontwikkeling wat C.A. van Peursen geïdentifiseer het, naamlik 'n mitiese, metafisiese en funksionele fase. Ons huidige tydsfase beskryf Louw as 'n "holistiese-futuristiese" periode (1980:13). Sekularisasie word dan deur Louw beskryf as 'n proses wat sedert die Aufklärung op dreef gekom het en die mens bevry het uit sy mitiese en metafisiese bevangenheid. So is die mens geplaas op 'n pad van funksionele en futuristiese openheid (1980:24).

Sekularisme is vir Louw die negatiewe uitwas van sekularisasie. Hy stel dit soos volg: "*Sekularisme is 'n ontkenning van die geldigheid van die christelike geloof en die aanspraak van God op die mens... Sekularisme is die filosofie van optimistiese humanisme tot sy absolute konsekwensies deurgevoer... Kortom, sekularisme is totalitarisme - die handhawing van die menslike outonomie met die eis dat die mens en sekere strukture van die lewe absoluut is.*" (1980:26)

Sien volledigheidshalwe ook Heyns (1969:19-32) se onderskeid tussen sekularisasie en sekularisme.

² Moderniteit verwys volgens Giddens (1990:1) na 'n wyse van sosiale lewe of organisasie wat sy ontstaan in die sewentiende eeu in Europa gehad het, maar sedertdien 'n wêreldwye invloed gehad het. Vandag, in die doodsnikke van die twintigste eeu, verwys sommige reeds na die aanbreek van 'n nuwe "post-moderne" era. Volgens Giddens beweeg ons egter slegs in 'n nuwe fase in. Hy sê gewoon: "*...the consequences of modernity are becoming more radicalised and universalised than before*" (1990:3). Alhoewel die sogenaamde "post-modernisme" sekere eienskappe dra (soos die bevraagtekening van die rasionalisme), wil ons saam met Giddens stem dat dit baie moeilik is om absolute grense tussen modernisme en post-modernisme te trek. Ons tref daarom dikwels 'n vermenging van die twee "kulture" aan.

³ Vir die doeleindes van hierdie studie word "moderne wêreld" of "moderne era" verstaan as die laaste helfte van die twintigste eeu.

2.2 EIENSKAPPE VAN 'N MODERNE SAMELEWING

Om genoemde samelewing binne die bestek van 'n paar bladsye te beskryf, is 'n haas onmoontlike taak. Walrath (1971:248-249) se beskrywing van die tyd waarin ons lewe maak egter sin en moet dien as belangrike inleidende opmerking:

"Ours is a time of *rapid social change*... (eie kursivering). Rapid social change pervades every dimension of life today. Living life today is more complex and more difficult for nearly everyone. Instead of being able to follow well-established patterns to find their way into stable institutions of life, individuals are faced with the problem of having to make their way through life in the midst of institutions that are themselves attempting to cope with rapid social change."

In aansluiting by hierdie toestand van snelle verandering kan die volgende karakteristieke eienskappe van die moderne wêreld genoem word:

2.2.1 Mobiliteit

Tegnologiese ontwikkeling en die verhoogde mobiliteit het veroorsaak dat die wêreld "klein" geword het. 'n Reis van af London na Los Angeles vandag, kan nie meer vergelyk word met dieselfde tog 'n paar eeue terug nie. Wat toe 'n gevaarlike tog na die onbekende was, is vandag heel gewoon en natuurlik (Giddens 1990:112). Uitgebreide en gesofistikeerde kommunikasiemiddele verseker ook dat 'n proses van "globalisation" (Giddens 1990:63-77), voortgaan. Giddens definieer "globalisation" soos volg:

"Globalisation can thus be defined as the intensification of worldwide social relations which link distant localities in such a way that local happenings are shaped by events many miles away" (64).

Harvey Cox het in 1965 mobiliteit geïdentifiseer as een van die belangrikste kenmerke van wat hy toe reeds 'n "*sekulêre*" samelewing genoem het.

Met "mobiliteit" bedoel Cox dat alles en almal teen 'n versnelde tempo beweeg en bly beweeg. Dit raak nie net die letterlike en fisiese mobiliteit van die mens nie, maar veral ook verstedeliking en lewenstempo (1965:49-58).

2.2.2 'n Nuwe gemeenskapslewe

Die mens se vermoë om makliker en vinniger te beweeg het 'n reuse invloed op die aard en samestelling van gemeenskappe en die gemeenskapslewe gehad. Alhoewel alle teoretici nie wil aanvaar dat die gemeenskapslewe in 'n moderne wêreld disintegreer nie, haal Giddens (1990:116) vir Fischer aan wat daarop wys dat moderne stede ten minste **nuwe vorme** van gemeenskapslewe in die hand werk wat ongekend aan 'n pre-moderne opset was.

In aansluiting hierby is dit veilig om te sê dat die eens geslote, lokale en beskermdede vorme van gemeenskapslewe plek gemaak het vir veel groter en minder statiese sisteme van menslike interaksie. Indiwidue is blootgestel aan 'n veel groter bron van inligting en invloede. Terselfdertyd behoort 'n indiwidu ook tot 'n verskeidenheid van gemeenskappe. Waar die definiëring van 'n gemeenskap vroeër in terme van 'n bepaalde plaaslike lokaliteit plaasgevind het, bestaan daar nou ander gronde wat 'n bepaalde gemeenskap konstitueer.

Die invloed wat hierdie verskynsel op plaaslike, tradisionele geloofsgemeenskappe moes gehad het, is vanselfsprekend. Die Amerikaanse "mega-churches" wat staatmaak op die feit dat daar lidmate is wat tientalle kilometers aflê om byeenkomste by te woon, sou in 'n vroeëre era net nie moontlik gewees het nie. Terselfdertyd moet aanvaar word dat verhoogde mobiliteit die plaaslike geloofsgemeenskap van heelparty lede beroof het.

Dit sal voortaan egter al hoe belangriker word om te besef dat die wêreld 'n wêreld van stede geword het. Wie die Evangelie na die wêreld wil bring, sal die Evangelie na die stad moet bring (Linthicum 1991a:17). Linthicum (1991b:1) wys daarop dat, volgens geprojekteerde getalle, die stedelike bevolkings van die volgende kontinente tussen 1975 en 2000 soos volg sal groei:

- * Afrika met 347 persent;
- * Die Midde-Ooste met 302 persent;
- * Latyns-Amerika met 216 persent;
- * China met 224 persent;
- * Die res van Asië met 269 persent.

In 1950 het slegs sewe van die wêreld se stede 'n bevolking van meer as vyf miljoen gehad. In 1985 was daar 34 sulke stede. Dit word voorspel dat daar in minder as 35 jaar 93 sulke stede sal wees (1991b:1). Die wêreld se gemeenskappe is inderdaad besig om stadsgemeenskappe te word.

2.2.3 'n Nuwe soeke na identiteit en selfverwesening

Naas mobiliteit het Cox (1965:38) "*anonimiteit*" beskryf as een van die twee groot kenmerke van die moderne lewe. Alhoewel Cox anonimiteit nie negatief evalueer het nie en dit selfs beskou as 'n oorlewingsmeganisme (45 ev), het anonimiteit 'n grootskaalse proses van vervreemding (sien Louw 1980:119) en indiwidualisering tot gevolg gehad.

Dit verklaar waarskynlik waarom Giddens (1990:122-123) die moderne mens beskryf as iemand met 'n brandende begeerte na self-ontwikkeling en -verwesening en iemand met 'n soeke na 'n eie identiteit. Vroeër het lidmaatskap van 'n plaaslike gemeenskap hierdie identiteit verleen. Identiteit moet nou gevind word te midde van 'n verskeidenheid van opsies, voorsien deur die groter en abstrakte sisteme waarvan die mens deel uitmaak (1990:124).

2.2.4 'n Nuwe kennisleer

"Although its originators looked for certainties to replace preestablished dogmas, modernity effectively involves the institutionalisation of *doubt* (eie kursivering)" (Giddens 1990:176).

Van die belangrikste realiteite waarmee die moderne mens moet saamleef is dat dit wat vandag nuut en geldig is, môre verouder en uitgedien mag wees. Dit geld nie alleen ten opsigte van tegnologiese ontwikkeling nie, maar ook beskouinge ten opsigte van die waarheid en sosiale praktyk. Die moderne mens se denke is krities en reflekerend van aard. Alles word voortdurend herevalueer en verander in die lig van nuwe inkomende inligting (Giddens 1990:38).

Met en na die "Aufklärung" is gereken dat die menslike rede groter sekerheid sou bring as dit wat die tradisie en al sy dogmas kon voorsien. Louw (1980:18) beskryf dit as een van die hoogtepunte in 'n fase van "*optimistiese humanisme*". Veral sou hierdie fase gekenmerk word deur geloof in die rede, geloof in vooruitgang, geloof in wetenskap as alternatief vir godsdiens en geloof in die selfgenoegsaamheid van die mens (14-17). Hierdie sekerhede sou egter mettertyd in die niet verdwyn⁴. Selfs 'n filosoof soos Karl Popper, wat aanvanklik die aansprake op sekerheid deur die wetenskap verdedig het, het later erken dat "alle wetenskap op dryfsand staan" (Giddens 1990:39)⁵. Die nimmereindigende proses van kritiese refleksie (met die oog op verbetering), van bestaande kennis en waarhede sou uiteindelik sy tol eis.

"Die waarheid" het algaande 'n relatiewe karakter verkry wat 'n vernietigende uitwerking sou hê op die geloofsekerhede van 'n gemeenskap wat reeds sy mitiese en metafisiese fases ontgroeï het (Louw 1980:9-10).

⁴ Van der Loos (1965:56) wys daarop dat ontwikkelinge binne die fisika - Max Planck se kwantumteorie (1900), Einstein se relativiteitsteorieë (1905, 1915), die golfmeganika van De Broglie, Schrödinger en Dirac en die kwantummeganika van Heisenberg - van die belangrikste katalisators was om die kousaliteitsbeginsel as absolute beginsel die nekslag toe te dien. Dit het vanselfsprekende implikasies vir die vermoë van die rede om die werklikheid ten volle te deurgrond, ingehou.

⁵ Vir 'n samevatting van Popper se denke rakende die verkryging van objektiewe kennis, asook sy verwerping van die logies-positiwistiese ideaal om kennis op finale sekerhede te baseer, sien Van Huyssteen 1986:38-40.

2.2.5 Tegnologiese ontwikkeling en pragmatisme

Dat die moderne mens in 'n hoogs ontwikkelde tegnologiese milieu leef is nie te debatteer nie.⁶ 'n Belangriker vraag is die vraag wat dit vir die mens op die lang termyn inhou? Ellul wys daarop dat die antwoord kompleks en ambivalent van aard is. Tegnologie is nie noodwendig goed, kwaad of neutraal nie, maar dikwels 'n mengsel. Die spreekwoordelike boom dra wel goeie en slegte vrugte (1990:37).⁷

Een van die slegter produkte van tegnologiese vooruitgang was die feit dat die moderne mens verval het in 'n gees van pragmatisme en funksionalisme (Cox 1965:60). Dit wat werk is goed en iets is net goed solank as wat dit werk. Dit is te verstane dat hierdie lewensuitkyk in vele opsigte die Evangelie, met sy oënskynlike weerlose voorkoms en oproep om 'n geduldige toekomsverwagting, in diskrediet sou bring.

Verhoogde mobiliteit, voortdurende vernuwing en tegnologiese ontwikkeling, gepaar met 'n gees van pragmatisme het egter ook veroorsaak dat die moderne mens 'n oorgestimuleerde mens is wat maklik *verveeld* raak. Daar is 'n gedurige dors na nuwe ervarings en nuwe stimulasie. Mense raak maklik gewoond aan dinge en dan verveeld daarmee. Dit moes ook sy merk laat op die moderne mens se aanbiddingsvorme.

2.2.6 Pluralisme

Alvin Toffler (1970:67) het in die laat sestigerjare reeds die reuse verskeidenheid van keuse as een van die toekomstige skokke wat die moderne mens sou tref, beskryf. Pluralisme as 'n verdere belangrike kenmerk van die moderne wêreld (Newbiggin 1989:1)⁸, behels egter veel meer as 'n verskeidenheid van keuses in die supermark.

⁶ Sien Toffler (1980) *The Third Wave*.

⁷ Ellul benader sy analise van die tegnologiese ontwikkelingsproses met behulp van vier stellings:

* Tegnologiese vooruitgang geskied teen 'n bepaalde prys.

* Elke fase van vooruitgang bring nuwe en groter probleme as dié wat daardeur opgelos is.

* Die voor- en nadele is onlosmaaklik aan mekaar verbonde.

* Elke fase baar 'n aantal onvoorsiene gevolge (1990:39).

⁸ Cox noem pluralisme en toleransie die "kinders van sekularisasie" (1965:3).

Newbigin onderskei byvoorbeeld tussen kulturele en religieuse pluralisme:

"*Cultural pluralism* I take to be the attitude which welcomes the variety of different cultures and life-styles within one society and believes that this is an enrichment of human life."

"*Religious pluralism*, on the other hand, is the belief that the differences between religions are not a matter of truth and falsehood, but of different perceptions of the one truth..." (14).

As deel van 'n hele klomp afwysende opmerkings wat Runia teenoor sekularisasie en pluralisme maak, wys hy daarop dat religieuse pluralisme gewoonlik uitloop op *morele* pluralisme (1988:84).⁹

Religieuse pluralisme het uiteraard 'n enorme invloed op teologiese denke in die twintigste eeu gehad. Dit was veral ten opsigte van die *soteriologie*, *ekkesiologie*, en *missiologie* waar die Christelike teologie al meer en meer as eksklusivisties en onverdraagsaam getipeer is en daar geagiteer is vir 'n groter mate van toleransie.¹⁰

Dit moet egter reeds duidelik wees dat beide eksklusivistiese- en inklusiewe uitgangspunte ten opsigte van die soteriologie en die ekkesiologie uiters bepalende konsekwensies vir kerklidmaatskap het. In 'n pluralistiese samelewing waar die verskeidenheid van keuse al groter en groter word en verdraagsaamheid al meer en meer bepleit word, is dit net logies dat eie standpunte en sieninge die gevaar loop om gerelativeer te word. Die lidmaat se spesifieke verbintenis aan 'n spesifieke gemeente of denominasie sal in die proses nie gespaar bly nie.

⁹ Volledigheidshalwe kan daar ook op gewys word dat Conradie (1987:10,13) verder onderskei tussen *politieke pluralisme* en *filosofiese pluralisme*. Alhoewel die invloed wat hierdie vorme van pluralisme op die kerk gehad het nie heeltemal buite rekening gelaat kan word nie, sal daar egter wanneer daar weer op genoemde onderwerp teruggekom word, op eersgenoemde vorme gekonsentreer word.

¹⁰ Twee klassieke voorbeelde van teoloë wat religieuse pluralisme voorgestaan het is John Hick, en die Rooms-Katolieke teoloog Karl Rahner wat met sy bekende begrip "anonieme Christendom" 'n meer inklusiewe benadering sou volg (Vgl. Conradie, 1987:11). Vir 'n meer volledige uiteensetting van die begrip "toleransie", sien Schillebeeckx, 1966:194 ev.

Die werklikheid van pluralisme word verder onderstreep wanneer daar gekyk word na die veranderinge wat daar in die lewens- en wêreldbeskouing van mense ingetree het. In hierdie opsig is veral drie studies vir ons van groot belang:

In die eerste plek verdien die werk van Tex Sample, "*U.S. Lifestyles and Mainline Churches - A Key to Reaching People in the 90's*" (1990), ons aandag. Sample dui aan hoe die Amerikaanse samelewing nie net verander het nie, maar ook al hoe meer divers geword het. Soveel so dat ons die samelewing vandag kan verdeel in wat hy noem 'n "Cultural Left", 'n "Cultural Middle" en 'n "Cultural Right" (25 ev). Elkeen van hierdie groepe huldig 'n bepaalde lewens- en wêreldbeskouing, lewe met bepaalde teologiese voorveronderstellings en vra volgens Sample ook 'n bepaalde wyse van benadering indien hulle effektief bearbei wil word (139 ev).

Die waarde van Sample se studie lê in die feit dat hy op 'n duidelik en deeglik geartikuleerde wyse aantoon hoe verskillende lewenstyle langs mekaar in 'n bepaalde samelewing kan ontwikkel, asook hoedat hierdie verskille besondere uitdagings aan 'n bepaalde bedieningspraktyk kan stel.

'n Tweede studie wat ons aandag verdien en wat die werk van Sample eintlik voorafgegaan het, is dié van D.A. Walrath: "*Frameworks - Patterns for Living and Believing Today*" (1987). Hierin dui Walrath aan dat elke mens se benadering tot die lewe en geloof op 'n fundamentele wyse bepaal word deur sekere dominante sosiale en kulturele verskynsels gedurende die ontwikkelingsfase van sy lewe. Dit vorm 'n "*framework*" wat sy lewe op 'n bepalende wyse beïnvloed. Walrath onderskei in die Amerikaanse samelewing tussen "Strivers", "Challengers" en "Calculators"¹¹

¹¹ Walrath beskryf die "*Strivers*" as 'n groep trotse en sterk self-gedissiplineerde mense wat gevorm is na die afloop van die eerste wêreldoorlog. Dit is mense wat met harde werk deur die moeilike jare gekom het en oorwinning en welvaart geproe het. Hierdie lewensetos en uitkyk het hulle bly behou.

Die "*Challengers*" is 'n groep wat die welvaart en euforia van die na-oorlogse tyd (1945 en later) as vormingsjare beleef het en gevolglik lewe met 'n oor-optimistiese siening van hulle eie en hulle land se ekonomiese potensiaal.

Die "*Calculators*" is mense wat gevorm is deur die rampe, egskeidings, terrorisme en ander krisisse wat die wêreld sedert die middel sestigerjare op groot skaal getref het. Dit is mense wat met 'n groot mate van lewensrealisme en selfs pessimisme leef en glo dat min van hulle regtig ooit sal bereik wat hulle graag wil hê (1987:42-44).

(1987:38-49). Hierdie groepe se lewens- en wêreldbeskouing verskil radikaal, maar hulle leef, soos die persone in Sample se analise, saam binne dieselfde gemeenskap.

'n Derde studie wat ons aandag verdien, raak die Suid-Afrikaanse konteks baie direk. In 'n studie getitel: "*Samelewingsveranderinge en die kerk in die negentigerjare: moontlike implikasies*" (1990), dui Boshoff van die belangrikste veranderinge aan wat besig is om op 'n verskeidenheid van terreine in ons samelewing in te tree. Veral van belang vir die kerk, is die verskuiwings in waardesisteme, godsdienspatrone en lewens- en wêreldbeskouing wat daar te bespeur is.

Met behulp van die sogenaamde "*Sociomonitor*" opnames is vier verskillende waardesisteme onder die blanke bevolkingsgroep geïdentifiseer, naamlik tradisionaliste, materialiste, individualiste en 'n vierde groep wat lewenskwaliteit, selfverwesening en "innerlike kultuur", baie hoog aanslaan¹² (1990:11).

Sedert die tagtigerjare het veral die laaste drie groepe al sterker na vore getree. Dit was nie langer moontlik om 'n tipiese Afrikaanssprekende te beskryf nie. So byvoorbeeld vind ons in 1988 dat Afrikaanssprekendes steeds 63% van die *tradisionaliste* uitmaak, maar terselfdertyd 85% van die *materialiste*, 27% van die *individualiste* en reeds 49% van die "*self motivators*" (33).

Boshoff lig ook enkele baie belangrike konsekwensies vir die kerk uit:

¹² *Tradisionaliste* word gereken as 'n groep wat die status quo, tradisies, familie en nasionale identiteit belangrik ag. Daar is 'n sterk hunkering na die verlede. Die *materialiste* is mense vir wie uiterlike kultuur en materiële dinge uiters belangrik is. Hierdie groep is onder die Afrikaanssprekendes steeds sterker as die Engelssprekendes. Die *individualiste* is 'n groep wat nie konformeer met die stelsel van konvensionele waardes nie. Hedonisme en outonomie is oorheersende waardes. Die groep is ook besig om te styg onder Afrikaanssprekendes. Die vierde groep ("*self motivated*"), is mense wat begin terugkyk en vrae vra oor die pad wat ons tot hier geloop het. Dit is kritiese vrae wat gebore is uit twyfel oor die verlede (Boshoff, 1990:11).

* In die eerste plek is die era van *uniforme* lidmaatskap, *denke* van ons lidmate en bedieningspatrone, besig om verby te gaan.

* In die tweede plek sal ruimte gelaat moet word vir geografiese en *streeksverskille*. Die blote feit dat daar reeds soveel verskillende soorte gemeentetipes binne die NGK aangetref word, is klaar vir ons 'n moontlike aanduiding dat hierdie behoefte baie sterk is.

* Derdens sal aanvaar moet word dat gevestigde gebruike en *tradisies* al hoe meer in die brandpunt gaan staan.

* Vierdens sal nuwe en *diverse* gemeentebouprogramme en *bedieningspatrone* al hoe noodsaakliker word (Boshoff, 1990:16-17).

Indien dit egter waar is dat die moderne mens steeds soekend is na 'n eie identiteit en plek waar hy of sy behoort (sien 2.2.3), dan hou dit onmiddellike implikasies vir gemeente-identiteit in. Die vraag vir ons is hoe en watter identiteitgewende simbole binne hierdie opset moet funksioneer? Vanselfsprekend veronderstel dit die kritiese bevraagtekening van ons huidige simbole.

Die ongeluk is dat dit uit die resultate van Kerkspieël III duidelik geword het dat daar klaarblyklik 'n onvermoë by die NGK bestaan om werklik 'n effektiewe bediening aan alle mense in alle omstandighede te bring. Die verslag som dit soos volg op:

"Dit wil voorkom of die NGK toenemend 'n kerk vir die hoër professionele beroep word en dat hy al hoe minder slaag in die bediening van persone uit die laer bloukraag beroep. Dit is nie duidelik in watter mate dit gewyt moet word aan 'n moontlike soortgelyke patroon by Afrikaanssprekende blankes wat ook in die kerk neerslag vind nie. Dit kan ook wees dat die aard van die bediening van die NGK persone uit die hoër witkraagberoep meer aanspreek as die ander. Indien laasgenoemde waar is, sal die NGK dringend daaraan aandag moet gee, aangesien die kerk nooit tevrede mag wees om net sekere persone uit die bevolking te bedien nie. Die roeping van die kerk is 'n roeping teenoor alle mense" (Smuts 1991:20).

2.2.7 Samevatting

Berger (1967:13) wys volgens ons tereg daarop dat die samelewing 'n dialektiese verskynsel is wat enersyds deur die mens gevorm word, maar terselfdertyd ook 'n invloed op die mens en sy kultuur het. So bestaan daar 'n noue band tussen religie en die samelewing waarbinne die religie funksioneer (1967:37). Wedersydse beïnvloeding vind voortdurend plaas. In die lig hiervan is dit logies om tot die gevolgtrekking te kom dat bogenoemde kenmerke 'n besliste invloed op religie in die algemeen en die Christelike godsdiens in die besonder gehad het.¹³

Indiividualisme, funksionalisme en pragmatisme, pluralisme en relativisme is werklikhede waaraan die religieuse milieu moeilik sal ontkom. Die volle konsekwensies hiervan vir geloofsgemeenskappe is moeilik berekenbaar. Alhoewel die konsep "sekularisasie" dikwels bevraagteken word¹⁴, kan daar ten slotte kennis geneem word van Berger (1967:113) se beskrywing van sekularisasie:

"By secularization we mean the process by which sectors of society and culture are removed from the domination of religious institutions and symbols... It affects the totality of cultural life and of ideation, and may be observed in the decline of religious contents in the arts, in philosophy, in literature and, most important of all, in the rise of science as an autonomous, thoroughly secular perspective on the world."

Berger (1967:113) wys ook daarop dat genoemde proses nie net die samelewing en sy kultuur radikaal beïnvloed het nie, maar ook 'n bepalende invloed op die bewussyn van die individu gehad het. Volgens Berger produseer die moderne samelewing individue wat die wêreld om hulle, asook hulle eie lewe beoordeel en interpreteer, sonder dat religie enige rol daarin speel.¹⁵

¹³ Vir 'n omvattende uiteensetting van die onderwerp sien Kaufmann, FX 1989. *Religion und Modernität - Sozial-Wissenschaftliche Perspektiven*.

¹⁴ Sien byvoorbeeld Cox, H 1994: *Fire from Heaven: The rise of pentecostal spirituality and the reshaping of religion in the twenty-first century*.

¹⁵ In die voorafgaande paragrawe is tipiese eienskappe van 'n moderne westerse samelewing beskryf. Vir 'n beskrywing van 'n veranderende situasie in 'n swart Afrika-konteks, sien Durand 1970. Swartman, Stad en Toekoms. 95-117.

2.3 KOMMUNIKASIE BINNE 'N MODERNE SAMELEWING

2.3.1 Nuwe vorme van kommunikasie as gevolg van tegnologiese vooruitgang

Ontwikkeling op tegnologiese gebied moes noodwendig lei tot ontwikkeling en vooruitgang op die gebied van kommunikasie.

Babin dui aan hoe die samelewing deur hierdie ontwikkelinge gelei is vanaf 'n mondelinge kultuur (1991:19) na die era van die gedrukte media (24)¹⁶, en in die laaste jare 'n era van audiovisuele elektroniese media (31)¹⁷.

Stott (1982:68) dui die ontwikkeling van die fonetiese alfabet, die uitvinding en ontwikkeling van die Gutenberg-drukpers en die ontdekking van die telegraaf deur Samuel Morse as van die belangrikste mylpale in hierdie proses aan. Dieselfde geld vir die ontwikkeling van die silikoon mikro-skyfie, die rekenaarbedryf en televisie (68-69).

Om die invloed van hierdie kommunikasierevolusie volledig te bespreek, val nie binne die bestek van die studie nie.¹⁸ Dit sou egter verreikende gevolge op die hele samelewing hê. Babin (1991:5) vat dit soos volg saam:

"...If the keystone of the structure is changed, the whole structure changes, as well as the meaning of every part of it. Thus, the introduction of electronic media has changed the meaning of all our cultural institutions and every aspect of our structures of thought, including changes to both religious institutions and theological concepts."

¹⁶ Sien ook McLuhan 1964:81-88.

¹⁷ Sien ook McLuhan 1964:284 ev, 308 ev.

¹⁸ Sien byvoorbeeld Stott (1982:69 ev) se evaluering van die invloed van televisie.

2.3.2 Nuwe teorieë rakende kommunikasie

Dit was egter nie net op tegnologiese gebied waar die vooruitgang plaasgevind het nie. Verbeterde kommunikasiemiddele en veral die ontwikkeling van massakommunikasie het ook nuwe teorieë rakende kommunikasie die lig laat sien¹⁹.

Schramm (1972:13) wys byvoorbeeld daarop dat kommunikasie gerig is op (i) die oordrag van **inligting** om (ii) 'n bepaalde invloed of **effek** te hê²⁰. Suksesvolle kommunikasie is gebaseer op (iii) 'n bepaalde verhouding of **relasie**. *Schramm* beskryf hierdie verhouding as die sentrale moment in 'n kommunikasieproses en beskryf dit soos volg:

"The essence of this relationship is being 'in tune' with each other, focussing on the same information" (14).

Hoe belangrik hierdie *verhouding* verder is, blyk uit 'n volgende opmerking van *Schramm* (1972:22):

"Essentially the communication process consists of information-processing organized around a *shared orientation* to certain signs".

Grafies sou die proses soos volg voorgestel kon word:

Bron > Kodeerder > Boodskap > Dekodeerder > Bestemming²¹

¹⁹ Vir 'n samevatting van hierdie teorieë, sien *Significant theories and models of communication* in Sogaard 1992:36-62.

²⁰ Die effek wat massakommunikasie op die ontvangers het, strek veel wyer as die blote oordrag van inligting of vermaak. Vir verdere inligting in die verband sien:

Davidson (1964:69 ev) *On the effects of communication*.

Stott (1982:69 ev) "The influence of television", in *I believe in Preaching*.

Schultze (1986:37 ev) "Tales on the tube - How TV shapes culture by telling stories", in *Redeeming Television*.

Van Dijk (ed) (1985), *Discourse and Communication - New Approaches to the analysis of Mass Media Discourse and Communication*.

Inligting afkomstig van 'n bepaalde **bron** word deur die **sender** met behulp van kodes, tekens of simbole in 'n bepaalde boodskap saamgevat en met behulp van 'n bepaalde **medium** na 'n **ontvanger** of bestemming versend. Vir die boodskap om by sy bestemming te arriveer, is dit egter nodig dat die ontvanger die boodskap sal dekodeer. Verskeie vorme van terugvoering gee 'n aanduiding of die proses suksesvol verloop het (Schramm 1972:23 ev).²²

Een van die belangrikste vereistes vir suksesvolle kommunikasie is dat daar ten minste 'n gedeeltelike oorvleueling in die verwysingsraamwerk van die kodeerder (sender) en dekodeerder (ontvanger) sal bestaan. Die verwysingsraamwerk sluit dinge soos sosiale konteks of situasie, kodes en tekens of simbole, asook hermeneutiese sleutels in (Schramm 1972:33). Browning en Reed (1985:70) wys tereg daarop dat 'n deel van die kerk se probleme rakende geloofsvorming en aanbidding ontstaan as gevolg van die feit dat verskillende denominasies en geloofsgroepe dieselfde religieuse terme en simbole op verskillende maniere gebruik. Kommunikasie geskied volgens Browning en Reed eers wanneer die ontvanger die boodskap ontvang en verstaan het soos wat die sender dit oorspronklik bedoel het. Verskillende kontekste kan die proses verongeluk al word bekende taal en simbole gebruik.

Dit is ten slotte ook nodig om kennis te neem van die werk van **Marshall McLuhan**. McLuhan het bykans 'n huishoudelike naam in die wêreld van kommunikasiekunde geword. Sy publikasies oor kommunikasie kan moeilik as "teorieë" beskryf word, maar het vanweë die kritiese dog stimulerende aard daarvan 'n beslissende invloed op kommunikasieteorieë oor die wêreld heen gehad (Sogaard 1992:48). Veral twee konsepte van McLuhan verdien vermelding.

Die eerste is McLuhan se konsep: "*The medium is the message.*" Anders as in vorige teorieë waarin inhoud en medium dikwels uitmekaar gehaal en afsonderlik bestudeer is, wys McLuhan daarop dat die medium nie net die draer van die boodskap is nie, maar ook 'n wesentlike bydrae tot die inhoud daarvan lewer in dié sin dat dit 'n bepalende invloed het op die uiteindelijke effek wat die boodskap op die ontvanger daarvan sal hê (1964:7). Hy gebruik onder andere die beeld van die elektriese lampie wat enersyds iets heel

²² Laswell (1972:84) beskryf die kommunikasieproses soos volg:
" A convenient way to describe an act of communication is to answer the following questions: Who? Says what? In which channel? To whom? With what effect?"

neutraal blyk te wees. Dit verskaf gewoon lig sodat ander vorme van kommunikasie kan plaasvind (byvoorbeeld skryf- en leeswerk). Dieselfde lampie word egter in advertensieborde gebruik om bepaalde produkte op 'n bepaalde wyse mee te adverteer. Hier dra die lampie by tot die "boodskap" wat aangaande die produk die wêreld ingestuur word. Dit het ook 'n wesenlike effek op die ontvanger wat die aanvanklike produk nou ervaar as iets "geklee" met die helderheid en opwinding van die flitsende lig (1964:9).

Net so belangrik soos die inhoud is dus die medium en die kulturele milieu waarbinne 'n gegewe medium funksioneer. Op 'n vraag deur Babin aan McLuhan of hierdie beginsel ook op Christus van toepassing gemaak kan word, antwoord hy soos volg: "Of course. That is the only case where the medium and the message are perfectly identical" (1991:6).

Tweedens is McLuhan se onderskeid tussen "hot" en "cool" kommunikasie van belang (1964:22). McLuhan definieer 'n "warm medium" soos volg:

"A hot medium is one that extends one single sense in 'high definition'. High definition is the state of being well filled with data. A photograph is, visually 'high definition.' A cartoon is 'low definition.'... Hot media are, therefore, low in participation, and cool media are high in participation or completion by the audience" (22-23).

Alhoewel daar in sekere gevalle kritiek teen McLuhan se voorbeelde van "hot" en "cool" media ingebring kan word,²³ is die onderskeiding wat McLuhan tref vir ons van groot waarde. Die feit dat sommige mediums 'n groter hoeveelheid *feitelike* inligting verskaf as ander en sommige mediums 'n groter mate van *betrokkenheid* vra as ander, is belangrike insigte waarop weer terug gekom word as daar oor 'n "cool" medium soos 'n ritueel gepraat word.

²³ McLuhan (1964:23) sê byvoorbeeld dat die radio 'n warm medium is en televisie 'n koel medium. Enersyds verstaan 'n mens dat die televisie meer sintuie in beslag neem. Andersyds vra televisie ook dat jy meer betrokke sal wees. (Jy kan byvoorbeeld makliker na die radio luister en steeds iets anders doen as wat jy 'n televisieprogram kan volg en steeds iets anders doen.) Tog sou 'n radiodrama net so groot "betrokkenheid" kon vra en selfs 'n groter mate van invulling deur die hoorder, as 'n televisiedrama byvoorbeeld.

Volgens Henri Nouwen (1990:45) leef die moderne westerse mens in 'n wêreld waar "woord-besoedeling", of "woordinflasie", aan die orde van die dag is.²⁴ Die mensdom is as 't ware toegespin deur 'n web van woorde wat deur onderwysers, predikante, joernaliste, politici, radio- en televisiestasies, die reklamewêreld en vele ander, om ons gespin is. Hierdie is 'n wêreld van "warm" kommunikasie wat radikaal verskil van die "koel" kommunikasie soos dit gevind word in tradisionele, minder ontwikkelde lande (McLuhan 1964:27).

2.3.3 Mites rakende die kommunikasie van die Evangelie in 'n moderne tyd.

Met bogenoemde uitgangspunte as agtergrond maak die opmerkings van Kraft (1991:25-37) sin wanneer hy die volgende tien mites rakende die kommunikasie van die Evangelie in 'n moderne era uitlig.

Mite 1: Die feit dat iemand die Evangelie met sy ore hoor beteken noodwendig dat hy of sy daardeur "bereik" is.

Mite 2: Die woorde van die Bybel het soveel krag dat mense maar net die woorde moet hoor of lees. Dit sal hulle na Christus lei.

Mite 3: Prediking is God se (enigste) geordende wyse om die Evangelie te kommunikeer.

Mite 4: Die prediking is 'n effektiewe manier om mense se lewens te verander.

Mite 5: Daar is gewoonlik een manier wat die Evangelie die beste kommunikeer.

Mite 6: Die sleutel tot effektiewe kommunikasie is die presiese formulering van die boodskap.

²⁴ Henri Nouwen (1990:45) skryf in hierdie verband dat hy op 'n keer deur die stad Los Angeles gery het en toe die gevoel gekry het dat hy deur 'n woordeboek ry.

Mite 7: Woorde beskerm en bewaak hul inhoud en die wyse waarop dit verstaan en geïnterpreteer gaan word.

Mite 8: Wat mense regtig nodig het, is meer inligting.

Mite 9: Die Heilige Gees sal al ons foute (ook ten opsigte van kommunikasie), regmaak, as ons net geestelik en opreg genoeg is.

Mite 10: As Christene sal ons ons blootstelling aan "slegte" mense en plekke tot die minimum moet beperk as ons nie die gevaar wil loop om ons getuieis te verongeluk nie.

Uit bostaande moet dit duidelik wees dat Kraft besig is om ekstreme voorbeelde te bespreek. Daar sou sekerlik 'n saak voor uitgemaak kon word dat elkeen van hierdie "mites" 'n bepaalde moment van waarheid bevat. Die waarde van Kraft se opmerkings lê egter daarin opgesluit dat hy wys op die gevaar van eensydige sienings oor kommunikasie van die Evangelie.

2.4 SAMEVATTING

Uit die voorafgaande moes dit duidelik blyk dat die moderne mens homself in 'n radikaal nuwe situasie bevind, waar nuwe patrone van dink en doen aan die orde van die dag is. Die moderne mens bevind hom binne 'n hoogs ontwikkelde tegnologiese en elektroniese omgewing. Nuwe gemeenskappe en gemeenskapslewe het die lig gesien. Meer inligting en informasie as ooit is beskikbaar. Meer keuses moet gemaak word. Daar is 'n nuwe lewens- en wêreldbeskouing aan die orde van die dag. Kennis word op nuwe maniere gekommunikeer en gewaardeer. Nuwe religieuse en morele milieu's het ontstaan. Hierdie veranderinge het egter ook sy letsels op die samelewing gelaat. Die moderne mens is as gevolg van bogenoemde faktore iemand op soek na identiteit en gemeenskap. Die moderne mens is 'n eensaam mens. Die moderne mens is iemand wat maklik verveeld raak.

Binne hierdie samelewing het daar spoedig ook kritiese en analitiese stemme begin opgaan. So byvoorbeeld, is een van die grootste dinamo's van die moderne samelewing; haar kommunikasiekanale, onder die vergrootglas geplaas. Nuwe insigte het die lig gesien.

Wie die kommunikasie van geloof en geloofsvorming ernstig neem, kan hierdie insigte nie ligtelik laat verbygaan nie. Heelparty vrae ontstaan in dié verband. Hieronder tel die volgende:

* Watter impak het hierdie nuwe gemeenskap op ou geloofsgemeenskappe? Is die ou geslote gemeenskapslewe (wat in 'n sekere sin die sosiale basis vir geloofsgemeenskappe gevorm het), iets van die verlede en hoe raak dit die kerk?²⁵

* Watter gevolg het die nuwe waarheidsbegrippe vir die aanvaarding van die Evangelie?

* Kan 'n geloofsgemeenskap hom ooit werklik losmaak van sy breëre samelewing en anders kommunikeer as wat die samelewing dit doen?

* Indien die medium waarmee 'n boodskap gekommunikeer word, die inhoud van die boodskap beïnvloed, word daar krities genoeg gekyk na die mediums wat huidiglik gebruik word om die Evangelie te kommunikeer?

* Gebruik die kerk "warm" of "koue" kommunikasie en wat is die mees effektiewe vorm van kommunikasie vir geloofsoordrag en -vorming?

²⁵ Sien Hauerwas & Willimon se hantering van die problematiek in *Resident Aliens* (1990). Hendriks (-:149) bespreek verder die rol van die kerk binne 'n nuwe samelewing. Die posisie van die kerk het verander van 'n dominante groep tot wat hy noem 'n "*cognitiewe minderheid*". Hy gaan voort deur hierdie posisie te verduidelik as een waarin die kerk nie meer 'n toonaangewende rol speel nie, maar 'n "*deviante stroming*" geword het. Kultureel gesproke het die kerk in die gedagterewêreld van baie iets vir die "*achterblyvers*" geword. Struktureel gesproke is die kerk verplaas na die periferie en is die kerk se invloed in die samelewing dramaties verminder (150).

By hierdie vrae sal daar aangesluit word wanneer daar in die volgende hoofstukke by twee meer tradisionele vorme van kommunikasie, te wete simbole en rituele stilgestaan word.

HOOFTUK 3

DIE FUNKSIONERING VAN SIMBOLE

"The times seem to make it increasingly evident how much man lives by symbols" (J.F. White 1971:51).

"Man is a cultural being, which in essence means that he is a symbol-using animal" (Lessa & Vogt 1972:106).

3.1 INLEIDING

In die voorafgaande hoofstuk is gewys op veranderinge wat daar die afgelope dekades in die samelewing plaasgevind het. Dit het ook veranderde kommunikasiepatrone tot gevolg gehad. Hierdie situasie het nie die kerk onaangeraak gelaat nie. Die sentrale probleemstelling van hierdie verhandeling berus op die soeke na effektiewe maniere om geloofsinhoude binne hierdie nuwe paradigma te kommunikeer. Die hipotese waarmee gewerk word, is dat simbole en rituele een van die antwoorde op hierdie problematiek is.

Uit die hieropvolgende hoofstukke behoort dit duidelik te blyk dat daar 'n noue verband tussen simbole en rituele bestaan. Ten einde egter duidelikheid te verkry oor die presiese aard, omvang en funksionering van elkeen, word die twee begrippe in afsonderlike hoofstukke behandel.

Die doel van hierdie hoofstuk is eerstens om tot 'n helder en duidelike definisie van die begrip "simbool" te kom. Die verwarrende gebruik van die term "simboliek" word goed binne die gereformeerde tradisie geïllustreer. Alhoewel die kerkvader Paraeus 'n vroeë standpunt gehuldig het dat simboliek die studie van die sakramente behels, wys De Klerk (1954:16) daarop dat dit reeds by kerkvaders gebruik is om 'n *geloofsbelydenis* te

beskryf. 'n Simbool is dus verstaan as "'n geskrif waarin 'n kerk of groep van kerke uitspreek wat hulle vir die waarheid na Gods Woord hou" (De Klerk,1954:16). Simboliek is deur De Klerk gedefinieer as: "... dié teologiese wetenskap wat die belydenisskrifte van die kerklike institute as voorwerp van ondersoek het. Dit rig hom nie op die inhoud nie, maar op die vorm van die dogma" (1954:16).

Hierdie definiëring verteenwoordig op sigself reeds 'n bepaalde houding wat binne die gereformeerde tradisie ten opsigte van simbole ingeneem is. Die groot voorrang wat algaande aan die geskrewe en gesproke (W)woord verleen is, het ook in die wêreld van simbole sy neerslag gevind. In 'n sekere sin het dit vernietigend ingewerk op ander voorwerpe of gebruike wat ook as simbole beskou sou kon word. In hierdie studie gaan dit, soos dit in die hieropvolgende definiëring van die term duidelik sal word, om veel meer as die studie van belydenisskrifte.

In die tweede plek sal gepoog word om die funksie van simbole, sowel as die wyse waarop simbole in die samelewing funksioneer, te beskryf. Ten einde hierdie doelstellings te bereik, sal daar gebruik gemaak word van die teorieë van enkele antropoloë, filosowe en teoloë.

Die ruimte ontbreek om volledig aandag te gee aan die teorieë wat antropoloë soos Raymond Firth, Mary Douglas, Victor Turner¹ en Clifford Geertz oor simbole huldig. Enkele insigte van veral Firth en Geertz sal wel ter tafel gelê word.

Dit sou eweneens onmoontlik wees om volledige aandag te gee aan die verskeidenheid standpunte soos geformuleer deur filosowe en teoloë. Ons dink hier byvoorbeeld aan die werk van Ernst Cassirer, Paul Tillich, Paul Ricoeur, Karl Rahner, Bernard Lonergan, Austin Farrer, Mircea Eliade en Ernst Gombich.² Daar sal egter na die werk van Paul Tillich en Douglas McGaughey gekyk word in 'n poging om groter duidelikheid oor die aard en funksionering van simbole te verkry.

¹ Daar sal in hoofstuk 4 meer spesifieke aandag aan die werk van Turner en Douglas gegee word.

² Vir 'n opsomming van hul belangrikste uitgangspunte, sien Dillistone 1986:117-154.

3.2 'N DEFINIËRING VAN DIE BEGRIP SIMBOOL

Werner Jetter (1978:24), dui op die ingewikkeldheid van die begrip, "simbool" as hy sy verduideliking van die begrip met die volgende woorde inlui:

"Was ist gemeint, wenn man von 'Symbolen' redet oder sagt, dass etwas 'symbolisch' sei?

Wer sich damit beschäftigt, sieht einem verwirrend vielschichtigen und vielgesichtigen Bereich gegenüber. Man bekommt den Eindruck, dass sich der Gegenstand, mit dem man sich befassen möchte, nicht fassen lassen will und dass gerade dies eines seiner Hauptkennzeichen ist."

Met die omvang van die taak in gedagte, moet die volgende eers oor die **etimologie** van die woord gesê word:

Ivo Strecker (1988:11) wys daarop dat die woord "simbool" afgelei is van die Griekse werkwoord, "*symballoo*". Volgens Strecker het die woord 'n dinamiese karakter. Dit dra dieselfde betekenis as wanneer twee riviere "saamgevoeg word" of "saamvloei", of wanneer iets "bymekaar gegooi word" of selfs wanneer manskappe "by mekaar aansluit" vir 'n geveg. Dit kan egter ook dui op twee paaie wat "bymekaar kom", twee reguit lyne wat "ontmoet" of gewoon mense wat "ontmoet". Dit sou ook kon aansluit by betekenissoos "bymeekaarmaak, opgaan, 'n opinie deel, tot 'n gevolgtrekking kom, verstaan en interpreteer".

Ook Dillistone (1986:14) wys op die verband wat die woord simbool met die Griekse werkwoord "*symballoo*" het. Dit was klaarblyklik die gebruik in antieke Griekeland dat 'n ooreenkoms verseël is met die breek van 'n bepaalde voorwerp soos 'n tablet of 'n ring. Elke party sou dan 'n deel ontvang en die geldigheid van die ooreenkoms sou in die toekoms bepaal kon word deur te kyk of die twee dele pas. Vir die bymekaar bring van die twee dele is die woord "*symballoo*" gebruik en die twee dele het as "*symbola*" bekend gestaan.³

Die gevolgtrekking wat ons hieruit maak is dat die woord "simbool", etimologies gesproke reeds daarop dui dat *die simbool nie alleen staan en funksioneer nie, maar die bestaan van 'n tweede of ander werklikheid, naas die simbool veronderstel*. Die simbool word ook eers werklik simbool as die twee werklikhede as eenheid funksioneer.

As verdere verheldering word daar uit 'n hele aantal reeds geformuleerde **definisies** enkeles aangehaal:

J.W. Carroll (ea) (1986:35): "A symbol stands for something else."

F.W. Dillistone (1986:13): "A symbol can be regarded as

1. A word or object or thing or action or event or pattern or person or concrete particular
2. Representing or suggesting or signifying or communicating or eliciting or expressing or recalling or pointing to or standing in place of or typifying or denoting or relating to or corresponding to or illuminating or referring to or participating in or re-enacting or associated with
3. Something greater or transcendent or ultimate: a meaning, a reality, an ideal, a value, an achievement, a belief, a community, a concept, an institution, a state of affairs."

Clifford Geertz (1972:168): "... something which expresses in an oblique and figurative manner that which cannot be stated in a direct and literal one..."

"... any object, act, event, quality or relation which serves as a vehicle for a conception..."

³ Sien ook Richter 1990:13.

Erwin Goodenough (Dillistone 1986:12): "A symbol is an object or pattern which, whatever the reason may be, operates upon men, and causes effects in them, beyond mere recognition of what is literally presented in the given form."

Rodger Schmidt (1988:120): "Symbols are vehicles of meaning."

A.R. McGlashan (1989:501): "A symbol is an event, act or story, object which essentially points beyond itself to such ulterior meaning, and also participates in the reality to which it points."⁴

W.A. Lessa & E.Z. Vogt (1965:106): "Reduced to its barest essentials, a symbol may be defined as something which stands for or represents something else."

Raymond Firth (1975:15): "The essence of symbolism lies in the recognition of one thing as standing for (re-presenting) another, the relation between them normally being that of concrete to abstract, particular to general."

G. Fauconnier (1981:64): "... a symbol is used instead of something else; it refers to something other than itself, thereby enabling man to react to this 'something', to think and communicate about it without its being physically present."

C. Ellis Nelson (1971:156): "A symbol is an object or a mental image which represents what cannot be seen. A symbol makes human experience intelligible and communicable, and it does both simultaneously."

In sy eenvoudigste vorm sou ons 'n simbool soos volg wou definieer:

⁴ McGlashan (1989:501) formuleer hierdie definisie veral op grond van Paul Tillich se siening van 'n simbool.

"'n Simbool is enige woord (of woordkonstruksie), objek of handeling wat heenwys na 'n dieper, groter of verborge werklikheid wat daaragter lê."

3.3 DIE FUNKSIONERING VAN SIMBOLE

Die omvangryke funksionering van simbole is duidelik geïllustreer in die uiteenlopende teorieë⁵ wat Durkheim en Freud reeds aan die begin van die eeu ten opsigte van simbole ontwikkel het. Durkheim het hom gerig op die simbolisme van *groepe* en die wyse waarop dit 'n instrument vir die bestudering en interpretasie van die sosiale lewe van die groepe verskaf het. Freud daarenteen was geïnteresseerd in die funksionering van simbole in die lewe van *individue*. Waar simbole vir Durkheim 'n middel was waardeur die mens 'n greep op die werklikheid verkry het, was simbole vir Freud skerm waarmee die mens homself beskerm het teen konfrontasie met 'n pynlike werklikheid (Firth 1975:130-131).

Hoe dit ook al sy, daar bestaan vandag redelike eenstemmigheid oor die feit dat menslike gedrag onlosmaaklik verbind is aan die gebruik van simbole. (Sien White 1971:51 asook Duncan 1969:277 ev). Wanneer ons egter sê dat die mens die vermoë het om met simbole "om te gaan", besef 'n mens dadelik dat dit nie heeltemal so eenvoudig is nie. Barry Liesch (1988:143) skryf in die verband oor religieuse simbole die volgende:

"We can analyze and control words in a way that we can't control symbols. They're harder to pin down, and we're not sure where they will lead us."

Soos in die vorige hoofstuk die geval was met die aard en beskrywing van die moderne samelewing, is dit ook hier nie die bedoeling om alle teorieë rakende simbole in detail te bespreek nie. 'n Oorsig oor die werk van die belangrikste teoretici op antropologiese en

⁵ Die antropoloog Bachofen het meer as honderd jaar gelede al daarop gewys dat daar in die studie van simbole 'n onderskeid gemaak moet word tussen die simbole self en die sogenaamde meta-teorieë wat oor die funksionering van die simbole bestaan. Bachofen het dit gedoen aan die hand van 'n prent wat in die Romeinse villa Pamfilia ontdek is. Dit toon vyf jeugdige wat rondom 'n tafel sit en drie eiers bespreek wat voor hulle lê. Die eiers is wit en swart geverf. Bachofen wys daarop dat die eiers die simbole as objekte voorstel en die gesprek die meta-teorie (Strecker 1988:10).

filosofiese gebied het egter 'n aantal belangrike uitgangspunte ten opsigte van simbole aan die lig gebring wat ons kortliks agtereenvolgens wil behandel.

3.3.1 Die verskil tussen simbole en tekens

Dit word vinnig duidelik dat wanneer 'n mens oor die aard en funksionering van simbole begin navors, daar 'n duidelike onderskeid tussen simbole en tekens gemaak word. In die volgende paragrafe sal hierdie onderskeid dan ook in meer detail bespreek word. Dit is egter belangrik om in gedagte te hou dat beide simbole en tekens ook van ander vorme van "simboliese taal"⁶ onderskei sou kon word. Fawcett onderskei en bespreek byvoorbeeld tekens en taal (1970:13), simbole (26), allegorie en gelykenisse (39), metafore en analogieë (48), modelle (69) en mites (95).

Alhoewel ons sou kon sê dat simbole tot die "groot familie van tekens" behoort (vgl. Jetter 1978:27)⁷, wil die eie aard van 'n simbool dit juis van 'n teken onderskei. Michael Lawler (1972:365) maak soos Lebon (1987:2-3) en Dillistone (1986:7) ook die belangrike onderskeid tussen *teken* ("sign") en *simbool*. Alhoewel daar ooreenkomste bestaan, wys Lawler op twee belangrike verskille. Die eerste verskil formuleer hy soos volg:

"A sign announces that what it signifies is present; a symbol makes present what it signifies."

Rook is 'n *teken* van vuur en die rooi en wit strepe 'n *teken* vir 'n haarkapper se salon.⁸ Dit waarop die teken dui of wys is *teenwoordig*, te wete: die vuur en die haarkapper se salon. 'n Vlag as *simbool* van 'n land stel dit teenwoordig en word as sodanig ervaar alhoewel die "land" met alles wat dit impliseer nie reël teenwoordig hoef te wees nie.

⁶ Sien Fawcett (1970:11) se beskrywing van "*symbolic language*".

⁷ Volgens Jetter (1978:28) behoort daar tot hierdie familie 'n magdom begrippe soos: sein, simptoom, merk(er), gebaar, beeld, metafoor, voorbeeld, allegorie, skema ens.

⁸ Volgens Schmidt (1988:124-127) se onderskeiding sal eersgenoemde 'n "presentational" simbool wees en laasgenoemde 'n "representational" simbool.

'n Tweede onderskeid lê in die feit dat tekens *eenduidig* is en simbole *veelduidig*. 'n Teken kommunikeer een duidelike en vasgestelde betekenis wat op 'n intellektuele vlak verstaanbaar is. Die betekenis kan dus redelik presies vasgestel word. 'n Simbool kommunikeer 'n verskeidenheid van diepere betekenisse wat op 'n intellektuele en emosionele vlak gedekodeer word. Simbole se betekenisse, alhoewel moeiliker verstaanbaar, is veel ryker en lê veel dieper (Lawler 1972:365-366).

Lawler (1972:366) omskryf ten slotte 'n *simbool* teenoor 'n teken soos volg:

"Symbol is a way of knowing, a particular way of seeing... Symbolic knowledge is vague and opaque. But it is vague and opaque, not in the sense that its meaning is obscure, but rather in the sense that its depth of meaning is unfathomable. The human mind can never get to the bottom of it, can never substitute discursive language for the symbol and be done with it."

Ook Baldock (1990:1) sluit hierby aan as hy sê dat daar geen misterie of onduidelikheid opgesluit lê in 'n teken nie. Dit is 'n praktiese indikator wat ons duidelike inligting gee aangaande 'n bekende voorwerp. Aan die ander kant is 'n simbool meer die uitdrukking van iets misterieus wat dikwels buite die onmiddellike verstaanshorison van ons redelike verstand lê.

Ook Suzanne Langer werk met die onderskeid tussen teken⁹ en simbool. Volgens haar wil tekens 'n spesifieke betekenis oordra en ook op 'n spesifieke plek of handeling dui. Simbole werk veel meer met 'n konseptualiseringsproses as met spesifieke objekte (sien Browning & Reed, 1985:74). Ook in haar onderskeiding is die voorbeeld van die rooi en wit strepe wat as teken 'n haarkappersalon aandui en 'n groen robot wat as teken sê: "ry", relevant. Die kruis sê egter as simbool nie presies wat die kruisiging behels het of waar dit gebeur het of hoe dit gebeur het nie. Dit verteenwoordig 'n veel groter werklikheid wat deur die gelowige ontdek en gekonseptualiseer moet word.¹⁰ *farsinees*

⁹ Langer maak ook nog 'n verdere onderskeiding tussen *natuurlike* tekens en *kunsmatige* tekens (vgl. Browning & Reed 1985:74).

¹⁰ Lebon (1986:7) se opmerking oor genoemde onderskeid is hier relevant: "Unlike a sign, one can never fully grasp the effects of a symbol. One can plan symbols, but one can never anticipate what is going to happen to those who take part in them. It is more likely to be the symbol which grasps us".

A New Dictionary of Liturgy & Worship, (Davies (ed) 1986:491), stel die verskil tussen 'n teken en 'n simbool soos volg:

Tekens is fisiese objekte, gebeure of menslike handeling wat heenwys na 'n ander realiteit, gebeure of konsep. Simbole word beskou as 'n sub-familie van tekens, maar wat op 'n dieper vlak as tekens funksioneer. Vir funksionering en interpretering maak dit ook nie net staat op algemeen aanvaarde konvensies binne 'n gemeenskap nie, maar put uit die onderbewuste prosesse en ervarings van die individu. 'n Simbool is ook inniger verbind met dit wat dit verteenwoordig, as 'n teken.

Schmidt (1988:124-127) maak wat religieuse simbole betref, 'n onderskeid tussen "representational" simbole, en "presentational" simbole. "Representational" simbole is simbole wat deur tradisie en of gewoonte iets verteenwoordig sonder om regtig kwaliteite te hê wat die verteenwoordiging logies maak. "Presentational" simbole is simbole wat nader lê aan die werklikheid wat dit verteenwoordig en die dieper betekenis dus op intuitiewe wyse na vore roep.

In eersgenoemde geval kan die simbole op verskillende wyses tot stand kom, maar het dit nie 'n noodwendige verband met die werklikheid waarna dit verwys nie. Laasgenoemde het dit in 'n mindere of 'n meerdere mate wel. Die dekodering van eersgenoemde is ook veel eenvoudiger. In effek wil dit dus ook hier voorkom asof genoemde onderskeid tussen *tekens* en *simbole* gehandhaaf word.

Wat "presentational" simbole betref, maak Schmidt 'n verdere onderskeid tussen tekens, analogiese simbole en sakramente. Tekens, sê Schmidt, is voorwerpe of gebeure wat onlosmaaklik verbind is met dit waarna dit heenwys. So byvoorbeeld is donker wolke, weerlig en wind tekens van 'n naderende storm. Analogiese simbole het metaforiese ooreenkomste met dit wat gesimboliseer word. Sakramente is simbole sê Schmidt, maar wil die werklikheid wat dit simboliseer op so 'n wyse in die hede gestalte laat aanneem, dat dit grens aan die konkrete (1988:127-131).¹¹

¹¹ Pollio (1974:31) noem drie eienskappe wat eie is aan simbole: Dit is verteenwoordigend, word deur en binne 'n bepaalde kultuur oorgedra en is skeppinge *wat heel vry ontstaan*. Daar is volgens hom dus geen noodwendige verbintenis tussen die simbool en dit wat die simbool verteenwoordig nie. Alhoewel hy simbole ook definieer as

Die onderskeid tussen tekens en simbole bly 'n komplekse saak en word verder gekompliseer omdat die vraagstukke in verskillende vakwetenskappe soos sosiologie, psigologie, teologie en semiotiek of linguistiek, verskillend is. Die probleem word dus op 'n ietwat eiesoortige wyse deur verskillende eksponente gehanteer.¹² Samevattend kan die volgende opmerkings egter gemaak word:

Die verskil kom daarop neer dat 'n teken 'n enkelvoudige en onmiddellike betekenis dra wat geen dieper of abstrakte werklikheid na vore roep, of verdere besinning vra nie. Dit is op konkrete wyse, onmiddellik en volledig verstaanbaar. 'n Simbool se betekenis is meervoudig van aard en wys heen na 'n dieper betekenis. Oor die aard en omvang van hierdie "diepere betekenis" sal in die hieropvolgende paragrawe groter duidelikheid verkry word.

3.3.2 Die funksionering van simbole as 'n regterbrein-aktiwiteit

Daar is in die inleidende hoofstuk reeds verwys na navorsing wat gedoen is oor die sogenaamde "linker- en regterbrein-aktiwiteite." Kortliks kom dit daarop neer dat die verskillende "kante" van die brein verskillende funksies vervul. So byvoorbeeld is die regterkant van die brein verantwoordelik vir die waarneming en uitdrukking van *emosionaliteit*, terwyl die linkerkant van die brein daarvoor verantwoordelik is om die mens se *verbale funksies* te hanteer.¹³ Wanneer iemand dus 'n verhaal lees is dit die linkere brein wat met grammatikale konstruksies en sintaksis sal werk. Die regterbrein is egter verantwoordelik om die informasie binne die ruimer raamwerk van geskiedenis en verhaalstruktuur te plaas en daaruit bepaalde emosionele gewaarwordinge af te lei (Liesch 1988:144).

Die vraag is watter kant(e) van die brein gebruik word wanneer 'n simbool of simbole deur 'n persoon gedekodeer word?

¹² Vgl. Davies (ed) 1986:491.

¹³ Daar is in die inleidende hoofstuk reeds verwys na Simpson se gedetailleerde onderskeiding van linker- en regterbrein aktiwiteite.

Uit die voorafgaande definisies van simbole, asook die wyse waarop talle teoretici tussen tekens en simbole onderskei (sien 3.3.1), moet dit duidelik blyk dat hantering en interpretering van simbole veel meer as rasonale linkerbrein-aktiwiteite vra.¹⁴ Lawler (1972:366) se opmerking dat 'n simbool diepere betekenis kommunikeer wat op intellektuele *en emosionele* vlak gedekodeer moet word, onderstreep dié feit.

Victor Turner verwys ook na linker- en regterbreinfunksionering wanneer hy verwys na die funksionering van rituele. Turner wys daarop dat dit gevaarlik kan wees om sekere aktiwiteite binne 'n bepaalde deel van die brein te lokaliseer of tot 'n sekere kant ("hemisphere") te beperk. Tog is ook hy oortuig daarvan dat simboliese en rituele handeling in die regterbrein registreer (1983:230-232).¹⁵

Liesch (1988:145) wys verder daarop dat die aanbidding wat ons in die Ou Testamentiese tabernakel met al sy simboliek aantref, as 'n regterbrein-aktiwiteit getipeer moet word. Binne die gereformeerde tradisie met sy klem op verbale kommunikasie, is aanbidding verander na 'n linkerbrein-aktiwiteit. Liesch pleit vir 'n holistiese benadering wanneer dit by aanbidding kom en is daarom 'n sterk voorstander vir die herlewing van simboliek in aanbidding.¹⁶

Liesch se standpunt rakende die belangrike plek wat simbole in aanbidding behoort in te neem, staan in kontras met die standpunt wat vele kerke huldig, dat simbole en rituele formalisties en dood is en daarom uitgedien is. Die vraag moet egter gevra word of die probleem nie eerder in die hantering of aanbidding van die simbole lê nie? Word die simbole (en ook rituele), nie as kognitiewe linkerbrein-aktiwiteite aangebied en gehanteer

¹⁴ Dit beteken nie dat simbole linkerbrein-aktiwiteite uitsluit nie. Browning & Reed (1985:74) se opmerking dat simbole met 'n konseptualiseringsproses werk, is 'n aanduiding dat die rasonale linkerbrein-aktiwiteite beslis ook aanwesig is.

¹⁵ Hierdie is 'n baie eenvoudige verduideliking van hoe simbole en rituele in die brein funksioneer. Turner wys in veel groter detail op die werk van Hess, D'Aquili en Laughlin wat die linker- en regterbrein verder onderskeidelik verbind met "ergotropiese" en "trophotropiese" sensistelsels. Volgens hulle is hierdie twee stelsels met mekaar verbind in dié sin dat die stimulering van die een lei tot aktiwiteit binne die ander. Hulle wys dan hoe meditasie gewoonlik begin met die stimulasie van die trophotropiese sisteem wat lei tot ergotropiese aktiwiteit. In die geval van rituele handeling is die proses net omgekeerd (Turner 1983:230-231).

¹⁶ Liesch (1988:147) maak byvoorbeeld 'n reeks interessante voorstelle oor die gebruik van kerse en lampe tydens getuienisgeleenthede en adventstyd.

nie? As voorbeeld hiervan sou ons die gebruik van die doop en die nagmaal kon noem. 'n Oormatige aksent kan tydens nagmaal- en doopseremonies op die formulier en die gepaardgaande dogma geplaas word. Hiermee wil nie gesê word dat dit nie van belang is nie. Sonder die nodige sensitiwiteit deur die liturg vir die doop of nagmaal as sakrament en simbool wat in 'n sekere sin ook sonder 'n formulier op eie bene kan staan, word dit inderdaad verskraal tot 'n linkerbrein-aktiwiteit. Die vraag kan dus met reg gevra word of die nodige erkenning van huidige simbole en rituele, as synde ook regterbrein-aktiwiteite te wees, nie die ryker betekenis en potensiaal daarvan vir die kerk sal ontsluit nie.

3.3.3 Simbole as kommunikasie-medium: 'n Sleutel tot dieper en verborge werklikhede

Uit die aangehaalde definisies moes dit reeds geblyk het dat simbole op 'n eenvoudige manier inligting aangaande dieper, groter en selfs soms verborge werklikhede kommunikeer.

Raymond Firth¹⁷ onderstreep hierdie feit in 'n hoofstuk getiteld "*Symbol and substance*" (1975:403 ev). Daarin wys hy ondermeer daarop dat **simbole met groot spoed en gemak kan kommunikeer**. Firth (1975:427) stel dit soos volg:

"Symbolic thought offers great advantages in speed and ease of communication. And because of the allusiveness and indefiniteness of symbols, possibly their ambiguity, they allow some greater understanding of complex entities and action with them."

¹⁷ Firth het sy siening oor simbole en die funksionering van simbole uiteengesit in 'n omvattende werk: "*Symbols: Public and Private*" (1975). Alhoewel Dillistone (1986:102) kritiek ingebring het teen die werk omdat die gevolgtrekkings waartoe Firth kom grootliks gebaseer is op navorsing wat hy in 'n geslote, primitiewe gemeenskap (die Tikopia inboorlinge van Wes-Polinisië), gedoen het, kom hy tog tot sekere gevolgtrekkings rakende simbole wat na ons mening van universele belang is. Hy dek 'n wye verskeidenheid vroeëre en meer resente antropologiese teorieë rakende simbolisme, asook sosiale praktyk rakende sake soos kos, hare, vlae, die gebruike rondom groet en die uitdeel van geskenke (1975:127 ev).

Ook Liesch (1988:143) wys op die gemak en effektiwiteit waarmee simbole kommunikeer. 'n Magdom van woorde is nie nodig nie en **kommunikasie** kan vinniger en in sekere opsigte makliker geskied. Een van die redes hiervoor word soos volg deur Helle (1991:87), saamgevat:

"Das Symbol teilt den Inhalt oder die Bedeutung der Nachricht, die seinen Sinn ausmacht, nicht analytisch in einzelne Elemente zerlegt, sondern *ganzheitlich* (eie kursivering) als eine bildhafte Einheit mit."

Binne teologiese kringe staan die naam van veral **Paul Tillich** uit as iemand wat die kommunikatiewe krag van simbole raakgesien en onderskryf het. Volgens Tillich bestaan daar 'n **hegte verband** tussen simbole en dit waarna dit verwys en moet *religieuse simbole* by uitnemendheid gesien word as instrumente wat in staat is om groter en verborge werklikhede aangaande God te kommunikeer¹⁸. Hy druk hom soos volg daaroor uit:

" Religiöse Symbole bedürfen keiner Rechtfertigung, wenn ihr Sinn begriffen ist. Denn ihr Sinn ist, dass sie die Sprache der Religion sind, die einzige Sprache, in der sich die Religion unmittelbar ausdrücken kann" (1962:3).

Wanneer Tillich dit oor religieuse simbole het, kwalifiseer hy hulle as "*repräsentative Symbole*" en dui die volgende belangrike kenmerke aan (1962:4-6):

* Simbole bestaan nooit ter wille van hulself nie, maar dui altyd op, of is altyd op 'n groter of dieper werklikheid gerig.

* Op die een of ander wyse het dit reeds deel aan die werklikheid waarop dit dui.

¹⁸ Dillistone (1986:123) voer aan dat daar haas geen Protestantse teoloog is vir wie die konsep "simbool" so 'n basiese en omvattende deel van sy teologie uitmaak soos Tillich nie. Sy werk is dan ook deurspek met verwysings na die aard en funksie van simbole. Vanweë die omvang hiervan sal daar nie gepoog word om 'n volledige en sistematiese uiteensetting van Tillich se hantering van die begrip simbool te gee nie. Enkele uitgangspunte word wel aangestip wat tot verdere verheldering van die begrip simbool mag dien.

* Daarom is dit onmoontlik om na willekeur simbole te kies of te skeep. Daar is met ander woorde 'n sekere noodwendigheid in simbole opgesluit.

* Simbole het die vermoë om dieper dimensies van die werklikheid te ontsluit wat gewoonlik deur die oorheersing van ander dimensies bedek of versteek word.

Dit is veral ten opsigte van die openbaring van God en die menslike verstaan van die wese van God, waar simbole vir Tillich 'n onontbeerlike rol speel. Volgens hom is dit onmoontlik om iets oor God te sê wat nie simbolies van aard is nie (1968:265). Hy erken dat die term "simbolies" soms die konnotasie dra van "onwaar" of "verwyderd van die werklikheid" (267), maar met sy definisie van 'n simbool *as iets wat werklik deel het aan die werklikheid waarna dit verwys* (teenoor 'n teken wat na willekeur gekies kan word), dui hy aan dat dit nooit van ware religieuse simbole gesê kan word nie (265). God as oneindigende oorsprong van alle dinge het deel aan alles en daarom dra ook eindigende dinge die vermoë om as simbole op die oneindigende God te dui en Hom aan ons te verklaar en openbaar.¹⁹

V. Niekerk

Ook Fredrick Streng (1985:48) onderskryf hierdie standpunt. Volgens Streng bevind die mens homself in 'n wêreld van betekenisloosheid, chaos, selfsug en onreinheid. Dit is 'n profane wêreld wat nie maklik in kontak gebring kan word met die "heilige" nie. Simbole maak dit egter wel moontlik, sê Streng. Simbole kan op uiters sensitiewe wyse die innerlike struktuur van hierdie "heilige Ryk" kommunikeer en blootlê.²⁰

¹⁹ Dillistone (1986:127) wys daarop dat Tillich in 1963, teen die einde van sy lewe 'n seminar by die Universiteit van Kalifornië gelei het waartydens daar 'n hele aantal vrae geopper is oor simbole en hul plek in sy teologiese sisteem. In sy antwoord hierop word daar tog 'n sekere weemoedigheid bespeur, as sou hierdie aksent wat hy op simbole in sy werk gelê het, tog gefaal het om 'n werklike impak op die gesekulariseerde samelewing te maak. Volgens hom het woorde soos God, sonde, verlossing en heiligheid hulle kragtige simboliese betekenis verloor en is dit deur die gesekulariseerde wêreld verwerp.

²⁰ Ook J.F. White (1971:51) dui hierdie funksie van simbole aan as hy dit soos volg stel:

"Man lives by and for his symbols. He must have something to make the intangible tangible, the invisible visible... The same is true of the Christian life. We need ways to show forth the realities which the Christian understands as underlying life itself."

Werner Jetter (1978:49-51) wys op vier aspekte van die kommunikasie wat deur simbole geskied: (1) Dit is eenvoudig en kan sonder die omhaal van woorde geskied. (2) Dit ontsluit werklikhede wat nie altyd onder woorde gebring kan word nie. (3) Dit kommunikeer nooit gevolgtrekkings wat as afgehandel beskou kan word nie, maar die simbool is die ontvanger altyd "vooruit" in die sin dat dit voortgaande denke oor die saak waarna dit verwys, oproep. "Symbolische Kommunikation ist... vorausgreifend". (4) Kommunikasie deur middel van simbole is egter ook kompleks omdat 'n enkele simbool 'n wêreld kan verteenwoordig met baie kante, implikasies en betekenis.

Kommunikasie deur middel van simbole is dus nie heeltemal sonder sy probleme nie. Sperber (1974:17,51) verwys byvoorbeeld na simbole se "verborge" en "afwesige" betekenis. Die volle omvang en betekenis van simbole kan inderdaad soms verborge en afwesig bly. In 'n samelewing wat sy sensitiwiteit vir simbole verloor het, kan dit baie maklik gebeur.²¹

Ook Helle (1991:87) wys, soos Jetter, daarop dat simbole kompleks kan wees in dié sin dat komplekse werklikhede in 'n enkele simbool saamgebundel word. Browning en Reed (1985:70), wys op die gevare wat simbole kan inhou omdat almal simbole nie op dieselfde wyse dekodeer nie. Dit kan die gevolg wees van onakkurate dekodering of dit kan gebeur dat 'n bepaalde simbool met sekere sekondêre simbole omring word wat die dekoderingsproses daadwerklik beïnvloed. 'n Voorbeeld hiervan is die viering van die nagmaal. Die primêre simbole, brood en wyn, kan afhangende van die tradisie, denominasie of selfs gemeente, met sekondêre simbole soos kerse, kruise, gebede, skriflesings, gebare, musiek, kleure, en klere, omring word. Daar bestaan ook gewoonlik groot emosionele bindinge met hierdie sekondêre simbole, sodat daar nie maklik aan verander word nie. Hierdie sekondêre simbole kan dit wat die nagmaal as simbool kommunikeer, bepalend beïnvloed. Browning en Reed pleit daarom vir 'n groter sensitiwiteit vir en bewuswording van die simbole of kodes waarmee ons leef. Die vraag is dus of ons werklik weet wat ons simbole kommunikeer?²²

²¹ Vgl. Douglas 1970:1-18, "Away from ritual."

²² Liesch (1988:145) wys ook daarop dat ten einde effektief te kan funksioneer, simbole 'n bepaalde konteks en 'n mate van verklaring nodig het. Hy verwys byvoorbeeld na Moses se opdrag (Eksodus 12:26-27) om die betekenis van die Paasfees aan die kinders te verduidelik.

Aan die wortel van hierdie probleem lê die vraag na die werklike verhouding tussen dit wat Firth beskryf as "simbool" en "substansie" - dit wat agter die simbool lê en waarheen die simbool wys.

Volgens Firth (1975:408-409) is daar 'n duidelike **onderskeid** tussen simbool en substansie.²³ Die substansie is altyd veel meer as dit wat onmiddellik in die simbool sigbaar is. Hy verduidelik hierdie onderskeid verder deur onder meer te verwys na die verskeidenheid van etniese afbeeldinge wat 'n mens van Christus oor die wêreld heen aantref.²⁴ Hy vra dan die vraag of die "substansie" (dit wat agter die simbool of afbeelding lê), gelykgestel kan word aan die afbeelding? Volgens Firth wil die afbeelding van 'n "swart Christus" sekerlik nie sê dat Christus fisies swart was nie. Christus was tog van Joodse afkoms. Die substansie agter die simbool is dus duidelik veel meer en groter as die afbeelding self.

Op die oog af mag dit na haarklowery lyk, maar Frith probeer daarmee aantoon dat die hantering van 'n simbool as "simbool", groter implikasies het as wat 'n mens dikwels besef. Simbole moet daarom met groot omsigtigheid gehanteer word.²⁵

Ten spyte van die feit dat 'n simbool 'n magtige instrument is om inligting aangaande "die substansie" te kommunikeer, bly dit dus "simbool" met 'n andersheid wat nie sonder meer gelykgestel kan word aan die "substansie" waarna dit verwys nie. Hoe sterk Firth hieroor voel, word ondermeer geïllustreer in die volgende opmerking:

"I do not think that symbols can rightfully be described as actors, operating in their own right; I think people invent them, acquire them by learning, adapt them, use them for their own purposes" (1972:427).

²³ Hier neem Firth 'n ander standpunt as Schmidt in. Schmidt (1988:126-127) dui byvoorbeeld "*Presentational*" simbole aan as simbole wat nader lê aan die werklikheid wat dit verteenwoordig en die dieper betekenis dus op intuitiewe wyse na vore roep.

²⁴ Hy wys veral op die etniese gelaatstrekke wat verskillende afbeeldinge van Christus aanneem. So is daar byvoorbeeld die gekruisigde Jesus van Job Kekana wat Christus met die gelaatstrekke van 'n Afrikaan voorstel en die skildery van Tsui Hung-I en Lu Hung Nien wat Christus met Chinese gelaatstrekke voorstel (Frith 1975:408).

²⁵ Volgens Tillich (1962:6) kan simbole positiewe en negatiewe gevolge of implikasies hê. Hy stel dit soos volg: "Wir dürfen die Macht von Symbolen nicht unterschätzen: Sie sind alles andere als harmlose semantische Zeichen".

Na ons mening is hierdie 'n harde uitspraak oor die wyse waarop simbole funksioneer. Tog handhaaf Firth hiermee die belangrike onderskeid tussen simbool en substansie. Die gedagte dat religieuse simbole ook selfstandige magiese eienskappe het, word hiermee in die kiem gesmoor. Hierdie onderskeid tussen simbool en substansie het ook belangrike implikasies vir die Rooms-Katolieke en Protestantse sieninge oor hoe die wyn en die brood tydens die nagmaal funksioneer. Volgens Firth (1975:419) word daar in die Rooms-Katolieke leer van die transsubstansie weggedoen met simboliek in die ware sin van die woord omdat die een substansie gewoon 'n ander vervang.

Die feit dat Firth so 'n duidelike onderskeid tussen simbole en substansie tref, laat egter ook hom 'n negatiewe opmerking oor die kommunikasiemoontlikhede van simbole maak. As gevolg van hierdie onderskeid bestaan die gevaar dat persone wat die simbool hanteer dit nie na behore met die substansie verbind nie. Die simbool kan *dubbelsinnig en vaag* word. Volgens Firth kan dit so erg word dat mense die substansie of die werklikheid wat daar agter lê, kan misken. Dit skep ook ruimte vir mense om die implikasies of moontlike besluite wat die simbole van hulle vra, te vermy of te ontduik (1975:427).

Grabner-Haider (1991:40-41) sê dat die ambivalente karakter, asook die hoogs emosionele dinamiek wat in simbole opgesluit lê, van simbole 'n *gevaarlike kommunikasiemiddel* maak. Simbole kan maklik misbruik word. As voorbeeld gebruik hy die kruis wat aanvanklik vir baie mense 'n simbool van "heil, verlossing en bevryding van destruktiewe en demoniese magte" was. In die na-Konstantynse Ryks- en Feudale kerke het die kruis egter die lewens van talle mense geëis. Die vervolging van Jode, kettere en sogenaamde hekse het alles in die naam van die kruis plaasgevind. Dieselfde geld vir die kruistogte en die inkwisisie. Daarom sê Grabner-Haider, is daar in die Christelike teologie 'n omvattende en sistematiese proses van simbool-kritiek (*Symbolkritik*), nodig (1991:41).

Die vraag of simbole werklik "deel het" aan dit waarna hulle verwys, bly ingewikkeld en kontroversieel. Na ons mening word die spanning tussen uiteenlopende standpunte minder wanneer gewoon aanvaar word dat daar 'n bepaalde interaksie tussen *simbool* en *substansie* (Firth se terme), bestaan. Wat die presiese aard hiervan is, is nie altyd ewe duidelik nie. Die belangrike is egter dat dit die simbool in staat stel om iets van die dieper en verborge werklikheid van die substansie te kommunikeer. Dit word goed geïllustreer in die werk van McGaughey:

Douglas R. McGaughey het voortvloeiend uit die werk van Tillich en veral Paul Ricoeur se narratiewe teorieë en teorieë oor metafore, 'n teorie ontwerp oor **narratiewe simbole**. In aansluiting by Ricoeur wys hy daarop dat, soos metafore binne die konteks van 'n sin funksioneer, simbole binne die konteks van 'n narratiewe horison funksioneer (1988:427). Dit beteken egter nie dat die verhaal die simbool gevange hou nie. In die "metaforiese proses" wat deur die simbool voltrek word, word die verhaal gedurig deurbreek om nuwe waarhede van 'n dieper werklikheid te openbaar (1988:431). Die gevolg hiervan vat McGaughey (1988:431) soos volg saam:

"Precisely because the symbol both depends upon the chronology and configuration of narrative horizon AND is not contained by the narrative horizon in its unending search for the completion of its meaning, the symbol forces the narrative into the life-world of the reader demanding response and application."

Simbole word in aansluiting by Ricoeur, dus baie soos metafore gesien, wat dit ook onderskei van tekens. 'n Teken is volgens McGaughey niks anders as 'n stereotipe, *dooië* metafoor nie. 'n Simbool egter, wil met dieselfde beginsels waarmee die metafoor werk, die *konvensionele deurbreek* en as't ware "op die skouers van geykte betekenis klim" sodat ons "verder kan sien" (1988:433). Hierin lê juis die krag van simbole en veral religieuse simbole opgesluit. McGaughey (1988:434) stel dit soos volg:

"The strength of the symbol is not its stability, not that it does not change, but contrary the strength of the symbol is its flexibility and polyvalence allowing the symbol to speak and to point to the 'more' in all kinds of life-world situations."

Die wonder van die simbool is volgens McGaughey (188:435), weer in aansluiting by Ricoeur, dat ons nie "agter" simbole hoef te begin dink nie, maar "by" die simbole, omdat die simbool self *ons denke verder neem*. Metafore en simbole het daarom 'n ontologiese voorrang bo ander vorme van diskoers omdat dit die dinamiese karakter van die werklikheid waarin ons leef, voor oë wil roep.

Samevattend kan egter gesê word dat een van die belangrikste funksies van simbole daarin geleë is dat dit in staat is om sonder 'n omhaal van woorde dieper en soms selfs

verborge werklikhede aan die mens te openbaar en te kommunikeer. Die aard van hierdie kommunikasie is nie sonder sy eiesoortige probleme nie en die kompleksiteit daarvan mag nie onderskat word nie. Dat dit 'n kommunikasiemedium is wat in 'n religieuse milieu groot waarde kan hê, word al duideliker. 'n Aanhaling van John Baldock (1990:9), vat bostaande dalk die beste saam:

"For a symbol to remain a symbol, we must accept that what it expresses will remain a mystery: a mystery which can only begin to be experienced as we overcome the apparent distance which separates us from the symbol. In other words, when we transcend the outer, tangible appearance of the symbol we encounter the transcendent reality which expresses itself through it. This is what gives human beings their unique position in relation to other known life forms - the potential to perceive a transcendent reality revealing itself through the material reality of this world."

3.3.4 Die funksionering van simbole in die ordening van menslike bestaan

Simbole vervul egter nie net 'n kommunikatiewe funksie nie. Dit vervul ook 'n ordeningsfunksie. Volgens Clifford Geertz leef die mens in 'n wêreld waar hy voortdurend bewus word van die feit dat hy bedreig word deur sekere chaotiese magte wat sy lewe in wanorde kan dompel. Terselfdertyd word hy ook gedurig gekonfronteer met sy eie beperkinge om die situasie sinvol te hanteer. Veral drie sake is ter sprake:

In die eerste plek is daar die besef dat sy *analitiese* vermoëns beperk is om die veelheid van verwarrende en deurmekaar ervarings wat hom konfronteer te verklaar. Die tweede is sy onvermoë om *pyn* te hanteer wanneer dit vir hom voel of hy dit nie meer kan hanteer nie en die derde is sy onvermoë om reg en *geregtigheid* te laat geskied in 'n wêreld waar hy gekonfronteer word met wat vir hom lyk na paradoksale etiese waardes (1972:171 ev).²⁶

²⁶ Robin Green werk met min of meer dieselfde grense van menslike bestaan as hy dit beskryf as (1) pyn, (2) sin en betekenis en (3) die grens tussen goed en kwaad (1987:69 ev).

Geertz probeer aandui dat religieuse simbole hierdie ervarings van verwarring, pyn en morele paradoks probeer hanteer deur 'n sintese te vorm tussen die mens se etos en sy wêreldbeskouing. Hy formuleer dit soos volg:

"... sacred symbols function to synthesize a people's ethos - the tone, character and quality of their life, it's moral and aesthetic style and mood - and their world-view - the picture they have of the things in sheer actuality are, their most comprehensive ideas of order" (1972:167).

Geertz se definisie van religie maak in hierdie verband veel sin en is van pas:

"...*religion* is: (1) a system of symbols which acts to (2) establish powerful, pervasive and long-lasting moods and motivations in men by (3) formulating conceptions of a general order of existence and (4) clothing these conceptions with such an aura of factuality that (5) the moods and motivations seem uniquely realistic" (1972:168).

Samevattend kan dus gesê word dat simbole volgens Geertz 'n intellektuele en 'n emosionele ordeningsfunksie vervul om die mens deur ervarings van verwarring en beperktheid te begelei.²⁷

Ook Paul Tillich (1962:5) onderskryf die ordeningsfunksie wat simbole kan vervul as hy sê dat alhoewel sekere simbole 'n vernietigende en destruktiewe mag het, sekere simbole 'n opbouende en **ordenende** mag het. Dit laat mense goed voel en gee 'n gevoel van geborgenheid in 'n deurmekaar wêreld. Hier dink ons byvoorbeeld aan die helende en stabiliserende invloed van religieuse simbole, maar ook die rol wat 'n simbool soos 'n "koning" (en ons aanvaar 'n goeie en geliefde koning), kan speel. Hierteenoor staan die angs, vrees en fanatieke optrede wat simbole soos die "Führer" en die hakekruis tot gevolg gehad het.

Simbole help dus om die werklikheid waarbinne die mens lewe, te **orden**. Volgens Streng word die mens vanaf 'n baie vroeë ouderdom aan die een of ander "simboliseringsproses" onderwerp. Hierdie proses orden sy denke, emosies en ervarings

²⁷ Vgl. ook Dillistone (1986:114-115) se samevatting van Geertz se gedagtes.

sodat daar sin en betekenis in 'n deurmekaar wêreld gevind kan word. Simbole word pilare wat ons lewens op verskillende plekke anker (1985:59).²⁸ Regina Croll (1985:374) stel dit soos volg:

"Symbols and metaphors help us to organize and interpret our world; they help us to give meaning and structure to what otherwise would only be a hodge podge of impressions."

Ten slotte moet daarop gewys word dat 'n sosioloog soos Duncan (1969:227) selfs verder gaan deur aan te voer dat simbole nie net die bestaande sosiale orde wil orden nie, maar ook nuwe vorm en struktuur daaraan gee. Met simbole bedoel Duncan veel meer as religieuse simbole. Volgens hom speel religie 'n al kleiner rol in die samelewing sodat sosiale teorieë wat religie as verklaringsprinsipe vir die samelewingsorde neem (Hy verwys byvoorbeeld na die werk van Durkheim, Weber en Frazer), al meer bevraagteken word. Dit was juis in sy soeke na nuwe beginsels wat sosiale struktuur en vorm sou verklaar dat hy simbole as opsie begin oorweeg het.

Ook Fawcett (1970:157-160) sluit hierby aan. Hy wys daarop dat simbole soos die koning, die paleis of tempel, asook heilige plekke van aanbidding, nie net onder primitiewe volkere nie, maar ook binne die Ou Testament 'n belangrike rol gespeel het om sosiale orde en struktuur aan die samelewing te verleen.

3.3.5 Simbole en identiteit

In aansluiting by die ordeningsfunksie wat simbole vervul, gee dit ook identiteit aan die gemeenskap wat dit gebruik. Dit is dan ook te verstane waarom daar soveel emosie en sentiment rondom sekere nasionale simbole soos landsvlae, asook familiewapens bestaan. Daar is in hoofstuk twee gewys op die moderne mens se soeke na identiteit binne 'n snel veranderende "global village". Hierdie wapens en simbole gee aan die individu die

²⁸ In hierdie verband tref die antropoloog Sherry Ortner die verdere onderskeiding tussen "*elaborating*" en "*summarizing*" simbole. Eersgenoemde is simbole wat ons help om ons verwarrende emosies en gevoelens uit te sorteer en sin en betekenis daaraan te gee. Laasgenoemde som op 'n kragtige wyse 'n hele geloofsstelsel op. Die kruis is hiervan 'n goeie voorbeeld (vgl. Green 1987:68).

gevoel dat hy of sy êrens behoort en tuis kom. Orde en identiteit is hier nou met mekaar verbind.

Simbole verskaf egter nie net identiteit aan 'n gemeenskap nie, maar kan ook as 'n belangrike instrument dien om die gemeenskap te verstaan. Op 'n manier vertel dit die storie van die gemeenskap.²⁹ Die Christelike gemeenskap se identifisering met die krip en die kruis is 'n voorbeeld hiervan. Croll (1985:373) sê in die verband: "... symbols are a lens through which we see that community".

In hierdie opsig kan 'n mens nie anders as om te vra wat die simbole, wat die afgelope dekades so deel was van die NGK, gekommunikeer het nie? Verskeie simbole het gefunksioneer en sekerlik aan die NGK 'n bepaalde identiteit gegee. Die vraag is net: "Simbole waarvan?" (Vgl. Firth 1975:404) Enkele voorbeelde kan genoem word:

- * Swart pak, wit das en toga
- * Die "bont" pak en das
- * Familiebanke
- * Stilte in die kerk
- * Bepaalde boustyle
- * Die orrel en die Psalm- en Gesangeboek
- * Pastorieë
- * Kerkraadsbanke
- * Basaars (Ons sou dit seker ook as ritueel kon beskryf)
- * Kerkalmanak en die uitleg daarvan

²⁹ Daar is reeds verwys na Geertz se opmerking: "it is a model of 'reality'..." (1972:177).

* Kollektes

Omdat simbole so 'n belangrike identiteitgewende funksie vervul, pleit Peter Mann (1989:78) vir 'n meer **sensitiewe en kritiese hantering van simbole**. Ons het 'n verantwoordelikheid om krities met ons simbole om te gaan en telkens te vra wat 'n betrokke simbool werklik kommunikeer. Hy wys daarop dat die samelewing die afgelope aantal dekades met heelwat nuwe identiteitgewende simbole gekonfronteer is. So is die spreekwoordelike "sportkalender" besig om in 'n moderne wêreld die "liturgiese kalender" te vervang. Nuwe simbole is besig om die plek in te neem van eens waardevolle religieuse simbole.³⁰ In navolging van Ricoeur pleit Mann vir 'n drieërlei hermeneutiek, naamlik: (1) 'n "Hermeneutiek van toestemming" wat in dialoog bly met die lewegewende tradisies en simbole wat ons het. (2) 'n "Hermeneutiek van agterdog" wat die oënskynlike betekenis van simbole ontmasker en die dieper of werklike betekenis aan die lig bring. (3) 'n "Hermeneutiek van herwinning" wat ons in staat sal stel om op kreatiewe wyse in die wêreld van simbole rond te beweeg (1989:78).

Samevattend kan gesê word dat simbole identiteitgewend van aard is. Juis daarom is dit so belangrik dat daar krities mee omgegaan word ten einde seker te maak van die identiteit wat dit aan jou gemeenskap of organisasie gee.

3.3.6 Die funksionering van simbole in die geloofslewe van die individu

Die vraag moet vervolgens gevra word na die wyse waarop simbole in die geloofslewe van die individu funksioneer. In die eerste plek moet dit duidelik gestel word dat die individu se vermoë om religieuse simbole te hanteer, onlosmaaklik verbind is met sy kognitiewe ontwikkeling (Lawler 1977:366-368).

Daar is reeds verwys na die onderskeid wat **Michael Lawler** getref het tussen tekens en simbole (vgl. 3.3.1). Lawler het hierdie onderskeid, sowel as die bevindinge van Piaget³¹,

³⁰ Ook Goethal wys op die kompetisie tussen kerk en wêreld as dominante argitekture van simbole en rituele. Volgens hom speel die televisie vandag die rol wat religie en die kunste vroeër gespeel het om die mens van 'n koherente lewens- en wêreldbeskouing te voorsien. Kommersiële belange en pragmatiese uitgangspunte vorm vandag ons dominante simbole en mites (1989:157).

Goldman³² en Ainsworth³³ oor die kognitiewe en religieuse ontwikkeling van individue gekombineer. Hiermee toon hy aan dat dit vir die individu eers tydens adolessensie moontlik word om in terme van simbole te begin dink. Tot op hierdie stadium dink die kind in letterlike, konkrete terme en word simbole verskraal tot tekens (1977:366-368).

Dit skep volgens Lawler 'n probleem omdat hierdie beperkte interpretasie van religieuse simbole lei tot verskraalde religieuse insig en beperkte religieuse handeling. Lawler (1977:369) stel dit soos volg:

"The preadolescent, because of his lack both of logic and experience, cannot handle symbols, and so he reduces them to signs... with their one, fixed, clear, distinct and literal meaning. ... Reducing the language symbol, "God", for instance, to a univocal sign, makes God easy to understand and relate to. It also makes him very small and easy to manipulate. Reducing the sacrament-symbol to sacrament-sign produces the same result."

³¹ Piaget werk met 'n strukturele teorie oor die kognitiewe ontwikkeling van kinders. Daarin onderskei hy tussen vier fases: (1) 'n Sensomotoriese fase, wat basies egosentriek is en waarin die kind nie tussen homself en die omgewing kan onderskei nie. Ouderdom 0-2. (2) 'n Pre-operasionele of pre-logiese denkende fase waarin daar nie 'n onderskeid gemaak kan word tussen simbole en die objekte wat dit verteenwoordig nie. Ouderdom 2-6. (3) 'n Konkreet- operasionele denkende fase waarin gedagtes oor die werklikheid en sy ervarings van die werklikheid nie onderskei word nie en simbole steeds as konkrete objekte hanteer word. Ouderdom 6-12. (4) 'n Formeel-operasionele denkende fase waarin abstrakte denke ontwikkel. Ouderdom 12 en ouer (De Benedittis 1981:25-26 en Moran 1983:47 ev).

³² Goldman werk met veral drie belangrike fases in die ontwikkeling van religieuse denke: (1) Pre-religieuse denke. Ouderdom 5-9. Hierdie fase stem ooreen met Piaget se fase van pre-logiese denke. Op hierdie stadium is dit vir die kind onmoontlik om verder as die letterlike betekenis te gaan. (2) Sub-religieuse denke. Ouderdom 9-13. Dit is steeds nie vir die kind moontlik om in reflekerende denke oor geloof betrokke te raak nie en hy sal veel eerder konkrete feite versamel. Dit mag selfs tot 'n dualistiese beskouing oor God lei omdat sy kinderlike idees oor God vir die eerste keer in konflik kom met die harde feite van die wetenskap en hy nie in staat is om sinvol daarvoor te redeneer nie. (3) Persoonlik-religieuse denke. Ouderdom 13 en ouer. Hierdie is 'n waterskeidings fase omdat die kind leer om uit sy konkrete modi van denke te breek en betrokke te raak by abstrakte en simboliese denke (De Benedittis 1981:27-29).

³³ Ainsworth voer aan dat enige verhaal wat 'n kind tot op die ouderdom van nege of tien jaar hoor, letterlik geïnterpreteer sal word. Die kind sal ook sy aandag vestig op spesifieke detailgebeure in die verhaal (De Benedittis 1981:31-34).

Die tragiek is dat ondersoek aan die lig gebring het dat hierdie letterlike en konkrete hantering van simbole, 'n "kinderlike teologie" tot gevolg het, waaraan 'n substansiële persentasie volwassenes nooit ontgroeï nie.³⁴ Die reduksie van religieuse simbole na religieuse tekens, het 'n baie eng en naïewe religieuse uitkyk tot gevolg. Die hantering van religieuse simbole as letterlike tekens, kan hierdie tekens, in die oë van die volwassene, selfs na oorbodige verspottighede lyk. Ook wat die sistematiese teologie betref, sou genoemde verskraling 'n tipe teologie tot gevolg hê wat maklik kon stagneer en geslote sou bly vir diepere insigte (1977:370).

Die gevolgtrekking waartoe Lawler kom, is dat dit uiters noodsaaklik is dat volwassenes die diepere betekenis van religieuse simbole sal *verstaan*, ten einde in staat te wees om hierdie simbole uit te *leef*. Dan alleen sal hulle in staat wees om positiewe en effektiewe rolmodelle vir die kinders in die gemeenskap te wees. Alhoewel die kinders nog nie in staat sal wees om die volle omvang en betekenis van die gemeenskap se simbole reg te verstaan nie, behoort die wisselwerking tussen die volwassenes se omgang met die simbole en die voorbeeld wat hulle stel, mee te werk dat die korrekte waardes, norme en gedrag in die lewe van die kinders gevorm word. *Religieuse opvoeding is dus 'n voortgaande proses wat volwassenes moet insluit, veral as dit kom by die verstaan en implementering van simbole* (1977:372).

Ook A.R. McGlashan sluit hierby aan as hy die uitgangspunte van die Freudiaanse en Jungiaanse skole ten opsigte van simbole en die mens se vermoë om met simbole te kan omgaan, ontleed (1989:502-511). Op grond hiervan maak hy die onderskeid tussen die terme "*symbolic equation*" en "*symbolic representation*". Vir die doeleindes van hierdie studie sal ons dit vertaal met "*simboliese gelykstelling*" en "*simboliese voorstelling*". In eersgenoemde geval word die simbool en dit wat gesimboliseer word met mekaar gelykgestel. In laasgenoemde geval word die simbool 'n bestaan en kwaliteite van sy eie toegelaat. Alhoewel albei vorme van simbolisering is, word simboliese voorstelling as 'n meer gevorderde vorm van simbolisering beskou en heg McGlashan ook groter waarde daaraan. Daarmee wil McGlashan nie met die bestaan van 'n simbolies-gelykstellende fase wegdoen nie, maar redeneer dat iemand wat daarby vassteek en nie verder ontwikkel nie, vergelyk kan word met 'n persoon wat nie verder ontwikkel as Piaget se konkrete-operasionele fase nie (1989:511-512).

³⁴ McCann het byvoorbeeld reeds in 1955 aangetoon dat nagenoeg 55% van volwassenes nooit hierdie tipe teologisering ontgroeï nie, met die gevolg dat godsdienst as "kinderagtig" beskou word en laat vaar word (Lawler, 1977:369).

Op die vlak van simboliese gelykstelling, beteken dit vir McGlashan dat stellings oor God, sy aard en aktiwiteite, hanteer sal word as absoluut en onteenseglik waar, in 'n konkrete en letterlike sin. Die nagmaalsbrood *is* die liggaam van Christus. Die Bybel *is* die lewende Woord van God. Maria *was* 'n maagd.

Op die vlak van simboliese verteenwoordiging sal 'n persoon steeds groot waarde aan genoemde stellings kan heg en sal dit steeds 'n belangrike rol in sy lewe kan speel om sin en betekenis daaraan te gee. Die gevaar van onbevaagtekende, letterlike dogmatisme word egter aansienlik verminder. Daar sal ook 'n mate van onverbondenheid bestaan wat die subjek in staat stel om na die waarhede van verskillende kante te kyk (1989:514).

Belangrik is die feit dat die bestaan van God nie in een van die twee prosesse bevaagteken word nie. Die vraag is egter hoe daar oor God gedink word. Volgens McGlashan stel laasgenoemde proses van simbolisering die mens in staat om veel ruimer en vryer oor God te dink. "Freedom...", sê McGlashan (1989:516), "...is only attained with the *gradual* movement within the individual from a more primitive level of psychological functioning to the level of symbolic representation."³⁵

Opmerkings oor die verband tussen die kognitiewe en geloofsontwikkeling van die individu en sy gepaardgaande vermoë om simbole te hanteer sou onvolledig gewees het sonder verwysing na die werk van **James Fowler**. Fowler se identifisering van ses geloofsfasies is alombekend.³⁶ Veral van belang vir hierdie studie is Fowler se navorsing oor die funksionering van simbole in die verskillende geloofsfasies. Kortliks kom dit op die volgende neer:

³⁵ Let ook op McGlashan se gevolgtrekking dat dit bykans onmoontlik is om 'n persoon van 'n vroeëre manier van glo na 'n meer volwasse manier te "bekeer". Persone mag van die een dogmatiese sisteem na 'n ander bekeer word, maar die beweging van 'n letterlike manier van dink na 'n meer simboliese, neem tyd. Ook verklaar hierdie onderskeiding waarom sekere evangeliste wat veral op die vrese en emosies van mense konsentreer oënskynlik soveel suksesse het. Wanneer antwoorde op 'n simbolies gelykstellende vlak aangebied word, bied dit 'n waterdigte simboliese struktuur wat aan die ontredde sekuriteit bied. Die probleem is net dat die sisteem dikwels so "waterdig" is, dat dit die moontlikheid vir verdere groei en 'n diepere verstaan van dit waarna die simbole regtig heenwys, uitsluit (1989:519).

³⁶ Sien Fowler, J 1981. *Stages of Faith*.

Fase 1: *Intuitief-geprojekteerde geloof*: Gedurende hierdie fase is die kind nog glad nie in staat om simbole korrek te kan hanteer nie en moet daar aanvaar word dat daar distorte konsepsies na vore tree. *Volgens Fowler is dit egter belangrik dat die kind met 'n verskeidenheid simbole gekonfronteer* word en hy toegelaat word om sy eie beelde en konsepte te vorm. Dit is egter ook belangrik dat 'n atmosfeer deur die ouers en onderwysers geskep word waar die kind verbaal en nie-verbaal sy gedagtes kan kommunikeer. Dit kan dan 'n ruimte skep waar die nodige korreksies aangebring kan word (1981:132-133).

Fase 2: *Mities-letterlike geloof*: Gedurende hierdie fase kry die kind se geloof 'n letterlike karakter. Dit geld ook vir sy hantering van religieuse simbole wat dikwels op een-dimensionele wyse gehanteer word (1981:149).

Fase 3: *Sinteties-konvensionele geloof*: Simbole kry 'n multi-dimensionele karakter, maar terselfdertyd ook self 'n sakrale karakter. Die simbole self is met ander woorde heilig en enige poging om religieuse simbole te demitologiseer word as 'n aanval op die "heilige" gesien. Indien dit egter wel gebeur dat die simbole hulle waarde verloor, gebeur dit ewe maklik dat dit wat voorheen as "heilig" geag is, inhoudloos en waardeloos word. Fowler (1981:163-164) beskryf die gevolge soos volg:

"When this kind of emptying of the sacred is widespread in a society - as it is in ours today - the vacuum of meaning and of meaningful symbolic representations results in rampant anxiety and neuroses and in a resurgence of interest in all kinds of occult and spiritualistic phenomena."

Selfs 'n oppervlakkige waarneming van die moderne samelewing bevestig hierdie standpunt van Fowler.

Fase 4: *Individueel-reflektiewe geloof*: In hierdie kritiese en reflektiewe fase word die simbool geskei van dit wat dit simboliseer en gekonseptualiseer. Waar die simbool in fase drie as 't ware mag en beheer oor die gelowige uitoeven, vind die omgekeerde nou plaas. Die simbool word dikwels gedemitologiseer en bloot as objek of handeling gesien wat geanaliseer word. Die simbool verloor sy waarde en trefkrag vir die gelowige. In so 'n geval "sterf"³⁷ die simbool as 't ware. So 'n proses, waar simbole vertaal word in blote

abstrakte en analiseerbare konsepte, kan volgens Fowler 'n gevoel van verlies, ontredderdheid, smart en selfs skuld tot gevolg hê.

Fase 5: Konjunktiewe geloof. Met die aksent op die organiese en interafhanklike karakter van alle dinge, word daar in fase 5 'n vraagteken geplaas oor die skeiding tussen simbool en die gesimboliseerde wat in fase 4 plaasvind. Daar word besef dat die geweldige "inisiatief" wat daar van die simboliese uitgaan op hierdie wyse geneutraliseer word en die sakrale 'n uiters vaal karakter aanneem. Die gelowige verkry, om Ricoeur se terminologie te gebruik, 'n "tweede *naïveté*". In 'n fase van konjunktiewe geloof is daar 'n nuwe begeerte *om weer die kragtige invloed van simbole te ervaar* (1981:187). Fowler (199) stel dit soos volg:

"It can appreciate and cherish symbols, myths and rituals in depth because it has been apprehended in some measure by the depth of reality to which symbols refer and which they mediate".

Fase 6: Omvattende geloof ("Universalizing faith"): In hierdie fase word die oortuigingskrag van simbole vir die individu 'n werklikheid wanneer daar, deur geloof, 'n proses van eenwording tussen die gelowige en dit wat werklik deur die simbole gesimboliseer word, plaasvind (1981:255).

Samevattend wil dit dus voorkom of daar beide op 'n kognitiewe en geloofsvlak, in die lewe van die individu ontwikkeling plaasvind wat sy verstaan en hantering van simbole op 'n bepaalde wyse beïnvloed. *Simbole funksioneer dus op verskillende wyses in verskillende mense se lewens.* Hierdie feit stel geloofsopvoeders wat religieuse simbole in diens van die religieuse opvoedingsproses wil stel voor 'n probleem waarmee deeglik rekening gehou sal moet word.

³⁷ Fowler (1981:180-181) verwys in dié verband na Tillich wat van sulke simbole as "broken symbols" praat. Hy haal ook vir Harvey Cox aan wat beskryf hoe die proses in homself plaasgevind het deur 'n antropologie student se opmerking oor die gebeure tydens 'n Rooms-Katolieke mis. Die student het dit beskryf as, "...just a primitive totemic ritual".

Aan die positiewe kant blyk dit egter ook dat 'n individu wat waarlik in staat is om op 'n gevorderde wyse met simbole om te gaan, ook beter toegerus sal wees om die kompleksiteit en dikwels oënskynlike teenstrydighede van ons geloof te hanteer. Dit is die enigste "tipe" geloof wat God sal toelaat om waarlik God te wees.

3.4 DIE VERDWYNING VAN SIMBOLE EN RITUELE³⁸

Simbole het nie net in die Bybel nie (sien hoofstuk 5), maar ook in die vroeë Christelike kerk reeds vanaf die vroegste tye 'n prominente rol gespeel. Onder die vroegste simbole wat gefunksioneer het, was die sogenaamde Christus monogram of *Chi Rho* monogram, die Griekse letters *Alfa en Omega*, asook die Griekse woord *Ichthus* (vis), wat ook later as teken gebruik is (Baldock 1990:29).

Christelike simboliek het egter sy hoogtepunt tydens die Bisantynse ryk in die Ooste en die Middeleeue (met sy klem op die mistiek), in die Weste bereik (Baldock 1990:5). Dit was veral in die **kuns en argitektuur** waar die gebruik van simboliek die duidelikste na vore getree het. Eenvoudige kunswerke op die mure van die katakombes het reeds van 'n vroeë vorm van simboliek getuig, maar dit is veral die talle ikone wat so tiperend is van die Bisantynse kuns en die argitektuur³⁹ van die westerse kerk, wat getuig van tye waarin kuns en die kerk mekaar op 'n besondere wyse ondersteun het. Baldock (1990:31) haal vir Runciman hieroor soos volg aan: "... The duty of art was to supplement the doctrine of Incarnation, to show the divine in its light and colour in forms that human sensibility could comprehend". Hy gaan self voort deur te sê: "*This was art as theology*" (31).

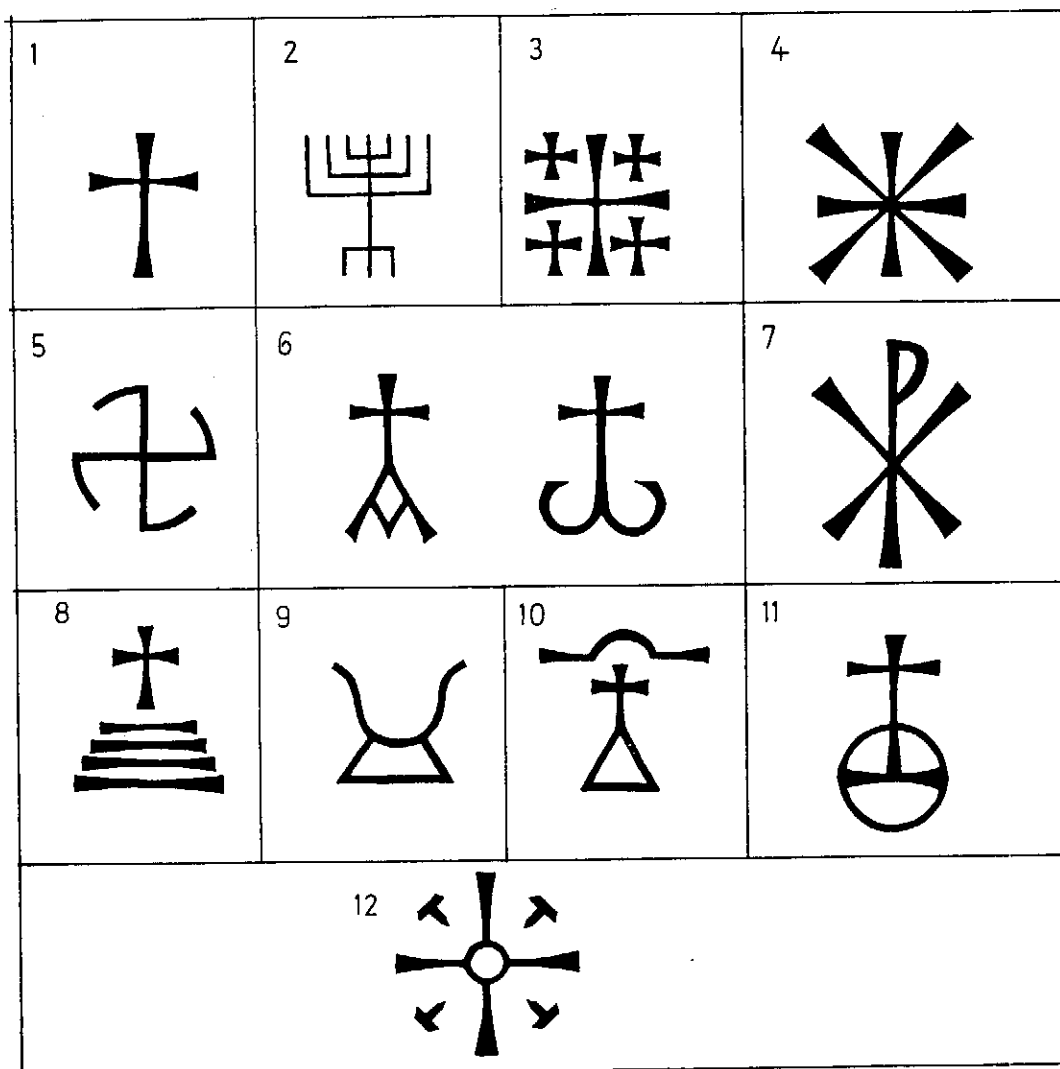
Dit val nie binne die skopus van hierdie studie om 'n volledige beskrywing te gee van Christelike simbole nie. Die volgende voorbeelde kan egter genoem word as aanduiding van die omvangryke verskeidenheid van simbole wat wel sedert die vroegste tye in die kerk gebruik is:

³⁸ Alhoewel rituele eintlik eers in die volgende hoofstuk bespreek word, is dit moeilik om die verlies aan simbole en rituele afsonderlik te bespreek. Die twee gaan hand aan hand en die proses het gelyktydig verloop.

³⁹ Vir 'n omvattende studie rakende hierdie onderwerp, sien: Sauer, J 1964. *Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters*.

Die anker, afbeeldinge van 'n verskeidenheid diere (bv. leeu, lam en esel, koperslang, dolfyn, duif en arend), brood, kandelare, horlosies (in kloktorings byvoorbeeld), die kruis, vuur, blomme, palms en tuine, fonteine, klere en kleure, goud en ander metale, sleutels, lig, spieëls, pilare, koepels, torings en vensters, hemelliggame (bv. die maan, son en sterre), klippe, swaarde, kruike en bekers (Baldock 1990:83 ev).

Natuurlik het elke kerk of gemeenskap ook eie vorm en karakter aan hierdie simbole gegee. Dit word duidelik in die volgende afbeeldinge geïllustreer, waarin veral die kruis baie gebruik word (Koorts 1974:102):



1. Latynse kruis: stel die kruis van Christus voor.
2. Sewe-armige kandelaar stel die kerk van Christus voor.
3. Die kruisvaders- of Jerusalem-kruis.
4. Monogram: Stel Christus en die kruis voor.
5. Vermomde kruis - gebruik tydens vervolging.
6. Alfa en Omega.
7. Christusmonogram.
8. Kruis op vier horisontale lyne wat moontlik die vier evangeliste voorstel.
9. Teken van geloof - stel die geduldige afwagting op redding van bo voor.
10. Die Drie-eenheid: Vader (driehoek), Seun (kruis), Heilige Gees (horisontale figuur).
11. Christelike voorstelling van die wêreld: Die sentrum van die sirkel is Jerusalem as middelpunt van die aarde, die onderste helfte is Asië, die vertikale lyn die Middellandse See, links bo is Europa en regs bo is Afrika.
12. Die Koptiese kruis met vier spykers.

Afgesien van die feit dat sekere simbole heelwat verandering ondergaan het is beide Douglas (1970:1 ev) en Fawcett (1970:272 ev), dit egter eens dat *ons in 'n tyd lewe waarin die bewuste gebruik van simbole (en rituele), besig is om uit ons samelewing te verdwyn*. Fawcett stel die probleem onomwonde: " At the present time we are undergoing a *major crisis* (eie kursivering) in the development of symbolic language" (1970:272). Nie alleen vind ons 'n onwilligheid in die samelewing om 'n verbintenis met simbole aan te gaan nie, maar word rituele maklik afgemaak as iets wat te formeel en sonder werklike inhoud en betekenis is.⁴⁰

⁴⁰ Twee kwalifiserende opmerkings moet hier gemaak word: In die eerste plek het beide Douglas en Fawcett hulle uitsprake meer as dertig jaar gelede gemaak. Heelwat het intussen verander. Met die opkoms van die sogenaamde "post-modernisme" en die gepaardgaande bevraagtekening van die rasionalisme is die deur geopen vir die soeke na mistieke, transendente ervarings. Simbole en rituele het dus weer stadig na vore begin tree.

Tweedens het Schmitz (1981:163-177) in sy artikel, "Ritual elements in community", aangetoon hoedat ons samelewing tog, alhoewel soms onbewustelik, ruimskoots van simbole en rituele gebruik maak. Dit gaan in hierdie paragrawe egter om die grootskaalse, *bewustelike* gebruikmaking van simbole en rituele. Na ons mening gebeur dit nie meer vandag nie.

Redes hiervoor is legio. Fawcett (1970:272) dui onder meer die ontmitologisering van godsdiens en kultuur, sowel as die opkoms van allerlei filosofiese strominge en sekularisasie, as moontlike oorsake aan. Die eindproduk hiervan is die moderne mens wat in 'n "metaalwêreld" lewe, geskep deur 'n "ontmitologiseerde verbeelding".

Douglas skryf die verlies aan rituele toe aan 'n toenemende indiwidualisering van die samelewing. Volgens haar vind ons in Rooms-Katolieke sowel as Protestantse spiritualiteit besliste trekke van private spiritualiteit. Sy beskryf dit ook as "... the private internalising of religious experience..." (1970:7). Beide simbole en rituele veronderstel 'n gemeenskapslewe en funksioneer binne bepaalde gemeenskappe. Wanneer hierdie sosiale strukture krummel, word ook die konteks waarbinne simbole en rituele floreer, bedreig.

'n Tweede rede wat sy aanvoer, is die siening onder die moderne mens dat simbole en rituele hul effektiwiteit en krag verloor het. Alhoewel daar binne Protestantse geleedere anders hieroor gedink word, is simbole en rituele in ander tradisies dikwels gesien as iets wat self 'n inherente krag besit en verandering in mense se lewens kan veroorsaak. Simbole en rituele het so 'n magiese karakter verkry. Volgens Douglas (1970:8) vind ons dat Rooms-Katolieke sakramente deur baie so gesien en ervaar is. Hierdie sieninge het, onder andere weens die redes wat Fawcett noem, verander. Daarmee saam het simbole en rituele ook hulle aantreklikheid verloor.

Die oomblik wanneer die mens sy vermoë verloor om simbolies te dink en ook simbolies met transendente werklikhede om te gaan, word die transendente verskraal tot die letterlike en teenwoordige. Beide die profete van die Ou Testament asook Jesus Christus self, moes 'n voortdurende stryd voer met mense wat die simboliese betekenis van plekke (soos byvoorbeeld die tempel) en woorde verkeerd verstaan het (Fawcett 1970:242).

3.5 DIE SKEP VAN NUWE SIMBOLE

Die laaste vraag rakende die funksionering van simbole, raak die lewensduur, voortbestaan en moontlikhede vir die skep van nuwe simbole. Anders gestel: Hou

simbole na 'n ruk nie self op funksioneer nie? Verloor simbole met ander woorde hulle betekenis en as dit gebeur, kan daar nuwe simbole in die plek van die oues gestel word? Indien simbole hul betekenis verloor, wat sou die rede daarvoor wees?

Die hele debat rakende die vlag en volkslied as nasionale simbole van Suid-Afrika voor en na die verkiesing in 1994, illustreer die vraag goed. Vir sommige wit Suid-Afrikaners was dit moeilik om te verstaan dat nuwe simbole vir 'n nuwe Suid-Afrika nodig was. Vir hulle het niks verander nie en wou sommige ook nie hê dat die konteks moes verander nie. Hulle kon daarom ook nie regtig verstaan waarom nuwe simbole nodig is nie. Aan die ander kant het die verhoogde emosie rondom die simbole juis daarop gedui dat iets veel groter besig was om te verander. Wit Suid-Afrikaners was besig om iets te "verloor". Die nasionale simbole was inderdaad *simbole* daarvan. Swart Suid-Afrikaners het hieroor vir geen oomblik getwyfel nie. Die ou simbole het te veel pyn en hartseer verteenwoordig. Vir hulle moes daar gewoon nuwe simbole kom waarmee hulle hulle kon vereenselwig. Hoe glad die proses verloop het, is duidelik geïllustreer tydens die 1995 Rugby-Wêreldbekertoernooi wat in Suid-Afrika gehou is. Die oorweldigende steun onder wit en swart Suid-Afrikaners vir die nuwe nasionale simbole is 'n duidelike bewys daarvan.

In die lig van hierdie voorbeeld wil dit voorkom asof simbole beslis kan en soms moet verander. Richter (1990:43) se aanhaling van die volgende opmerking uit die Tweede Vatikaanse Konsilie, bevestig dit verder:

" With the passage of time, however, there have crept into the rites of the sacraments and sacramentals certain features which have rendered their nature and purpose less clear to the people of today; and hence to that extent the need arises to adjust certain aspects of these rites to the requirements of our times (SC 62)."

Soos reeds aangedui, is dit belangrik om te besef dat simbole afhanklik is van die **konteks** waarbinne dit funksioneer. Afhangende van die konteks kan 'n bepaalde simbool meer as een betekenis hê. Dit is veral waar van religieuse simbole of simbole wat binne 'n bepaalde konteks as religieus beskou word. So byvoorbeeld is die kruis in Bybelse tye gesien as iets wat sinoniem is met misdadigers. In en deur Christus het dit binne 'n

Christelike konteks 'n simbool van verlossing geword. Die kruis sou egter ook gesien kon word as 'n simbool wat die lydende karakter van die Christendom verkondig.

Regina Croll wys in haar artikel, "*Challenging and reclaiming symbols*" op die feit dat die geskiedenis kontekste verander. Dit het tot gevolg dat simbole van hul betekenis kan verloor. Sy stel dit soos volg (1985:373):

"Symbols which merely reflect a past glory and which do not touch people deeply or are rejected by the community do not survive."

Die situasie in Suid-Afrika waarna verwys is, onderstreep die feit. Ook Dillistone (1986:217) wys daarop dat daar 'n konstante gevaar bestaan dat simbole stereotiep, dekoratief en betekenisloos kan word.

Wanneer simbole dus nie meer in staat is om 'n bepaalde reaksie by die groep mense waarbinne die simbool sy ontstaan gehad het, te wek nie, sterf die simbool. Croll (1985:376) voel selfs dat dit soms nodig is dat simbole moet sterf sodat nuwe en relevante simbole in die plek van die oues gestel kan word.

Die vraag ontstaan nou hoe hierdie nuwe simbole geskep kan word en of die mens na willekeur daarvoor beheer kan uitoefen. Hieroor bestaan daar verskil in mening.⁴¹

Clifford Geertz (1972:161) wys daarop dat religieuse simbole, modelle *van* en *vir* die kulturele werklikheid is. Dit is 'n model *van* die werklikheid omdat dit uitdrukking wil gee aan die werklikheid soos wat dit deur die samelewing georganiseer word en funksioneer. Aan die ander kant is dit 'n model *vir* die werklikheid omdat dit wil voorskryf hoe die werklikheid behoort te lyk. Dit het die gevolg dat simbole aan die een kant "formuleerbaar" is, maar aan die ander kant 'n sekere noodwendigheid in hulle omdra wat dit moeilik maak om daaraan te verander.

⁴¹ Vgl. byvoorbeeld Strecker se siening oor Turner se mening dat die mens 'n slaaf van sy simbole is en nie werklik beheer daarvoor het nie (1988:24). Frith sê egter: "... I think people invent them, acquire them by learning, adapt them, use them for their own purposes" (1975:427).

Regina Croll (1985:377) beskryf die skepping van nuwe simbole as 'n "misterieuse" proses waarin mense "vasgevang" raak om hulself uiteindelik maar net daaraan te kan oorgee. Volgens Croll is dit veel makliker om ou simbole te laat herleef as wat dit is om totaal nuwe simbole te skep. Die rede hiervoor is dat mense reeds bepaalde verbintenisse daarmee het en dat dit dus vanselfsprekend bepaalde emosies en herinneringe na vore roep.⁴² Oor die skepping of totstandkoming van simbole laat sy haar ten slotte soos volg uit:

"Symbols, then, like language or like education, are interdependent. They grow out of the heritage and present experience of a community as well as the personal experience of the individuals who adopt them." (1985:382)

Ten laaste moet in aansluiting by Devereaux (1979:19 ev) en Hook (1979:267 ev) gewys word op die belangrike rol wat **fantasie** in die ontstaan en funksionering van simbole speel. Nuwe simbole ontstaan daar waar mense die vermoë het om fantasie en werklikheid op kreatiewe wyse op so 'n manier met mekaar te verbind dat die een die ander korrigeer. Beide fantasie en werklikheid het mekaar nodig om sinvol te kan funksioneer (Devereaux 1979:30). Wanneer dit wel gebeur, ontstaan daar 'n vrugbare teelaarde vir nuwe simbole.

Samevattend moet egter gesê word dat dit duidelik is dat simbole nie iets is wat vanselfsprekend vir ewig hul waarde bly behou nie. Whitehead (1958:61) het al in 1927 tydens lesings gelewer by die Universiteit van Virginia die volgende insiggewende opmerking gemaak:

"No account of the uses of symbolism is complete without the recognition that the symbolic elements in life have a tendency to run wild, like the vegetation in a tropical forest... *A continuous process of pruning, and of adaptation to a future ever requiring new forms of expression, is a necessary function in every society* (eie kursivering). The successful adaptation of old symbols to changes of social structure is the final mark of wisdom in sociological statesmanship. Also an occasional revolution in symbolism is required."

⁴² Ons aanvaar dat Croll hier van simbole praat wat nie vanweë 'n veranderende konteks 'n negatiewe konnotasie verkry het nie.

Simbole se betekenis is baie nou verbonde aan die konteks waarbinne dit funksioneer. Kontekste verander voortdurend. Enigiemand wat met simbole handel sal hiervoor 'n sensitiwiteit moet bly behou.

Die herskepping van simbole is ook problematies. Simbole word deur mense geskep en herskep, maar besit terselfdertyd ook 'n sekere noodwendigheid wat soms verhoed dat simbole na willekeur herskep kan word. Simbole word nie net deur mense geskep en herskep nie, maar herskep en beïnvloed ook die lewens van mense. Simbole sterf omdat kontekste verander en tog is daar in sekere simbole 'n tydloosheid opgesluit wat nie kan verander nie.

Die belangrike vraag na die verhouding tussen simbool en substansie is dus weer hier ter tafel: Wat weeg die swaarste - die simbool as onafhanklike, mensgemaakte objek of handeling wat gewoon 'n kommunikasiemedium is om die substansie te beskryf of die substansie wat beheer oor die vorm en inhoud van die simbool uitoefen? Of anders gestel: Is die simbool so onafhanklik van die substansie dat dit na willekeur verander kan word of is die simbool so deel van die substansie dat daar 'n sekere noodwendigheid in die simbool opgesluit lê? Dit bly 'n vraag of die misterieuse aard van simbole ons ooit sal toelaat om hierop 'n finale antwoord te gee.

3.6 SAMEVATTING

Daar is in die voorafgaande hoofstuk gepoog om aan te dui dat simbole, anders as tekens, daarin slaag om omvattender en selfs verborge werklikhede, **sonder 'n omhaal van woorde** te beskryf. Daar is verder gewys op die feit dat simbole 'n bepaalde **ordeningsfunksie** in die samelewing speel. Simbole verleen ook 'n bepaalde **identiteit** aan die groep of organisasie wat hulself met 'n bepaalde simbool of simbole identifiseer en dit gereeld gebruik.

Daar is ook aangetoon hoedat simbole as "**regterbreinaktiwiteit**" funksioneer. Simbole komplementeer dus die meer tradisionele linkerbreinaktiwiteite (byvoorbeeld die

rasionele en kognitiewe woordgebruik), wat vir lank die grootste aandag binne gereformeerde kringe geniet het. Nie alleen word veel meer van die brein gebruik nie, maar word die mens se verstaan en beleving van die werklikheid op omvattender wyse beskryf.

Verder is aandag gegee aan die wyse waarop simbole in die geloofslewe van individue funksioneer. In aansluiting by Fowler se teorieë oor die **ontwikkelingsfases** waardeur die geloofslewe van die individu beweeg, is daarop gewys dat simbole op verskillende maniere in verskillende fases (wat ook verband hou met sekere ouderdomsfases) sal funksioneer. Alhoewel Fowler se insigte sekerlik nie sonder kritiek aanvaar moet word nie,⁴³ sal hierdie insigte deeglik in gedagte gehou moet word wanneer daar gedink word oor die gebruik van simbole as instrument vir geloofsvorming.

Ten slotte is gewys op die komplekse vrae wat rondom die **voortbestaan** van simbole mag ontstaan. Daar is gewys op die feit dat simbole 'n lang geskiedenis binne die kerk het, maar ook op die feit dat simbole en rituele die laaste aantal jare uit ons leefwêreld begin verdwyn het. Die kompleksiteit rondom die skep van nuwe simbole is uitgelig.

Hoe lank behou 'n simbool sy waarde? Vra veranderende kontekste nie voortdurend na nuwe simbole nie? Hoe word nuwe simbole geskep? Hierdie en dergelike vrae sal ernstige aandag moet geniet deur almal wat ernstig dink oor die gebruik van simbole as instrumente vir geloofsvorming.

⁴³ Die vraag sou byvoorbeeld gevra kon word of fase 4 (individueel-reflektiewe geloof) werklik soveel simbole laat sterf. Sekerlik sal simbole krities bevraagteken word. In 'n fase waar daar dikwels gevra word na die grond en diepste dimensies van ons geloof, kan simbole egter ook 'n groot rol speel om die diepere en meer verborge kante van ons geloof op 'n vars en nuwe wyse te kommunikeer.

HOOFSTUK 4

DIE FUNKSIONERING VAN RITUELE

4.1 INLEIDING

Die voorafgaande hoofstuk het gepoog om 'n verduideliking te gee van wat 'n simbool regtig is en hoe simbole funksioneer. Dieselfde weg sal in hierdie hoofstuk ten opsigte van rituele gevolg word.

Soos reeds aangedui, is hierdie studie nie in die eerste plek gerig op die bestudering van liturgiese handeling as vorme van simbole en rituele nie. Dat liturgiese handeling binne 'n religieuse konteks waarskynlik van die belangrikste simboliese en rituele vorme is wat aangetref word, is nie te betwyfel nie. Tog word daar uitgegaan van die standpunt dat simbole en rituele 'n veel groter deel van die mens se lewe in beslag kan en behoort te neem as bloot dit wat in die (bestaande) liturgie ervaar word.

Grimes (1992:19) wys ook daarop dat nuwe belangstelling en studies rakende rituele die afgelope aantal jare grootliks beïnvloed is deur navorsing (veral gedoen deur deelnemende waarneming) op antropologiese gebied¹. Drie name wat dadelik na vore tree is dié van Arnold van Gennep, Victor Turner en Mary Douglas. Daar is reeds gewys op die nou verband wat tussen simbole en rituele bestaan. Dit is dan ook nie vreemd dat die werk van persone soos Turner en Douglas, op beide die velde van ondersoek, 'n impak gemaak het nie. Ter wille van behoorlike analise is die twee onderwerpe in hierdie studie egter afsonderlik behandel. In hierdie hoofstuk word daar dus, alhoewel dit moeilik van simboliek losgemaak kan word, onder andere na die sienings van Van Gennep, Douglas en Turner oor *rituele* gekyk.

¹ Behalwe dié wat reeds in hoofstuk 3 onder simboliek behandel is, tel die volgende persone onder die bekendste navorsers in dié veld: Edmund Leach, C.E. Cunningham, G.H. Gossen, Eric Wolf, C. Lévi-Strauss, L. Dumont, R. Horton, R.H. Lowie en E. Wilson (Sien Lessa & Vogt 1972:106 ev ;323 ev).

Daar sal dus gepoog word om rituele nie net deur 'n religieuse bril nie, maar ook deur 'n *sosiologiese* en *antropologiese* bril te analiseer.

Daar is ook in die vorige hoofstuk daarop gewys dat simbole en rituele besig is om 'n al kleiner rol binne die moderne samelewing te speel. Volgens Senn (1983:1-2) het dit ook al moeiliker geword om binne die moderne samelewing oor dinge soos "mites" en "rituele" te praat². Enersyds word 'n "mite" vandag algemeen aanvaar as iets wat nie waar is nie en andersyds word 'n "ritueel" as 'n onegte en ydele herhaling van bepaalde handeling gesien. 'n Ritualis word dan ook dikwels beskou as iemand wat sekere uiterlike handeling uitvoer wat 'n innerlike verbintenis tot sekere waardes veronderstel, maar inderwaarheid innerlik geen verbintenis tot die waardes het nie. Die vraag is of dit werklik so is en of dit die enigste uitsprake is wat vandag nog oor rituele gemaak kan word? Ons glo dat hierdie hoofstuk ons tot ander insigte kan bring.

Soos in die hoofstuk oor simbole sal daar begin word deur eerstens aandag te gee aan die definiëring en beskrywing van verskillende soorte rituele. Hierna sal daar in meer detail na die funksionering van rituele gekyk word. Die vraag is met ander woorde: Hoe werk 'n ritueel en wat laat dit werk? Daar sal ook aandag gegee word aan die effek wat rituele op samelewings en gemeenskappe kan hê. Dit sluit selfs die pastorale dimensies wat in rituele opgesluit lê, in. Ten slotte sal daar gekyk word na enkele voorstelle om rituele veral via die liturgie weer 'n regmatige plek binne die moderne geloofsgemeenskap te laat inneem.

4.2 'N DEFINIËRING VAN DIE BEGRIP RITUEEL

Oor die werklike oorsprong van die woord is etimoloë onseker. Wat ons wel weet, is dat die Engelse "*ritual*" via die Franse "*rite*", afkomstig is van die Latynse "*ritus*" en byvoeglike naamwoord, "*ritualis*" (Erickson 1989:12). Ook weet ons dat dit vanaf die vroegste tye 'n religieuse karakter gedra het, maar spoedig ook ander konnotasies begin verkry het. Dit is ook vandag waar. Die woorde "*ritus*" en "*ritueel*" het besliste religieuse betekenis, maar word ook in ander sosiale en kulturele kontekste gebruik.

² Sien ook Douglas 1970:1.

'n Verskeidenheid van **definisies** is al vir die term "ritueel" gegee.

Die Oxford English Dictionary definieer 'n rite as: "a formal procedure or act in a religious or other solemn observance (eie kursivering)" (Schmitz, 1981:163).

In sy eenvoudigste vorm definieer Willimon (1983:43) ritueel as "patterned, purposeful, predictable, public behavior".

Arbuckle (1991:26) beskryf 'n ritueel soos volg: "Ritual is the stylized or repetitive, symbolic use of bodily movement and gesture within a social context, to express and articulate meaning."

In *A New Dictionary of Liturgy & Worship* definieer Davies (ed. 1986:155) "*ritual*" in onderskeid van "*ceremonial*". Laasgenoemde verwys na "the prescribed and formal actions that constitute worship". "Ritual", sê Davies (496), "refers to the prescribed form of *words* which constitute an act of worship". Dit is dus nie identies met "*ceremonial*" nie, omdat laasgenoemde meer met bepaalde *handelinge* te make het.

Evelyn Underhill (1985:32) definieer ritueel ook binne religieuse konteks soos volg: "A religious ritual is an agreed pattern of ceremonial movements, sounds, and verbal formulas, creating a framework within which corporate religious action can take place."

Streng (1985:49) lê 'n noue verband tussen mite, ritueel en simbool en sien rituele as "the dramatically acted-out representations of myths and myths as the verbal expression of the power, order, and comfort that is also found in repetitious communal symbolic action".

Lebon (1987:15) dui op die gebruik van die woord in religieuse en alledaagse konteks. Binne religieuse konteks definieer hy 'n ritus³ as "a symbolic action (or group of symbolic

³ Met die uitsondering van Schmitz (1981:163), wil dit voorkom asof die terme "ritueel" en "ritus" in die geraadpleegde bronne as wissel terme, sonder enige duidelike onderskeid gebruik word.

actions) which are repeated regularly and which have prescribed forms tacitly or explicitly".

Volgens Lebon kan dit ook gebeur dat die ritueel gewoon ter wille van die ritueel uitgevoer word en so sy dieper betekenis verloor. Daar word vergeet waarom dit uitgevoer word en op wie of wat dit gerig word. Dan praat ons van 'n "ritualisme"(1987:17).⁴

Ries Nieuwkoop (1986:36) haal Onno van der Hart aan wat rituele soos volg definieer:

"Rituelen zijn - naar hun vorm - voorgeschreven symbolische handelingen, die op een bepaalde manier en in een bepaalde volgorde - al dan niet vergezeld van verbale formules - uitgevoerd worden. Naast de vormaspecten, kan men aan rituelen een belevingsaspect onderscheiden. De betrokkenen gaat op in het uitvoeren van rituelen. Is dat niet het geval, dan is er sprake van lege rituelen."

Nieuwkoop (1986:36) is ook geïnteresseerd in die pastorale dimensies wat daar in *oorgangsrituele*⁵ opgesluit lê en definieer dit soos volg:

"Rituelen zijn symbolische handelingen, die op een min of meer voorgeschreven manier het afscheid van de voorbije fase en de acceptie van de nieuwe fase mogelijk maken."

⁴ Binne religieuse konteks beskryf Erickson ritualisme as iets wat ontstaan wanneer lidmate, die kerk en die liturgie nie as medewerkers funksioneer nie. Met ritualistiese aanbidding vind die lidmate dit ook moeilik om die liturgie as outentieke uitdrukking van hulle geloof te ervaar. Daarteenoor werk hy met die begrip "sinergistiese ritueel" (sien ook 4.7.2). Dit is afgelei van die Grieks "*synergos*" wat 'n spesiale verhouding tussen medewerkers, gerig op dieselfde doel, beskryf. Sinergistiese ritueel word soos volg beskryf: " When worshippers, by the power of the Spirit, participate knowingly, actively, and fruitfully in liturgy, the individual person, the church, and the liturgy are joined together in synergistic ritual" (1989:15).

⁵ Sien 4.5: Verskillende soorte rituele.

Ook Schmidt (1988:392) wys op die alledaagse en religieuse voorkoms van rituele. Ons dink byvoorbeeld aan die opskiet van 'n muntstuk voor 'n wedstryd en die Joodse besnydenis. Die groot verskil tussen religieuse en sekulêre rituele is volgens Schmidt die feit dat eersgenoemde 'n besliste band tussen die profane en die heilige, die sigbare en die onsigbare wil lê. Hy definieer religieuse rituele daarom as, "formalized and symbolic actions that point to or make present the holy, irrespective of whether the holy is conceived as a divinity or a creative process".

Erickson (1989:14) dui aan dat die term "ritueel" verwys na die "prescribed form of words which constitute an act of worship." Dit is duidelik dat hy dit binne religieuse verband plaas.

Daiber et al (1978:17) onderstreep beide die simboliese en herhalende karakter van 'n ritueel as dit soos volg beskryf word:

"Von Ritualen spricht man dann, wenn Handeln in wiederkehrende Regeln gefügt ist und dabei die Handlungsform symbolisch einen Sinngehalt ausdrückt. Durch das im Ritual gereglte symbolische Handeln werden Probleme gelöst, ohne dass diese diskursiv erörtert werden müssten."

Samevattend sou ons 'n ritueel soos volg wou definieer:

'n Ritueel is 'n herhalende handeling wat die gebruik van woorde, simboliese voorwerpe en ook liggaamlike handeling kan insluit. Dit kan deur 'n individu of groepe uitgevoer word. Dit het besliste simboliese betekenis en funksioneer binne 'n gemeenskap wat bekend is met die ritueel en die simboliese betekenis daarvan kan dekodeer.

4.3 DIE VERBAND TUSSEN RITUELE EN SIMBOLE

Die verband wat daar tussen simbole en rituele bestaan is reeds aangeraak. Die antropoloog Victor Turner het veral aandag gegee aan hierdie verhouding. So skryf hy byvoorbeeld in 'n hoofstuk, getiteld "*Symbols in Ndembu Ritual*" (1967:19), die volgende:

" The symbol is the smallest unit of ritual which still retains the specific properties of ritual behavior; it is the ultimate unit of specific structure in a ritual context."⁶

Volgens Turner (1969:14) is 'n ritueel dus saamgestel uit 'n verskeidenheid van onderskeibare simbole. Turner noem simbole ook "the basic building-blocks, the 'molecules' of ritual". Die onderskeie simbole kan afsonderlik gesien veelvuldige betekenis dra. Wanneer hierdie simbole in 'n ritueel saamgevoeg word, werk dit saam om 'n nuwe betekenis (of betekenis) daar te stel wat bepaal word deur die konteks van die ritueel, asook die ruimer sosiologiese konteks waarbinne die ritueel voltrek word.⁷ Die besondere betekenis wat wyn en brood as simbole binne die nagmaal verkry, is hiervan 'n voorbeeld (Schmidt 1988:392).

Ook Schmidt (1988:392) wys op hierdie verband in sy verduideliking van die verhouding tussen sakrale stories (mites) en rituele. Volgens Schmidt werk albei met simbole. Die verhale werk met gesproke simbole of woorde. Rituele gebruik handeling, gebare, objekte en woorde om die hele spektrum van menslike sintuie te betrek op 'n wyse wat woorde nie alleen kan doen nie. In beide gevalle gaan dit egter nie om die woorde of handeling nie, maar om die "simboliese" betekenis wat dit dra (1988:392).

⁶ Vergelyk ook Nieuwkoop (1986:44) wat sê: "De bouwstenen voor rituelen zijn symbolen, symbolische handelingen, en symbolische taal".

⁷ Turner se navorsing onder die Ndembu van Zambië het aan die lig gebring dat daar binne 'n ritueel onderskei kan word tussen "dominante" en "instrumentele" simbole. Dominante simbole se betekenis bly meer konstant en sal selfs die betekenis van 'n bepaalde ritueel kan stempel of "domineer." Instrumentele simbole werk in 'n minder opvallende wyse saam om die uiteindelijke doel wat die ritueel het, te verwesenlik (1967:30-32).

Dit wil voorkom asof beide simbole en rituele dieselfde funksie vervul in dié sin dat beide 'n dieper of 'n groter werklikheid, boodskap of verhaal of elemente van 'n verhaal wil kommunikeer. Dit kan die gebruik van woorde insluit, maar hoef dit nie noodwendig te gebruik nie. In die plek daarvan word objekte, handeling en herhalende handeling gestel. Soos in die geval van simbole, slaag rituele daarin om dit wat andersins alleen met 'n groot omhaal van woorde gekommunikeer kan word, op 'n relatief eenvoudige en kompakte wyse te kommunikeer.⁸

4.4 VERSKILLENDE SOORTE RITUELE

Rituele word gewoonlik op grond van die spesifieke funksie wat dit verrig, geklassifiseer.⁹ So byvoorbeeld het Dudley en Hilgert (1987:135 ev) rituele wat in die vroeë kerk funksioneer het, verdeel in wat hulle noem "*rituals of structure*" en "*rituals of mystery*."

Volgens Dudley en Hilgert (1986:136) is die vroeë kerk met twee probleme gekonfronteer. Enersyds was dit 'n groeiende kerk wat haar identiteit moes behou tussen 'n verskeidenheid van mense en kulture. Andersyds wou dit 'n sosiaal aanvaarbare kerk wees wat terselfdertyd 'n teenkultuur ("*counterculture*") verteenwoordig. Dit is binne hierdie konteks waar rituele en simbole 'n al groter rol begin speel het om die Christen gemeenskap uit te bou, maar terselfdertyd die gemeenskap se identiteit te vorm.

Soos genoem, het veral twee soorte rituele gefunksioneer. Eerstens was daar die "*struktuurgewende rituele*" waardeur gelowiges uitdrukking gegee het aan hulle identiteit as broers en susters in Christus (1986:139). Hieronder het uitroepe, liederen en geloofsbelydensisse, gebede, die gee van offergawes en die viering van die Dag van die

⁸ Dit is veral aangedui deur Edmund R. Leach wat daarop gewys het dat die gebruik van rituele in ongeletterde gemeenskappe 'n baie effektiewe en ekonomiese manier van bewaring en oordrag van inligting is. Volgens Leach het die rituele van hierdie gemeenskappe veel sterker bande met die moderne wiskunde en die berging van inligting in rekenaars, as met sogenaamde irrasionele, prelogiese of mistieke optrede (Sien Leach 1972:333 ev).

⁹ Sien Schmidt 1988:422, "The purposes of holy rites."

Here getel (140-142). Die onderlinge band binne die gemeenskap is hierdeur verstewig en bevestig.

Tweedens was daar *rituele wat die misteries van hul geloof moes openbaar en verkondig*. Dudley en Hilgert wys daarop dat die gemeenskap deur hierdie rituele (waarvan die doop en die nagmaal seker die belangrikste was), die vermoë ontwikkel het om sekere onverklaarbare lewenservarings te erken en binne gemeenskapsverband te hanteer. Hulle stel dit soos volg:

"... the early Christian community *did not try to rationalize its profoundest experiences* (eie kursivering) but rather made the unknown and unexplained character of life part of the more intimate relationship of the community between the believer and the transcendent God" (146).

Nieuwkoop (1986:41) maak 'n verdere breë onderskeid tussen "*oorgangsrítése*" en "*bestendigingsritése*" (1986:41). Oorgangsrítése word volgens Nieuwkoop weer verdeel in die sogenaamde "rites de passage" en "genesingsritése" (42) terwyl "*bestendigingsritése*" verdeel word in "telektiese" en "intensifikasieritése" (43). Die onderskeid wat Nieuwkoop maak tussen "*oorgangsrítése*" en "*bestendigingsritése*" is vir die doel van hierdie studie van groot belang en verdien verdere verduideliking:

4.4.1 "Rites de passage" of oorgangsrítése

By oorgangsrítése gaan dit oor rituele wat 'n persoon of groepe van persone van die een lewensfase na 'n ander begelei. Dit was veral die werk van **Arnold van Gennep** (1908, vert. 1960) wat 'n groot bydrae gelewer het tot die behoorlike verstaan van oorgangsrítése.

Van Gennep se bydrae is gemaak op grond van navorsing wat hy reeds aan die begin van die twintigste eeu onder Afrika-stamme gedoen het. Van Gennep was veral geïnteresseerd in die spesifieke rituele wat 'n persoon van een lewensfase na 'n ander begelei. Inisiasieseremonies is hiervan 'n klassieke voorbeeld. Ten spyte van die waarde

van sy werk, het die belangstelling daarin gou gekwyn omdat dit gedoen is in 'n tyd toe die Westerse kultuur redelik doof was vir rituele klanke (Horn 1989:56).

Vandag word daar egter met nuwe oë na sy werk gekyk en daar word haas geen studie oor rituele aangetref waarin daar nie 'n verwysing na Van Gennep voorkom nie.¹⁰ Veral van belang is Van Gennep se klassieke onderskeiding van die drie fases wat binne 'n oorgangsritueel geïdentifiseer kan word:

1. Die eerste ("*Separation*"), is die fase van skeiding (Nieuwkoop 1986:44). Gedurende hierdie fase word die persoon op simboliese wyse verwyder uit sy huidige staat van lewe. Dit kan byvoorbeeld vir 'n tydperk van afsondering in die wildernis wees. Hierdie tydperk van afsondering gaan dikwels gepaard met intensiewe opleiding vir en onderrig oor die nuwe lewensfase (Neville & Westerhoff 1978:60).¹¹

2. Die tweede ("*Marge*"), is 'n *drempelperiode* (Nieuwkoop 1986:44) of 'n oorgangsfase.¹² Gedurende hierdie fase verkeer die persoon eintlik tussen twee wêreldes. Neville beskryf dit soos volg:

"It is in this period,... that the core symbolic actions and words serve to transport the individual and the group into a state of highly aroused consciousness in which they are intensely aware and share a heightened expectedness" (Neville & Westerhoff 1978:61).¹³

¹⁰ Sien byvoorbeeld: Ramshaw 1987:42 ; Nieuwkoop 1986:42; Neville & Westerhoff 1978:58; Browning & Reed 1985:85.

¹¹ Hierdie fase is ook al deur skrywers vergelyk met die tydperk van studie vir 'n student op pad na 'n professionele beroep of met die swangerskap van 'n vrou (Neville & Westerhoff 1978:60). Ons sou dit ook kon vergelyk met die "dag van afsondering" van 'n bruid voor haar troue met die klimaks wat bereik word met die simboliese soen van haar vader as teken van afskeid in die kerk.

¹² Victor Turner het 'n gedetailleerde uiteensetting en analise van hierdie fase gedoen en noem dit: "Betwixt and Between." (Sien Turner 1972a:338 ev : "*Betwixt and Between: The liminal period in 'Rites de Passage'*").

¹³ Tydens 'n huwelikseremonie sou die grootste deel van die seremonie deur hierdie drempelperiode in beslag geneem word.

In hieropvolgende paragrawe sal daar in meer detail aangedui word hoedat Victor Turner hierdie konsep gebruik het vir onder andere die formulering en gebruik van die berip "*liminality*".

3. Die derde ("*Agrégation*"), is 'n fase van vereniging (Nieuwkoop 1986:44), of inkorporasie. (Neville & Westerhoff 1978:60). Hierdie fase lui die persoon se terugkeer na die "normale" lewe in, met die verskil dat die persoon dit nou vanuit sy nuwe status doen.

Oorgangsrituele wil persone of groepe persone met behulp van bogenoemde fases na 'n nuwe lewensfase begelei. Talle voorbeelde van hierdie rituele bestaan. Voorbeelde van oorgangsrituele tydens geboorte, puberteit, huwelik en dood, is bekend. Daar is ook reeds verwys na inisiasieseremonies. Binne religieuse konteks dink ons byvoorbeeld aan doopseremonies, asook belydenisaflegging.

Soos aangedui, wys Nieuwkoop ook op die bestaan van *genesingsrituele* (1986:42) as 'n vorm van oorgangsritueel. Hierdie rituele word ook "terapeutiese rituele" genoem. Dit word uitgevoer wanneer spesifieke krisisse, soos siekte, ontstaan. Die funksie van die ritueel is dan om deelnemers deur hul tyd van siekte of krisis te begelei.

4.4.2 Bestendigingsrituele

Hierdie rituele, ook genoem *rituele van intensifikasie*, word in tradisionele gemeenskappe herhaaldelik deur die groep uitgevoer om bestendigheid te midde van veranderende en wisselende omstandighede te verseker. Die verlede en die toekoms word deur hierdie rituele met mekaar verbind en gee geborgenheid en hoop aan die gemeenskap. Hier dink ons byvoorbeeld aan vrugbaarheidsritusse en rituele wat die wisseling van seisoene en selfs dag en nag, begelei (Nieuwkoop 1986:42). Binne die Christelike tradisie sou die "Oujaarsnagdiens" onder hierdie groep rituele gereken kon word.

Schmidt beskryf hierdie rituele as *kalendriese rituele* (1988:447-450). Hy identifiseer eerstens seisoenale rituele wat te make het met die plant, groei en inwin van oeste, die migrasie van diere en die stand van die son en die maan. Tweedens is daar rituele wat met reëlmatige intervalle plaasvind (weeklikse eredienste byvoorbeeld), en derdens rituele wat groot gebeurtenisse herdenk. Volksfeeste is hiervan 'n klassieke voorbeeld. Binne die geskiedenis van die Afrikanervolk dink ons byvoorbeeld aan Geloftedag en Helledag.

Nieuwkoop (1986:43) wys verder op die bestaan van sogenaamde *telektiese*¹⁴ rituele. Alhoewel hierdie rituele in 'n sekere sin as oorgangsrituele gesien kan word, klassifiseer Nieuwkoop hulle as bestendigingsrituele. Hierdie rituele het onder andere te doen met die groet en afskeid neem van persone. Dit bevestig egter die sosiale bande wat bestaan en beklemtoon dat dit sal bly voortbestaan ten spyte van die afskeid en afstand.

Binne 'n moderne westerse samelewing het hierdie rituele die laaste aantal jare 'n karakterverandering ondergaan. Soos wat samelewings en gemeenskappe verander het, het ook die rituele wat hierdie samelewings en gemeenskappe in stand hou en "bestendig", verander. Die feit dat sekere volksfeeste al minder en minder gevier word, getuig hiervan. Dit is egter belangrik om daarop te let dat dit nie beteken dat hierdie rituele heeltemal verdwyn het nie.

Die *braaivleisvuur* in 'n vriendekring kan sekerlik as 'n bestendigingsritueel gesien word. Reünies van skole en universiteite val ook in hierdie kategorie. Die wyse waarop verskillende gemeentes hulle jaarlikse "dankfees-basaar" vier, is 'n verdere voorbeeld.

Die feit dat bestendigingsrituele geïdentifiseer is, kan egter van veel waarde vir geloofsgemeenskappe wees. Gemeenskappe bestaan nie vanself nie en bly nie vanself voortbestaan nie. Deur die eeue heen was daar egter sekere rituele wat gemeenskappe gevoed en in stand gehou het. Vir die kerk lê hier 'n besondere uitdaging om (nuwe) rituele daar te stel wat die geloofsgemeenskap sal bestendig.¹⁵

¹⁴ *Telekties* is afkomstig uit die Grieks en beteken letterlik "die aflê van die oue en die opneem van die nuwe" (Nieuwkoop 1986:42).

¹⁵ In par 4.7.3 sal daar verder oor die verband tussen rituele en gemeenskap besin word.

4.4.3 Ander onderskeidings

Volledigheidshalwe kan daarop gewys word dat Schmidt (1988 430-441) binne religieuse konteks ook nog die volgende rituele identifiseer:

* *Reinigingsrituele*: Dit gaan hier oor rituele wat te make het met die verwydering van onreinheid of sonde. Elemente soos vuur en water speel 'n dominante rol. Alhoewel die doop meestal as 'n oorgangsritueel gesien word, sou dit ook binne sekere kontekste as 'n reinigingsritueel gesien kon word. Ook die biegpraktyk, wat so eie is aan die Rooms-Katolieke tradisie, sou as 'n reinigingsritueel gesien kon word.

* *Rituele van versoek of smeking*: Hier dink ons veral aan sekere liturgiese smeekgebede wat herhaaldelik in tye van krisis uitgevoer word.

* *Dankseggingsrituele, offerandes*: Dankseggingsrituele en offerandes is veral binne Ou Testamentiese konteks goed bekend.

4.5 VERNAAMSTE KENMERKE

Rituele het 'n verskeidenheid gemeenskaplike eienskappe wat dit as 'n ritueel herkenbaar maak. Schmidt (1988 395 ev) onderskei vier eienskappe wat veral eie is aan *religieuse rituele*.

Eerstens is rituele die **vergestalting** of simbolisering van die **heilige**. Daar bestaan egter heelwat verskille onder gelowiges oor wat die aard en omvang van die verteenwoordiging behels.¹⁶ Soos in die geval van simbole, onderskei Schmidt tussen "*presentational*" en "*representational*" rituele. Schmidt (1988:398-399) sit die verskille tussen die twee soos volg uiteen:

"When rituals are regarded as presentational, the ritual elements are not entirely separable from their signification."

"In a representational understanding of ceremonies, the sacred is an attentive or remembered presence rather than a materially embodied one; it is not made present in the components of the ceremony."

Hierdie verduideliking mag gelowiges binne gereformeerde verband steeds met onduidelikhede laat. Daarom ag ons Burger (1995:77-78) se siening van die wyse waarop God in of deur die heilsmiddele (waaronder liturgiese simbole en rituele tel), teenwoordig is, van belang.

Hy is huiwerig om God se teenwoordigheid in die *middele* as vanselfsprekend te aanvaar. Volgens hom is Christus egter deur sy Heilige Gees teenwoordig binne die geloofsgemeenskap. Die middele hoef dus nie 'n *plaasvervangende* rol te speel nie, maar veel eerder 'n *heenwysende* rol na Christus wat deur sy Gees *reeds teenwoordig is*. Volgens Burger (1995:78) lê die geheim daarin om nie die middele te probeer vul nie, maar veel eerder "broos en leeg" te hou en dit voortdurend *heenwysend* te laat funksioneer.

Rituele is dus 'n belangrike medium waardeur toegang verkry word na wat Smith en Taussig (1990:93) "the sacred and its transcendent orienting perspective" noem.

In die tweede plek gaan rituele gepaard met **handelinge**. Dit word met ander woorde "uitgevoer". Of dit die inswering van 'n president, die inisiasie van 'n inboorling of die doopplegtigheid van 'n baba is; dit gaan met bepaalde handelinge gepaard. Daarom is daar altyd 'n element van die dramatiese teenwoordig. 'n Ritueel word dus nie net uitgevoer nie, maar in 'n sekere sin ook "opgevoer". Hierin lê ook baie van die trefkrag en kommunikatiewe waarde van die ritueel in opgesluit. Baie van die beginsels wat byvoorbeeld sou geld in narratiewe prediking¹⁷, sou ook hier ter sprake wees.

¹⁶ Dit word waarskynlik die duidelikste geïllustreer deur die verskillende opvattings oor die nagmaal rakende die transsubstansie, konssubstansie ens.

¹⁷ Vir 'n beter verstaan van die agtergrond, aard en funksionering van die verhalende preekvorm, sien Pieterse, HJC 1986. *Verwoording en Prediking* : 202 ev.

Harris (1992:33) lê klem daarop dat rituele *liggaamlike* handeling is en wys daarop dat die menslike liggaam die primêre simbool in enige ritueel is. Hy gaan voort deur daarop te wys watter destruktiewe invloed dit op die effek van rituele het wanneer die deelnemers eintlik maar net passiewe toeskouers word. In die bekende brief van Romano Guardini¹⁸ aan die Mainz liturgiese kongres, wys hy byvoorbeeld daarop dat "deelnemers" aan Rooms-Katolieke rituele eintlik passief en onbetrokke is (Harris 1992:34). Binne gereformeerde kringe is die situasie nie anders nie en word die betrokkenheid dikwels beperk tot die aanhoor van liturgiese formuliere of die aanskoue van bepaalde handeling deur die liturg.

Derdens dra rituele ook 'n **herhalende** karakter. Dit is gewoonlik goed gestruktureerd en word deur die tradisie in sy spesifieke vorm oorgedra. Spontane handeling is nie in die eie aard van rituele nie. As herhalende handeling tree dit ook telkens as her-skeppende handeling op in dié sin dat bepaalde gebeure uit die tradisie telkens op dramatiese wyse herleef word. Dit is 'n wyse waarop die verlede herdenk word. As dramatiese konkretisering van gebeure uit die verlede, speel dit dus 'n sentrale rol in die herinnering van die gemeenskap. Dit kan die deelnemers egter ook op die toekoms rig. Schmitz (1981:174) stel dit soos volg:

"The repetitiveness of ritual orients it to the past which provides the paradigm for the deliberate re-enactment of a pattern of activity. But the repetition bears also upon the future, for the future is anticipated in the rite."

Vierdens en in aansluiting by bogenoemde, dra rituele 'n **sosiale** karakter. Dit is gemeenskapsgebonde (Smith & Taussig 1990:97). Binne bepaalde gemeenskappe is dit 'n manier waarop menslike gedrag beheer en beïnvloed word. Volgens Harris (1992:21) is dit 'n baie effektiewe voertuig om bepaalde *waardes* aan 'n gemeenskap oor te dra.

Op die vraag na wat die verhouding tussen private en publieke rituele is, antwoord Harris dat dit gewoon een van interaksie is. Private rituele ontkom moeilik aan hulle sosiale dimensie in dié sin dat selfs private rituele grootliks deur algemene sosiale praktyk bepaal word. 'n Private en persoonlike gebed dra nog steeds hierdie sosiale karakter omdat die

¹⁸ Guardini word gesien as een van die belangrike figure in die liturgiese beweging wat veral die Tweede Vatikaanse konsilie sterk beïnvloed het (Harris 1992:34).

gebed, na vorm (en selfs inhoud), meer sosiaal bepaald is as wat die bidder self sal erken. Dit geld ook vir ander "private" rituele (sien ook Driver 1991:154).

Twee laaste kenmerke verdien ook vermelding:

Smith en Taussig (1990:98) wys daarop dat rituele dikwels **meer as een betekenis** kan dra. Hierdie betekenis word gewoonlik deur die konteks bepaal. Enersyds verleen dit aan rituele 'n bepaalde krag in die sin dat dit 'n verskeidenheid van waarhede met 'n enkele handeling of gebeurtenis kan kommunikeer. Aan die negatiewe kant skep dit die moontlikheid vir verwarring en misverstand. Daar rus dus 'n verantwoordelikheid op die skouers van almal wat met rituele omgaan om voortdurend seker te maak dat dit wat deur bestaande rituele gekommunikeer word, die groter saak waaroor dit gaan, dien.

As universele eienskap van rituele (nie net religieuse rituele nie), beskryf Driver (1991:159) rituele as, "essentially **playful and imaginative**." Verbeelding speel 'n groot rol en rituele kan ook net na behore funksioneer in situasies waar verbeelding toegelaat word om te funksioneer.¹⁹ Daarby bly rituele 'n sosiale drama wat *gespeel* moet word. Dit is in 'n sekere sin verwyderd van die onmiddellike werklikheid. Juis hierdie eienskap maak dat dit sinvolle kommentaar op die werklikheid kan lewer en 'n samebindende rol in gemeenskappe kan speel. Driver (1991:160) vat dit soos volg saam:

"If ritual were all work and no play, if it were a technique of an ordinary sort, it would not loosen the hold of the social structure upon experience and would not provide time, place, and playfulness for *communitas*²⁰ to become manifest."

¹⁹ Wanneer die werk van Victor Turner in die hieropvolgende paragrawe bespreek word, sal daar onder andere gekyk word na die toestand van liminaliteit wat eie is aan veral oorgangsrituele. Volgens Driver kan die nodige speelsheid en verbeelding veral binne hierdie toestand tot hulle reg kom (1991:159-160). Sien ook Cox 1969. "Fantasy and Ritual", in *The Feast of Fools - A Theological Essay on Festivity and Fantasy*: 71-75.

²⁰ Vir 'n verduideliking van hierdie term, sien 4.7.2 wat handel oor die werk van Victor Turner en die term "communitas", soos deur hom gemunt.

4.6 DIE FUNKSIONERING VAN RITUELE

In die voorafgaande paragrawe is enkele algemene kenmerke van rituele geïdentifiseer. Dit is universele eienskappe en tiperend van bykans alle rituele. Vervolgens sal daar gekyk word na die funksionering van rituele. In die proses sal daar meer analities met rituele omgegaan word en gepoog word om basiese vrae te beantwoord, soos: Hoe werk rituele en wat laat dit werk? Hoe is 'n ritueel saamgestel? Hoe lyk die "meganika" van 'n ritueel? Wat is die effek of gevolg van 'n ritueel en hoekom het dit dié bepaalde effek? Ten einde op hierdie en ander basiese vrae oor die funksionering van rituele te antwoord, is dit nodig om aan die volgende sake aandag te gee:

4.6.1 Sensoriese en ideologiese funksionering

Harris (1992:23-24) maak die belangrike onderskeiding tussen die sensoriese en ideologiese kante of wat hy die "pole" van 'n ritueel noem. Kortliks kan dit soos volg verduidelik word:

Die sensoriese kant het te make met die sintuiglik waarneembare kant van die ritueel. Ons sou dit ook die estetiese kant van die ritueel kon noem. Dit is met ander woorde daardie kant wat die sintuie so aanspreek dat die ritueel ook 'n bepaalde emosionele effek op die betrokke het. Indien ons 'n bruilofseremonie as voorbeeld neem, sou ons kon sê dat alles wat bydra om ons sintuie op sensitiewe wyse aan te raak tot die sensoriese kant behoort. Dit sluit die blomme en die rok, die musiek, kerse, die styl van die liturg en veel meer in. Die sensoriese funksionering van 'n ritueel het met ander woorde te doen met dit wat via die sintuie meer as net die rasonale kant van die betrokke aanspreek. Dit kan dus inderdaad 'n bepaalde emosie²¹ by die betrokkes ontlok.

Die ideologiese kant daarenteen, het te make met die waarheid of inhoud wat deur die ritueel gekommunikeer word. In die geval van die bruilofseremonie, sal die

²¹ Dit is vanselfsprekend dat hierdie emosie juis een van betrokkeheid, onbetrokkeheid of afkeer kan wees.

huweliksformulier en die huweliksbeloftes, asook die Woordverkondiging, die ideologiese kant sterk steun.

Volgens Harris (1992:23) het Victor Turner daarop gewys dat die twee kante nie sonder meer los van mekaar gemaak kan word nie. Die wyse waarop die sensoriese kant van 'n ritueel gehanteer word, kan 'n groot effek hê op die uiteindelijke ideologiese interpretasie wat deur die betrokkenes daaraan gegee word. Die twee kante het 'n bepaalde interaksie met mekaar en vul mekaar aan.²²

Hierdie aspek is van wesenlike belang vir persone wat dit vanuit 'n gereformeerde wêreld op die gebied van simbole en rituele wil waag. Dit blyk duidelik dat die ideologiese kant van simbole en rituele binne gereformeerde konteks groot aandag verkry het. Die korrekte formulering van die dogma, belydenisskrifte en liturgiese formuliere was dan ook die brandpunt van navorsing en teologiese debat. Daarmee is ook nie fout te vind nie. Die vraag is of die sensoriese kant van die onderwerp dieselfde aandag gekry het. Hierop moet ongelukkig negatief geantwoord word.

Die implikasies hiervan is na ons mening nog nie na behore verreken nie. Een hiervan kan selfs die verwerping van die ideologiese kant van gereformeerde rituele wees omdat dit mense op sensoriese vlak koud laat. Indien dit waar is, het dit onmiddellike implikasies vir die hantering van bestaande rituele soos die doop, nagmaal en belydenisaflegging.

4.6.2 Aktiewe en passiewe betrokkenheid

Ducey (1977:6-7) het na aanleiding van die bestudering van rituele in 'n aantal gemeentes die onderskeid tussen "*mass ritual*" en "*interaction ritual*" gemaak. Eersgenoemde beskryf daardie rituele wat so hanteer word dat dit in die uitvoering daarvan die gemeente as 'n relatief onbetrokke massa toeskouers laat. "Deelnemers" is alleen betrokke in die sin dat die aanskoue van die ritueel hulle motiveer om op persoonlike vlak verdere beslissings te maak.

²² 'n Mens kan hier nie anders as om te dink aan McLuhan se opmerking, "*The medium is the message*", wat in hoofstuk twee bespreek is nie.

"*Interaction ritual*" word so beskryf omdat die uitvoering daarvan die deelnemers fisies betrek en aanmoedig tot interaksie met mekaar. Die ritueel kan selfs plaasvind sonder die dominante inisiatief van die "religieuse spesialis" of liturg.

Volgens Ducey word "*mass ritual*" gewoonlik getipeer as uiters sakraal. Besondere plekke of geboue word daarvoor afgesonder. Dit geld ook vir die konstituerende simbole waaruit die rituele saamgestel word. Die woorde, liedere en objekte wat gebruik word, dra 'n heilige karakter en word as sodanig gereken. In "*interactional ritual*" bestaan daar gewoonlik groter vryheid sodat "profane", alledaagse voorwerpe en selfs liedere makliker gebruik kan word (7).

Ducey se onderskeiding is belangrik omdat dit, soos in die geval van die sensoriese-ideologiese onderskeiding, 'n verdere aanduiding gee van die verskillende vlakke waarop rituele funksioneer en kan funksioneer. Die vraag is of die inisieerders van moderne rituele genoegsame sensitiwiteit daarvoor het?

Die onderskeiding kry egter verdere betekenis in die lig van Erickson (1989:15) se opmerking dat rituele *sinergisties* moet funksioneer om suksesvol te kan wees. Dit beteken dat die betrokke persone, kerk en liturgie op koöperatiewe wyse moet funksioneer om mekaar wedersyds te verryk. Die betrokke persone, die kerk as instituut en die liturgie moet dus as gelyke en komplementerende vennote aan die ritueel deel hê. Eers dan kan die ritueel volledig tot sy reg kom.

4.6.3 Die werk van Victor Turner en die terme "liminality" en "communitas"

Ten einde 'n behoorlike begrip te verkry van die wyse waarop rituele funksioneer, is enkele insigte, voortvloeiend uit die werk van die sosiale en kulturele antropoloog, Victor Turner, onontbeerlik.

Van Turner se vernaamste idees oor simboliek en ritueel word saamgevat in *The Forest of Symbols* (1967), en *The Ritual Process* (1969). Turner se belangrike gevolgtrekkings

in hierdie werke is geformuleer op grond van navorsing wat hy gedurende die vyftigerjare onder die Ndembu stam in Zambië gedoen het. Soos reeds aangedui bestaan daar 'n noue verband tussen simboliek en ritueel en word hierdie band ook baie duidelik in die werk van Turner geïllustreer. Sy navorsing en standpunte is beslis nie beperk tot die terrein van ritueel nie. So byvoorbeeld het sy navorsing onder die Ndembu tot waardevolle teoretiese uitgangspunte oor die wyse waarop *simbole* as deel van rituele funksioneer, gelei.²³

Ten opsigte van rituele wil ons die aandag vestig op veral twee insigte van Turner, naamlik sy formulering van die terme, "*liminality*" en "*communitas*".

Die woord "*liminality*" is afgelei van die Latyn "*limen*", wat "drempel" beteken en beskryf die toestand waarin betrokkenes tydens die drempelperiode van 'n oorgangsritueel verkeer. Dit was veral die werk van Arnold van Gennep, wat Turner se studie in hierdie verband gestimuleer het. Alhoewel dit 'n omvattende studie is, kan die volgende twee aanhalings tog verhelderend wees. Eerstens Turner self oor persone in hierdie fase:

"Liminal entities are neither here nor there; they are betwixt and between the positions assigned and arrayed by law, custom, convention, and ceremonial... They may be disguised as monsters, wear only a strip of clothing, or even go naked, to demonstrate that as liminal beings they have no status, property, insignia, secular clothing indicating rank or pole position in a kinship system..." (1969:95)

Henry E. Horn skryf na aanleiding van Turner se werk, oor die aard en funksionering van hierdie periode, die volgende:

²³ So onderskei Turner byvoorbeeld tussen die eksegetiese, operasionele en posisionele betekenisse van simbole binne rituele. Die eksegetiese betekenis word uit inligting, soos verskaf deur persone wat die ritueel uitvoer en ander rituele spesialiste, verkry. Die operasionele betekenis word bepaal deur die wyse waarop die simbool gehanteer word. Die relasionele betekenis word bepaal deur die posisie wat die betrokke simbool teenoor ander simbole in die ritueel inneem (Sien sy hoofstuk "*Planes of Classification in a Ritual Life and Death*" 1969).

"In simple words, this means that by a rite of liminality one can be taken to the very limits of one's life, where the daily lines of color, race, sex, and structures just do not matter, and that one can be led through the rite to imagine a community that is not yet. Then having seen the vision, one can return to ordinary life, and the vision will never leave" (1989:60).

Wat dus hier gebeur, is dat deelnemers aan die ritueel deur die ritueel "verwyder" word uit die alledaagse lewe waar hulle onderworpe is aan die strukture en wetmatighede van die gemeenskap. *Dit is in hierdie toestand van liminaliteit waar nuwe visies gebore word* omdat deelnemers vry raak van die werklikhede wat hulle normale patroon van doen en dink daaglik beïnvloed (Sien ook Alexander 1991:30-31).

Volgens Turner hoef hierdie rituele nie net in primitiewe gemeenskappe plaas te vind nie, maar kan dit ook in moderne gemeenskappe plaasvind. Volgens hom lê die geheim daarin om 'n toestand van liminaliteit te fasiliteer. Die betrokkenes word daardeur uit die hoofstroom van die alledaagse lewe geneem en self tot by die "drempel van hulle bestaan" gebring. Die verandering word deur hierdie "randfigure" teweeggebring (Horn 1989:60).

Na ons mening hou hierdie insigte van Turner groot potensiaal in vir persone wat sinvol met rituele wil omgaan en daarmee 'n proses van verandering wil bewerkstellig. Wanneer 'n toestand van liminaliteit deur die ritueel geskep word, funksioneer die ritueel in 'n sekere sin op dieselfde wyse as wat die verhaal in *verhalende prediking* funksioneer (Sien Pieterse 1985:210-211). Die ritueel funksioneer, soos die verhaal, op so 'n wyse dat daar ruimte vir betrokkenheid en identifikasie is. Terselfdertyd kan 'n distansie op die werklikheid gehandhaaf word waardeur nuwe insigte en perspektiewe op die werklikheid verkry word.

Die vraag is of die rituele wat ons vandag het daarin slaag om hierdie toestand van liminaliteit te skep. Is die deelnemers betrokke genoeg by die ritueel om daardeur in 'n toestand van liminaliteit gebring te word?

Daarbenewens het Turner self later die vraag gevra of teorieë wat gegrond is op studie in pre-industriële samelewings geldig sou wees vir die beskrywing van sosiale gedrag binne

industriële samelewings. Dit het hom die onderskeiding tussen "liminal" en "liminoid" vorme van *communitas* laat maak. Eersgenoemde beskryf die toestand van liminaliteit binne tradisionele gemeenskappe, soos bewerkstellig deur rituele. Laasgenoemde beskryf die toestand van liminaliteit binne moderne geïndustrialiseerde gemeenskappe, soos onder andere bewerkstellig deur die teater (Gay 1983:273-274).

Ook Alexander (1991:20) wys op Turner se beskrywing van liminaliteit binne moderne, geïndustrialiseerde en gesekulariseerde gemeenskappe. Alhoewel rituele universele verskynsels is, is dit aan die kwyn binne moderne samelewings. Wat wel die plek daarvan neem, is wat Turner beskryf as "liminoid genres". Hieronder sou rolprente, drama, kuns, televisie, "rock"-konserte, opera, klassieke musiekkonserte, sirkusse, karnavalle en feeste en selfs revolusies tel (Alexander 1991:20).

Alhoewel hierdie verskynsels nie heeltemal dieselfde as rituele is nie,²⁴ funksioneer dit tog op dieselfde wyse in dié sin dat dit die betrokkenes na 'n ander wêreld wegvoer waar 'n toestand van liminaliteit, oftewel 'n drempelperiode, geskep word.

Na ons mening is hierdie insig uiters belangrik vir diegene wat poog om die rykdom van moontlikhede wat simbole en rituele vir die proses van geloofsvorming inhou, te ontgin. Ons lewe beslis in 'n moderne samelewing waar die aanwending van tradisionele rituele al hoe meer kompleks geword het. Daar is in Hoofstuk 2 gewys hoe dat verhoogde mobiliteit, individualisme en gebroke gemeenskapslewe die moderne samelewing kenmerk. Hierby het die moderne mens gewoon geraak aan voortdurende nuwe stimulasie en tegnologiese ontwikkeling. Hierdie faktore is nie bevorderlik vir die gebruik van tradisionele rituele nie.

²⁴ Van die belangrikste verskille kan soos volg aangedui word:

"Liminoid genres" is gewoonlik gesekulariseerd terwyl rituele 'n meer religieuse karakter dra.

Rituele gaan dikwels gepaard met kalendriese en of sosiaal gestruktureerde ritmes terwyl "liminoid genres" nie daaraan gekoppel is nie.

Rituele plaas dikwels 'n verpligting op die lede van 'n bepaalde gemeenskap om daaraan deel te neem. Betrokkenheid by "liminoid genres" daarenteen is opsioneel en gaan dikwels gepaard met ontspanning en vryetydsbesteding.

Rituele maak dikwels 'n integrale deel uit van bestaande sosiale prosesse, terwyl "liminoid genres" dikwels juis daardie prosesse en strukture wil uitdaag en bevrageken (Sien Alexander 1991:21).

Samevattend kan egter gesê word dat Turner se heridentifisering asook herdefiniëring van iets soos liminaliteit 'n groot bydrae tot die stimulering van nuwe denke oor rituele gelewer het. Volgens Lessa en Vogt (1972:338) lê die oorspronklikheid van Turner se werk in die feit dat hy daarin slaag om die potensiële rykdom en kulturele betekenis van 'n oënskynlik *oorbodige* kategorie en interstrukturele fase, bloot te lê. Dit laat egter heelparty vrae ontstaan.

So byvoorbeeld kan die vraag met goeie reg gevra word na die funksionering van hierdie oorgangsfase binne 'n Christelike tradisie. Hier dink ons in die besonder aan die *belydenisaflegging* van jong lidmate. Alhoewel daar vanselfsprekende verskille tussen die Christelike praktyk van belydenisaflegging en tradisionele inisiasieseremonies bestaan, sou beide as oorgangsrituele getipeer kon word. In laasgenoemde funksioneer die toestand van liminaliteit baie sterk. 'n Mens wonder of die effektiwiteit van iets soos belydenisaflegging nie verhoog kon word indien daar groter erns met die skep van 'n fase van liminaliteit vir die katkisanse gemaak sou word nie? Dit sou allerlei ingrypende praktiese implikasies hê, maar verdien na ons mening oorweging.

Liminaliteit skep egter ook die konteks waarbinne "*communitas*" ontwikkel. Volgens Turner self het hy die term geleen by Paul Goodman en sien dit as 'n toestand of fase van anti-tese vir vaste sosiale strukture (Turner 1972b:393). So gebruik hy die Latynse "*communitas*" in die plek van die Engelse "*community*".

Communitas word gebruik om die sterk dimensies van spontane samesyn, of onderlinge verbondenheid tussen persone in 'n fase van liminaliteit mee uit te druk. Hy maak egter 'n keuse vir *communitas* omdat, alhoewel daar allerlei positiewe momente in die term "*community*" opgesluit lê, dit steeds te *staties* na sy sin is om hierdie periode na regte te beskryf. Die temporele karakter van die drempelperiode word met ander woorde in hierdie term uitgedruk (1969:96-97).

Volgens Turner impliseer alle rituele die beweeg van een (sosiale) struktuur na 'n ander. Dit sou ook beskryf kon word as die beweeg van 'n struktuur na 'n anti-struktuur om daardeur 'n nuwe struktuur daar te stel. Die verband tussen *communitas* en hierdie proses word deur Turner (1972b:399), soos volg uitgedruk:

"But in passing from structure to structure many rituals pass through *communitas*. *Communitas* is almost always thought of or portrayed by actors as a timeless condition, an eternal now, as 'a moment in and out of time', or as a state to which the structural view of time is not applicable."

In eenvoudige taal wil *communitas* dus uitdrukking gee aan *die aard en karakter van die sosiale struktuur wat in 'n toestand van liminaliteit tot stand kom*. Samevattend sou ons dit kon beskryf as 'n oorgangstyd waarin die vaste strukture en reëls van die struktuur waaruit die deelnemers kom, los en vry raak. Terselfdertyd skep dit 'n gelykheid tussen deelnemers wat lei tot warm en intieme interpersoonlike verhoudinge.

Alhoewel hierdie konsepte aanvanklik gebruik is om die funksionering van rituele te verklaar en beskryf, moet dit reeds duidelik wees dat dit spoedig gebruik is om die groter sosiale prosesse binne gemeenskappe te beskryf.²⁵ Turner self sou hierdie uitgangspunte byvoorbeeld gebruik om bestaande sosiologiese teorieë rakende die funksionering van gemeenskappe te kritiseer.²⁶

Volgens Horn (1989:61) is die term *communitas* by uitnemendheid geskik om die kerk as geloofsgemeenskap te beskryf. Soos die "betwixt-and-between-fase" van Turner word die kerk gekenmerk deur 'n "Alreeds" en 'n "Nog nie". Horn beskryf die doop as 'n ritueel wat inlywing in hierdie "communitas" tot gevolg het en stel dit soos volg:

"The use of the term '*communitas*' restores both the fleetingness of the reality and the fact that we are seized, as it were, by the Kingdom coming from the future" (61).

Die kerk sou dus beskryf kon word as 'n alternatiewe gemeenskap wat in 'n dialektiese proses teen-strukture daar stel wat die bestaande orde(s) van hierdie wêreld wil uitdaag

²⁵ Burger (1995:25-34) maak byvoorbeeld uitvoerig van Turner se onderskeiding tussen "societas" en "communitas" gebruik om die oorgangstyd in Suid-Afrika na die verkiesing van 1994 te beskryf. Dit is 'n tyd waarin vaste sosiale strukture met heelwat vaste ordes en reëls moes plek maak vir omgekeerde rolle, funksies en hiërargieë. Dit is 'n tyd waarin nuwe verhoudings tot stand kom, maar ook nuwe kreatiewe grenservarings beleef word wat die weg baan vir 'n nuut gestruktureerde "societas" tyd.

²⁶ Sien 4.7.3.

en verander. Daarom vind die ware kerk dikwels dat sy as "buitestaander"²⁷ gesien word. Presies dit skep egter situasies van liminaliteit en gepaardgaande *communitas*.

Alhoewel Turner sy navorsing onder primitiewe en relatief geslote gemeenskappe gedoen het, wil ons saam met Lessa en Vogt stem dat hy inderdaad daarin geslaag het om verrassende strukture, dimensies en funksies van rituele bloot te lê. Bepaalde handeling wat vandag al meer en meer as ritualisme afgemaak word, mag dalk net groter funksionele waarde vir die gemeenskap en die geloofsgemeenskap²⁸ hê, as wat ons besef.

4.6.4 Die verhouding tussen rituele en gemeenskap

In aansluiting by Turner se opmerkings oor die "*communitas*"- karakter wat 'n ritueel het, moet daar 'n paar opmerkings gemaak word oor die wisselwerking wat daar tussen rituele en gemeenskap bestaan. In die vorige hoofstuk is daarop gewys dat simbole deur hulle konteks geskep en bepaal word en daarom 'n sekere noodwendigheid besit. Daar is egter ook gesê dat simbole oor die vermoë beskik om kontekste te verander. In 'n sekere sin geld dieselfde van rituele.

Aan die een kant is rituele afhanklik van 'n bepaalde gemeenskapslewe om na behore te funksioneer. Aan die ander kant kan rituele ook gemeenskappe orden, konstitueer en herkonstrueer (Driver 1991:131 ev).

Mitchell (1977:119) voer aan dat een van die vernaamste redes waarom veral liturgiese rituele so sukkel om vandag na behore te funksioneer, gevind moet word in die gebrekkige gemeenskapslewe wat bestaan. Hy haal vir Nietzsche aan wat reeds in die 1870's die volgende sê: "*The trick is not to arrange a festival, but to find people who can enjoy it.*" Hyself gaan voort deur aan te voer dat die religieuse gemeenskap wat

²⁷ Sien Turner (1972b:394) oor die rol van die "*outsiderhood*" in 'n *communitas*-tyd.

²⁸ Sien byvoorbeeld Turner, V 1982 (ed). *Religious Celebrations*, in *Celebration - Studies in Festivity and Ritual*. Asook 1978. *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*.

bymekaar kom om die liturgie te vier, lank reeds nie meer 'n ware gemeenskap is nie, maar 'n "*aggregation of individuals*" (119).

Plattelandse gemeenskappe met die plaaslike kerk as sentrum het sedert die val van die Romeinse ryk vir lank die hart van die Christendom uitgemaak. Dit het egter algaande plek gemaak vir onpersoonlike stedelike gemeenskappe waarin kerkgangers mekaar nie meer ken nie en mekaar eintlik maar net Sondae by die kerk sien (1977:120).²⁹

Rituele word egter ook gesien as instrumente wat juis nuwe gemeenskapslewe kan stig. Rituele vorm nie net die gemeenskap nie, maar konstitueer dit ook. Dit is 'n samebindende faktor wat nie alleen bepaalde waardes oor God en medemenslike bestaan kommunikeer nie, maar terselfdertyd aan mense die geleentheid gee om medemenslike ervarings te deel.³⁰ Victor Turner se beskrywing van die funksionering van rituele onder die Ndembu, is hiervan 'n klassieke bevestiging (1967:19 ev).

Gedeelde rituele bind nie net die gemeenskap nie, dit gee ook aan die indiuidue en die gemeenskap 'n bepaalde *identiteit*. Schmidt (1988:412) stel dit soos volg:

"Ritual practices, even more than beliefs, provide group cohesiveness and set group members apart from others who do not share their customs. Ritual is the melody of faith, in the sense that the personality of religious groups is reflected and communicated through their ceremonies."

Dit word baie duidelik binne die Joodse geloof en tradisie geïllustreer. Hier vind ons dat die ortopraksie 'n veel groter rol speel as die ortodoksie. Vir die Jood is sy persoonlike belydenis van minder belang as 'n korrekte morele en rituele gedragskode (Schmidt 1988:413).

²⁹ Sien weer die kenmerke van 'n moderne samelewing: Hoofstuk 2.

³⁰ Die wyse waarop die nagmaal vroeër op die platteland gevier is, is hiervan 'n goeie voorbeeld. Die hele nagmaalsritueel het veel wyer gestrek as die nagmaal self. Dit was 'n ervaring van samesyn wat begin het met die naweek se gesamentlike uitspan en uitkamp op die dorpsplein. Hier is gemeenskapslewe, iets wat die afgeleë boere min van gehad het, gevoed en gekoester.

Volgens Mitchell was een van die groot doelstellings van die *Liturgiese Beweging* van die twintigste eeu om liturgiese gemeenskappe te herstel. Hy haal vir A.G. Herbert, een van die pioniers van die beweging, aan wat in 1935 die volgende skryf: "The task of the Church in the future will be to re-create a social life" (1977:119).

Ook Driver sien rituele as instrumente in die **handhawing van gesonde gemeenskapslewe**. In die eerste plek vervul dit 'n *ordeningsfunksie* binne gemeenskappe. Nie alleen handhaaf dit orde nie, maar dit is ook in staat om nuwe orde te skep waar ou ordes verlore gegaan het (1991:137). In gemeenskappe waar bepaalde rituele hierdie gemeenskappe vir jare lank bestendig het, vind 'n mens dikwels 'n gevoel van rigtingloosheid en onsekerheid wanneer dit verdwyn sonder dat sinvolle alternatiewe in die plek daarvan gevind word. Volgens Driver is dit tiperend van die twintigste eeu (1991:150).

Tweedens **bou** rituele 'n **gemeenskapslewe**. Driver dui onder andere twee basiese maniere aan waarop dit gebeur. In aansluiting by Huxley en ander (1991:154), wys hy daarop dat die ontwikkeling van rituele 'n fundamentele rol gespeel het in die ontwikkeling van *kommunikasie*-sisteme binne gemeenskappe. Ook word rituele gesien as 'n uiters belangrike medium waarmee *aggressie* binne gemeenskappe ontlai en beheer kan word. Alhoewel dit 'n komplekse aangeleentheid is, huldig Driver die oortuiging dat gevoelens van woede so beheer kan word terwyl liefde en verbondenheid aan mekaar versterk kan word (1991:155). Hy beskryf 'n ritueel ook as "a party at which emotions are welcome" (156).

Derdens wys Driver op die geweldige stukrag wat rituele aan die **herskepping en herstrukturering van nuwe samelewings** kan gee (1991:166).

Ons sou huiwerig wees om Driver se verduideliking van rituele as *magiese* handeling wat op verandering uitloop, sonder meer te aanvaar (167 ev).³¹ Tog meen ons dat rituele veral in twee opsigte nuwe samelewings tot gevolg kan hê.

³¹ Driver poog om op allerlei maniere aan te toon dat magie ("magic") wyer gedefinieer behoort te word. Hy doen dit in 'n poging om daaraan legitimiteit te gee binne 'n rasionele en logiese konteks (174 ev).

In die eerste plek skep rituele, soos reeds aangedui, drempelperiodes waarin mense, verwyder van gevestigde strukture en maniere van dink, nuwe werklikhede kan visualiseer. Wanneer hierdie visie herhaaldelik beleef word, kan en moet dit 'n bepalende rol in die herstrukturering van 'n samelewing speel. Volgens Driver hoef rituele dus nie die bastion van konserwatisme te wees nie. In die verband haal hy vir Turner aan wat rituele as 'n "*generating source of culture and structure*" en "*liminality*" as "*the mother of invention*", beskou (1991:191).

Ook Alexander (1991:27 ev) en Harris (1992:34 ev) dui aan hoedat Turner rituele as 'n vorm van "*anti-structure*" sien wat as een van die primêre middele dien waarmee sosiale verandering teweeggebring word. Volgens Alexander (1991:28-29) kritiseer Turner Malinowski, Radcliffe-Brown en Durkheim se struktureel-funksionele teorieë oor die handhawing van sosiale gemeenskappe. Hiervolgens sou bestaande rituele bloot gesien kon word as 'n gemeenskapsinstelling wat die bepaalde gemeenskap struktureel sou versterk en in stand hou. Volgens Turner besit rituele egter 'n "*paradigmatiese funksie*" wat nuwe moontlikhede en so 'n nuwe visie vir die samelewing op die tafel plaas (Alexander 1991:29).

Nie alleen word 'n nuwe visie gebore nie, maar word die nuwe visie ook in die tweede plek deur rituele *gedra en versterk*.

Die ervaring van Walter Wink³² tydens sy besoek aan Lesotho in 1987 is 'n goeie voorbeeld hiervan. Wink sou 'n werkswinkel lei waar daar onder andere heelwat prominente religieuse leiers uit Suid-Afrika teenwoordig sou wees. Almal was betokke by die stryd teen apartheid in Suid-Afrika. Die werkswinkel is gehou in 'n eenvoudige kamertjie in 'n Rooms-Katolieke seminarium en retreat-sentrum in Roma. Afgesien van die baniere en plakkate met slagspreuke eie aan die "struggle" teen die mure, was daar net die stoele in 'n halwe sirkel gepak en 'n houtkruis van ongeveer agt voet op die grond in die kamer.

³² Wink is onder andere die skrywer van *Violence and Nonviolence in South Africa: Jesus' Third Way* (1987) en die gebeure soos beskryf is persoonlik deur hom aan Tom Driver meegedeel (Driver 1991:179-180).

Tydens 'n aanbiddingsgeleentheid het al die deelnemers aan die werkwinkel die geleentheid gekry om hulle name op die kruis aan te bring. Alhoewel Lesotho in daardie stadium onafhanklik was, het almal geweet dat dit hulle nie heeltemal gevrywaar het van 'n onverwagte inval deur die veiligheidspolisie nie. Die kruis met die name sou dan 'n klaar voorbereide naamlys van "verdagte" persone voorsien het.

Die simboliek agter die ritueel was en is egter eenvoudig, tog veelseggend. Vir sommige was dit sekerlik 'n tyd van liminaliteit of oorgang en hulle sou die ritueel ook as oorgangsritueel na 'n nuwe lewe wou sien. Vir ander was dit 'n ritueel wat hul verbondenheid aan die vryheidstryd via die kruis sou herbevestig. Op 'n onuitgesproke manier wou dit sê: "Ek is iemand wat bereid is om in die stryd teen apartheid te ly" (Driver 1991:179-180). Hierdie is 'n uitstekende voorbeeld van hoe 'n ritueel 'n beskeie rol gespeel het in die tot standkoming van 'n nuwe gemeenskap.

'n Laaste waarskuwende woord moet egter ook gerig word. Cox (1969:71-72) wys daarop dat rituele ook op die korttermyn verwronge *ideologieë* kan ondersteun en versterk. Die Nazi-rituele is hiervan voorbeelde. In plaas daarvan dat rituele 'n vernuwende en opbouende funksie binne die samelewing verrig, kan dit 'n verlamende en destruktiewe rol speel. Rituele vervul hulle herskeppende funksie alleen indien daar vryheid, fantasie en kreatiwiteit ten opsigte van die rituele toegelaat word. In Cox se woorde is rituele "social fantasy" (72). Die teendeel is egter soms waar:

"Enforced ritual, handed down from above, chokes off spontaneity and petrifies the spirit... Freedom, hope, and joy are sacrificed and what remains is the empty shell of calcified gesture. When ritual is used as a vehicle for promulgating an ideology, the ritual is prostituted and the ideology soon withers" (Cox 1969:71).

4.6.5 Ook rituele kommunikeer sonder 'n omhaal van woorde.

Rituele kommunikeer soos simbole, sonder 'n omhaal van woorde. Die krag van rituele lê juis daarin opgesluit dat dit nie met 'n veelheid van woorde hoef te werk nie. Hierdie aspek word veral toegelig in die werk van Mary Douglas en haar onderskeid tussen "*restrictive language*" en "*elaborative language*" (1979:22 ev).

Douglas moet bo alle twyfel gesien word as een van dié antropoloë wat aan teoloë³³ 'n nuwe sensitiviteit vir die krag van simbole en rituele kom gee het. Self staan sy krities teenoor die kerk wat, volgens haar, die sentrale rol wat simbole en rituele in die kerk behoort te gespeel het, verwaarloos het (1970:3 ev). Green haal in dié verband vir Douglas soos volg aan:

"... we have seen that those who are responsible for ecclesiastical decisions are only too likely to have been made, by the manner of their education, insensitive to non-verbal signals and dull to their meaning. This is central to the difficulties of Christianity today. It is as if the liturgical signal boxes were manned by colour-blind signalmen" (1987:67).

Douglas het as antropoloog in eie reg ook 'n substansiële bydrae tot die kulturele antropologie gemaak.³⁴ In *Purity and Danger* (eerste publikasie: 1966) gebruik sy byvoorbeeld die begrippe "vuil" ("*dirt*") en "besoedeling" ("*pollution*") om sosiale gedrag en patrone te interpreteer en klassifiseer³⁵. In *Purity and Danger* (1970b:41 ev), gebruik sy haar uitgangspunte om die wette oor rein en onrein kos in Levitikus en Deuteronomium mee te verklaar. Hierdie taboes verklaar volgens haar meer van die sosiale en religieuse sisteem wat aan die orde van die dag was, as wat 'n mens sou verwag.

Veral van belang vir hierdie studie, is Douglas se werk, *Natural Symbols* wat in 1970 verskyn (1970b). Hierdie werk het 'n groot bydrae tot die herwaardering en verstaan van die metafoor in taal en daarmee saam, liturgiese handeling, gelewer (Horn 1989:62).

Voortvloeiend uit die werk van die taalkundige Basil Bernstein, maak sy die onderskeid tussen "*restrictive language*" en "*elaborative language*". Eersgenoemde is "familie-taal" wat begrippe kan hanteer wat vir ingewydes onmiddellik verstaanbaar is en groter werklikhede na vore roep, sonder om dit te verduidelik. Laasgenoemde is gerig op die

³³ Douglas is Rooms-Katoliek.

³⁴ Sien byvoorbeeld "The cultural anthropology of Mary Douglas" in Wuthnow et al 1984:77 ev.

³⁵ Sy gebruik hierdie begrippe soos Marx die begrip "kommoditeit" gebruik het om die essensie van kapitalisme mee te verstaan en Durkheim 'n eenvoudige Australiese totem gebruik het om die essensie van religie mee te verduidelik en te verstaan (Wuthnow et al 1984:85).

wêreld of massas en probeer so logies en verduidelikend as moontlik te werk gaan. Douglas glo dat ons veral in kerklike kringe sedert die Verligting van "*restrictive language*" na "*elaborative language*" beweeg het. Hierteen maak sy beswaar. Om metafore te bly verklaar en te verduidelik beteken om hulle krag te ontnem (1970:22 ev).

'n Verdere gevaar lê opgesluit in die feit dat ware aanbidding moes plek maak vir 'n voortdurende rasonale redenasie rondom etiese aangeleenthede. Aanbidding is *vervang* deur morele instruksies in plaas daarvan dat aanbidding die hart van die morele instruksies moes uitmaak. Douglas pleit daarom vir 'n herwaardering van "*restrictive language*" met die oog op groter balans tussen die twee pole (Horn 1989:63).

Een van die maniere waarop "*restrictive language*" weer na behore binne die geloofsgemeenskap gebruik kan word, is deur middel van rituele, aangesien rituele per definisie "*restrictive language*" is. Soos reeds gesê, lê rituele se krag juis daarin opgesluit dat dit soos simbole nie met 'n omhaal van woorde kommunikeer nie, maar omvattende waarhede deur middel van eenvoudige handeling kommunikeer.

Die verband wat Douglas tussen taal en ritueel lê is belangrik. Beide word as draers van informasie gesien. Afgesien van die afleidings wat op antropologiese gebied hiermee gemaak kan word, bied dit belangrike insigte vir die waarde van rituele as instrumente vir kommunikasie (Wuthnow et al 1984:104).

Douglas het verder gewys op die belangrike verband tussen sosiale ordeninge en verordeninge en die mate waarin liggaamlike aksies in rituele uitgevoer word. Die vryheid waarmee liggaamlike handeling uitgevoer word, word bepaal deur die vryheid wat die sosiale konvensies daarstel (Wuthnow et al 1984:106). As voorbeeld kan die gebrek aan ekspressiewe liggaamlike handeling binne gereformeerde liturgieë geneem word. Enersyds kan aanvaar word dat dit 'n uitdrukking van 'n bepaalde spiritualiteit is. As Douglas reg is, moet daar andersyds aanvaar word dat die wyse van aanbidding binne die NGK ook meer sosiaal bepaald is as wat ons sou wou erken. Hierdie feit roep dringende vrae na vore indien liturgiese aanbidding steeds as prioriteit gesien word.

So byvoorbeeld, kan liturgiese ordes wat sterk voorskriftelik van aard is volgens Douglas alleen floreer binne 'n ruimer sosiale verband waar sterk gesags- en georganiseerde strukture gehandhaaf word. Hoe vryer en meer informeel die samelewingsverbande word, hoe vryer sal liturgiese en of rituele ordes en handeling daar uitsien.³⁶ Enige poging om rituele op groot skaal binne 'n moderne kerkopset te laat herleef, sal deeglik hiermee rekening moet hou (Senn 1983:74).

Samevattend blyk dit dat die werk van Douglas besondere insigte bied ten opsigte van die moontlikhede en beperkinge wat verskillende modi van religieuse kommunikasie inhou. Haar aandrag by die kerk om weer met erns deur "*restrictive language*", simbole en rituele, te kommunikeer, verdien beslis verdere aandag.

Dat dit nie 'n eenvoudige oplossing vir bestaande probleme is nie, is gewis. Horn (1989:63) wys byvoorbeeld op die feit dat 'n kerk wat op groei en op die uitbreiding van sy lidmaattal gerig is, aanvanklik meer op "*elaborative language*" sal moet staatmaak om die oningewydes te verduidelik waaroor dit gaan. Dit mag egter nooit geleentheid waar "*restrictive language*" aan die orde van die dag is, verdring nie. Dit het ongelukkig binne protestantse geleedere gebeur. Wat volgens Horn nodig is, is 'n nuwe uitreiking - na binne. Die balans tussen genoemde vorme van taal sal egter herstel moet word.

4.6.6 Pastorale dimensies

Green (1987), Ramshaw (1987) en Arbuckle (1991) is dit eens dat rituele 'n belangrike pastorale funksie kan vervul.

Green (1987) wys op pastorale dimensies wat opgesluit lê in *oorgangsrituele* soos byvoorbeeld begrafnisse, asook die pastorale potensiaal wat *liturgie* as ritueel inhou.

Ramshaw (1987:22 ev) bespreek 'n aantal fundamentele menslike behoeftes wat telkens in pastorale begeleiding aangespreek behoort te word. Sy dui aan hoedat hierdie

³⁶ Hierdie waarneming van Douglas is veral gegrond op navorsing wat spesifiek in dié verband onder die Navaho in die suidweste van Amerika gedoen is (Senn 1983:74).

behoefte op besondere wyse deur rituele handeling aangespreek kan word.³⁷
Hierdie behoeftes sluit onder meer die volgende in:

Die behoefte aan orde in die alledaagse lewe (23-24).

Die behoefte aan sin en betekenis (25-28). Sy wys daarop dat die behoefte aan rituele uitdrukking dikwels in situasies waar betekenis en koherensie bedreig word, groter is. Sy stel dit soos volg: "That is why people... often turn to ritual in times of transition or tragedy" (26).

Die behoefte aan sosiale binding en gemeenskap (29-30).

Die behoefte om ambivalente ervarings te kan hanteer (30-33). Rituele slaag veral op twee maniere om aan hierdie behoefte te voldoen. In die eerste plek is daar rituele wat daarop gerig is om positiewe emosies en ervarings uit te lig en te versterk. In die tweede plek is daar rituele wat daarin slaag om 'n uitlaatklep vir negatiewe gevoelens van haat en aggressie te verminder en so 'n veilige ruimte te skep waar dit hanteer kan word (31).

Arbuckle (1991:47) beklemtoon die waarde van rituele in die hantering van verlies en rou by individue en groter gemeenskappe. Volgens hom het die Westerse wêreld 'n kultuur ontwikkel waarbinne verlies dikwels ontken word. Iets soos die dood het vir die meeste mense "onsigbaar" geword aangesien dit iets is wat vir die meeste van ons uit ons alledaagse lewe na hospitale en inrigtings verplaas is.

Op omvattende wyse toon hy aan hoe belangrik dit vir Christene is om gebruike en rituele te koester. Hy wys daarop dat die behoefte om te rou en te treur een van die dominante temas in die Ou en die Nuwe Testament is. In kulture waarin die behoefte aan rou verwerp word, ontstaan daar spoedig ander behoeftes of probleme wat aangespreek moet word (1991:61 ev).

³⁷ Uit die voorafgaande paragrawe moet dit in elk geval reeds duidelik blyk hoedat ten minste sommige van hierdie behoeftes deur rituele aangespreek word.

Arbuckle maak ruim van Turner se teorieë rakende oorgangsrituele (*rites of passage*) gebruik om te beskryf hoedat rituele die rouproses³⁸ sinvol kan begelei (1991:33-36).³⁹ Volgens hom vervul rituele veral twee belangrike funksies in die rouproses. In die eerste plek gee dit *legitimiteit* aan die rouproses. Dit sê met ander woorde vir die betrokkenes dat hulle maar *mag treur*. In die tweede plek *begelei* dit die rouproses deurdat aan die roubeklaers "voorgeskryf" word watter praktiese stappe daar gedoen kan word om hulle verlies na behore te hanteer (1991:31).

Dat rituele 'n pastorale funksie te vervul het, moet duidelik wees. Dat hierdie funksie dikwels onderbenut word, is ewe waar. Binne Westerse gereformeerde kringe funksioneer eintlik maar net die begrafnisdiens nog op hierdie vlak. Met al die logistieke probleme rondom die begrafnis, kom die ter aarde bestelling ook al minder en minder voor. Formeel word die rouproses dus eintlik maar beperk tot 'n kort roudiens in die kerk. Vir die res word dit dus aan die agtergeblewenes oorgelaat om hulle eie rouproses uit te werk. Indien dit nou aan hulle oorgelaat word om hulle eie "rituele" uit te werk, is dit seker nie vreemd dat ander vind dat hulle soms "snaaks" optree nie. Hier dink ons aan mense wat dae lank by 'n graf of ongelukstoneel sit of ure lank na die foto van 'n afgestorwene staar. Die vraag ontstaan selfs of die voortdurende besoeke aan sielkundiges tydens die rouproses nie al as 'n Westerse oorgangsritueel gesien behoort te word nie?

Ten slotte moet daar kennis geneem word van die rol wat rituele in 'n *versoeningsproses* kan speel. Schreiter (1992:74-76) beklemtoon die feit dat die kerk oor 'n hele aantal middele beskik om 'n versoeningsproses se fasiliteer en te versterk. Hieronder tel haar rituele en in die besonder die nagmaal. In die nagmaal word die gebroke liggaam van Christus 'n brug wat versoening tussen mens en God, maar daarmee saam ook tussen mede-gelowiges wil bewerkstellig.

Schreiter (75) wys op die belangrikheid van rituele wat 'n kultuur en geleentheid skep waarbinne eerlike *skuldbelydenis* kan plaasvind. In hierdie opsig sal die kerk beslis moet

³⁸ Arbuckle (1991:32) beskryf die rouproses in Turner se terminologie as "*a social drama*."

³⁹ Arbuckle (1991:32-36) werk soos Burger (1995:26-34), baie sterk met Turner se "*societas-communitas/liminality-societas*" skema. In hierdie proses speel die begrippe "separation en reagggregation" ook 'n groot rol.

nadink oor sy huidige hantering van die wet, skuldbelydenis en vrypraak binne die erediens. Die vraag is of die dieptedimensies van hierdie liturgiese moment genoegsaam ontgin word en of die lidmaat werklik in staat gestel word om in die woorde van Van Ruler (1972:61) sy "bestaan tot op de bodem te doorgronden."

Schreiter (74) haal ook voorbeelde aan van hoe rituele buite die kerk 'n versoeningsproses kan versterk.⁴⁰ Ons dink hier veral aan rituele wat diep gewortelde pyn by mense wil aanspreek ten einde 'n klimaat te skep waarbinne die verlede makliker agtergelaat kan word en die toekoms vars en nuut begin kan word.

4.7 DIE HERSTEL VAN RITUELE BINNE 'N MODERNE SAMELEWING

Daar is gedurende die Middeleeue 'n fees in dele van Europa gevier wat bekend gestaan het as die "Fees van die Idiotie" ("Feast of Fools"). Dit is gewoonlik vroeg in Januarie gevier. Dit was 'n kleurvolle okkasie waaraan selfs van die vroomste priesters en waardigste dorpenaars deelgeneem het. Almal wat aan die optogte deelgeneem het, het die uitspattigste maskers en uitrustings gedra en verspotte liedjies gesing. Daar is in die proses met almal en alles gespot. Satire was aan die orde van die dag. Geen gebruik, tradisie, instituut of organisasie is gespaar nie. Die fees was nooit gewild onder die hoër klasse van die samelewing nie. Daarvoor het hulle te veel belange in die status quo gehad. Die fees is dikwels gekritiseer. Die kerk was ook sterk teen die fees gekant en tydens die Konsilie van Basel in 1431 is dit ten sterkste veroordeel. Tog het dit tot in die sestiende eeu bly voortbestaan. Gedurende die Reformasie en kontra-Reformasie het dit geleidelik uitgesterf.

Alhoewel die fees beslis sy donker kante gehad het, het dit besliste winspunte gehad. In feite was dit 'n klassieke ritueel waarin 'n toestand van *liminaliteit* en *communitas* geskep is. Harvey Cox (1969:3-4) laat hom soos volg daarvoor uit:

⁴⁰ Hy verwys onder andere na die "reinigingsritueel" wat binne die nasionale sportstadium in Santiago uitgevoer is waar nagenoeg 900 mense tydens die staatsgreep in 1973 tereggestel is. 'n Ander voorbeeld is die staatsbegrafnis wat aan die Hongaarse leier Imre Nagy gegee is. Nagy is in 1956 tydens 'n opstand teen die destydse regering oorlede en het vir lank in 'n eenvoudige graf sonder enige grafsteen gelê. Hy is later met groot luister herbegrawe (Schreiter 1992:74).

"The Feast of Fools had demonstrated that a culture could periodically make sport of its most sacred royal and religious practices. It could imagine, at least once in a while, a wholly different kind of world - one where the last was first, accepted values were inverted, fools became kings, and choirboys were prelates."

Tog het die feit dat die fees uitgesterf het, daarop gedui dat daar 'n betekenisvolle verandering in stemming binne die Westerse samelewing plaasgevind het. Die samelewing se vermoë om te fantaseer en fees te vier was aan die kwyn (Cox 1969:4). Volgens Cox (5,48) is die post-industriële mens egter besig om feestelikheid en fantasie te herontdek. Die wyse waarop miljoene mense meegevoer word deur groot sportbyeenkomste soos die Olimpiese Spele en die Rugby- en Sokker-Wêreldbeker-toernooie, is maar enkele aanduidings hiervan.

Ten einde hierdie proses binne religieuse konteks momentum te gee, sal daar egter aan 'n aantal aspekte aandag gegee moet word. Daar is in die vorige hoofstuk gewys op van die belangrikste redes waarom simbole en rituele al hoe meer uit die moderne samelewing begin verdwyn het. Hierdie redes word nie weer hier herhaal nie. Van belang is egter die voorwaardes vir rituele herwaardering binne ons samelewing.

As eerste uitgangspunt moet die belangrike verband tussen ritueel en kultuur erken word. Rituele dra na vorm die stempel van die kultuur waarin dit ontstaan het en uitgeleef word (Lukken 1986:46-49). 'n Sensitiwiteit vir rituele sal daarom 'n besliste *sensitiwiteit vir die heersende kultuur* van die dag impliseer. Dit sluit die (moderne mens) se behoefte aan feestelikheid in. Talle rituele het hul trefkrag verloor, nie op ideologiese gronde nie, maar omdat die "taal" wat dit praat vreemd aan die kultuur van die dag geword het. Eens gewyde handeling mag binne 'n ander kultuur verspot en oorbodig voorkom.

Gerhard Lukken (1986:67) meen dat *liturgiese vernuwing* die weg kan open vir 'n herwaardering van rituele binne 'n moderne samelewing. In dié verband maak hy dan die volgende voorstelle:

4.7.1 Maatskaplik relevante liturgieë

Lukken (1986:68) voer tereg aan dat liturgie vir baie Christene iets oorbodigs geword het. Heelwat beskou dit as 'n vervelige, niksseggende en selfs eienaardige verskynsel.

Wanneer Lukken pleit vir 'n "maatskaplik relevante liturgie", dan pleit hy dat die liturgie na styl (vorm) en inhoud relevant sal raak. Nie alleen behoort liturgieë die sake van die dag aan te spreek nie, maar ook is 'n *nuwe styl* nodig. Sedert Konstantyn het die kerk 'n sekere mags-monopolie gehad wat volgens Lukken ook neerslag gevind het in die styl waarmee liturgieë gehanteer is. Die liturg het vanuit 'n bepaalde gesagsposisie geopereer. Die situasie het egter dramaties verander. Die vraag is of daar al in die hantering van ons simbole en rituele 'n openheid gekom het wat met verdraagsaamheid, nederigheid en volwaardige aanvaarding van al die betrokkenes opereer (1986:69)? Rituele kommunikeer op intuïtiewe vlak. Indien genoemde probleem nie aangespreek word nie, sal rituele ten spyte van prysenswaardige pogings tot vernuwing, negatiewe boodskappe bly kommunikeer wat dit steeds in diskrediet sal laat.

"Maatskaplik relevante liturgie" word ook dikwels gelykgestel met "politieke liturgie". Volgens Lukken (1986:71) is dit natuurlik so dat daar 'n noue verband bestaan. "Maatskaplik relevante liturgieë" sal natuurlik aandag aan die politiek van die dag moet gee. Tog omvat dit veel meer en is daar 'n lang agenda van sake wat op relevante wyse deur liturgiese rituele aangespreek kan en moet word.

4.7.2 Induktiewe liturgieë

Die kerk het vir lank met deduktiewe liturgieë gewerk. Kortliks kom dit daarop neer dat bepaalde uniforme liturgieë gebruik is om alle mense, ongeag hulle konteks, agtergrond of persoonlike omstandighede, te bedien. Daar is met ander woorde van een algemene saak of boodskap uitgegaan wat dan van toepassing gemaak is op almal.

Induktiewe liturgieë wil aan die liturg groter vryheid gee om aansluiting te vind by die persoon of persone wat daarby betrokke is. Binne 'n pluralistiese gemeenskap het hierdie

'n saak van groot dringendheid geword (Lukken 1986:72). In Hoofstuk 2 is daar aangedui hoe pluralisme 'n werklikheid geword het. Dit is die Suid-Afrikaanse konteks nie gespaar nie. Diversiteit, ook in eie geledere is een van die grootste uitdagings waarmee die kerk gekonfronteer word. Induktiewe liturgieë kan een van die opsies wees wat deur die kerk gebruik word om hierdie probleem aan te spreek. Dit is egter nie 'n eenvoudige antwoord nie en heelwat besinning sal nog moet plaasvind oor hoe hierdie proses op ordelike wyse kan geskied.

4.7.3 Sensitiwiteit vir die weg tot die geloof

Indien daar erns met induktiewe liturgieë gemaak word behoort sensitiwiteit vir die "weg tot die geloof" logies daarop te volg (Lukken 1986:79). Terwyl aanvaar word dat die weg na geloof 'n misterieuse pad is wat nie altyd logies te beredeneer is nie en dat hierdie pad nie in alle mense se lewe dieselfde lyk nie⁴¹, ontstaan die vraag tog of daar nie sekere drempelliturgieë daargestel kan word wat die gelowige in wording op hierdie pad kan begelei nie (Lukken 1986:81). Die oorgrote meerderheid van bestaande rituele is vir die ingewydes en volwasse gelowiges bedoel terwyl hulle in wese 'n minderheid vorm te midde van dié mense wat wel deur religieuse rituele bereik sou kon word.

Die implikasies hiervan is legio. Die moontlikhede wat dit vir nuwe vorme van kategetiese onderrig inhoud is maar 'n enkele voorbeeld.

4.7.4 'n Beklemtoning en 'n uitbouing van oorgangsrituele

Bestaande liturgiese handeling kan en behoort baie meer die karakter van oorgangsrituele aan te neem. Dit behoort so aangebied te word en groot erns behoort met die verskillende fases⁴² van so 'n ritueel gemaak te word. Daar bestaan talle voorbeelde van formuliere⁴³ wat in wese oorgangsrituele is. Deur erkenning daaraan te

⁴¹ Vgl. Joh 3:8; 6:44.

⁴² Sien 4.5.1.

⁴³ Ons dink hier byvoorbeeld aan die doop- en huweliksformuliere asook die formuliere vir die bevestiging van lidmate en kerkraadslede.

gee en erns te maak met die verskillende fases, kan die waarde en trefkrag van die ritueel slegs verhoog word (Lukken 1986:83 ev).

4.7.5 Die herbevestiging van sekere rituele

In 'n samelewing waar dinge voortdurend verander, word daar aanvaar dat voortgesette opleiding en opvoeding 'n basiese bestanddeel van 'n gesonde en gelukkige lewe uitmaak. Lukken (1986:93 ev) pleit egter dat die kerk hierdie beginsel ook ten opsigte van rituele moet toepas. Daar is sekere rituele waarvan aanvaar word dat dit 'n "ewigheidsdimensie" besit en indien dit eenmaal beleef is, altyd hul krag en waarde behou. Lukken is onseker hieroor.

Binne gereformeerde kringe dink 'n mens onmiddellik aan belydenisaflegging en moet die vraag gevra word of die tyd nie ryp is om rituele te skep waarby ook volwassenes hulle geloof met nuwe erns en oortuiging in die openbaar kan herbely nie. Daar sou seker 'n saak voor uitgemaak kon word dat die nagmaal, soos in die vroeë Calvinistiese tradisie, hierdie funksie kan verrig. Na ons mening laat die nagmaal in sy huidige vorm egter nie veel ruimte daarvoor nie. In 'n groot gemeente waar die brood en wyn in die banke bedien word weet bitter min mense wie nagmaal gebruik het en wie nie. Die openbare getuiskarakter daarvan het sedert Calvyn (toe almal na vore gekom het om die tekens te ontvang) in 'n groot mate verlore gegaan. Dit is ons oortuiging dat daar 'n behoefte by volwasse lidmate bestaan om ten aanskoue van die gemeente hul verbintenis aan Jesus Christus te bevestig. *Dit is verder ons oortuiging dat die aandrang om die gebruik van die grootdoop onder andere sy oorsprong in hierdie behoefte vind.* Ons meen dat individuele lidmate, kerkraadslede en selfs gemeentes met vrug in *hertoewydingseremonies* sou kon deel.

4.7.6 Minder woorde en meer handeling

Daar is in 4.7.4 reeds verwys na Douglas se aandrang om die groter gebruik van "restrictive language". Lukken (1986:94-95) sluit hierby aan as hy pleit dat rituele nie weg verklaar moet word nie. Die ritueel moet "vertrou" en gerespekteer word. In plaas daarvan dat die ritueel oor en oor verduidelik word, sou die liturg veel groter aandag aan

die *handeling en styl* waarop dit uitgevoer word, kon gee. Binne 'n moderne leefwêreld met nuwe kommunikasiepatrone sal die pleidooi vir 'n groter gebruik van simbole en rituele nie ondersteun word indien die simbole en rituele steeds op 'n verbale manier gehanteer word nie. In die woorde van McLuhan is die tyd ryp vir die gebruik van "cool" kommunikasie (1964:22-23).

4.7.7 Feministiese liturgieë

Binne 'n kultuur waar daar 'n fundamentele emansipasieproses van die vrou op gang gekom het, pleit Lukken (1986:91-93) vir die instelling van feministiese liturgieë. Hier dink ons veral aan die bewoording van bestaande formuliere, asook nuwe formuliere wat die plek en reg van die vrou binne die gemeenskap volledig sal erken en onderskryf. As ons aanvaar dat rituele nuwe orde en identiteit aan 'n gemeenskap gee, moet ons aanvaar dat rituele ook 'n wesenlike rol kan speel in die totstandkoming van 'n geëmansipeerde samelewing.

Bogenoemde is maar kursoriese opmerkings. In die finale hoofstuk waar daar aan 'n aantal bedieningsvoorstelle aandag gegee word, sal daar in meer detail aan hierdie en ander voorstelle aandag gegee word wat aan simbole en rituele weer hul regmatige plek binne geloofsgemeenskappe kan gee.

4.8 SAMEVATTING

Daar is in die voorafgaande hoofstuk gepoog om aan te toon dat, alhoewel dit wil voorkom asof die moderne mens wegstrem van rituele en dit maklik afmaak as "oneg" en "formele handeling sonder enige inhoud", rituele tog 'n belangriker rol in ons samelewing kan en behoort te speel as wat ons vermoed.

Onder 'n ritueel verstaan ons die samevoeging van 'n aantal simboliese handeling wat telkens op dieselfde wyse herhaal word. Hiermee is die noue verband wat daar tussen

rituele en simbole bestaan, ook aangedui. Dit beteken egter nie dat alle rituele presies dieselfde is en dieselfde funksie verrig nie. Onder die belangrikste rituele wat bespreek is, tel *oorgangsrituele* en *bestendigingsrituele*.

Vir diegene wat ernstig voel oor die gebruik van rituele, is daar egter 'n aantal aspekte rakende die funksionering van rituele om deeglik in gedagte te hou. Sensitiwiteit vir die *ideologiese*, maar ook die *sensoriese* kante van rituele is belangrik. Daar sal voortdurend gevra moet word of die ritueel werklik aktiewe *betrokkenheid* van die betrokkenes tot gevolg het en of dit slegs by passiewe betrokkenheid bly?

Deeglike erkenning sal aan konsepte soos *liminaliteit* en *communitas* gegee moet word indien die volle potensiaal van oorgangsrituele ontsluit wil word. Daarmee sal besondere aandag aan die wisselwerking en noue *verband tussen rituele en die gemeenskap* gegee behoort te word. Dit sluit die funksionering van rituele binne moderne gemeenskappe in. Nadenke oor die spesifieke aanwending van "*liminoid genres*" behoort aandag te verkry.

Met die eie aard van rituele in gedagte, sal seker gemaak moet word dat rituele nie weg gepraat en weg verklaar word nie. Die simboliese karakter daarvan laat dit juis met krag *sonder 'n omhaal van woorde* funksioneer.

Indien bogenoemde in gedagte gehou word, kan die groot potensiaal wat daar in rituele opgesluit lê, weer ontsluit word. Willimon (1983:43-46) wys byvoorbeeld op die opvoedkundige en versorgende of beskermende funksies wat rituele kan speel. Hierdie asook ander *pastorale* funksies is uitgewys. Willimon gaan egter verder as ook hy aansluit by 'n laaste belangrike funksie waarop gewys is: "*Ritual not only helps protect the existing order but also helps us envision a new order*" (46). Volgens Willimon skep die veilige aard van rituele 'n geborge ruimte (amper soos 'n speelhok), waarbinne nuwe horisonne sonder vrees ontsluit kan word.

Daar is ten slotte aangetoon dat die pad na herstel van rituele beleving binne 'n moderne samelewing onder andere deur die liturgie loop. Dit sal egter vra dat die kerk liturgieë daarstel wat sensitiwiteit toon vir die heersende kultuur en problematiek van die dag, asook die besondere en unieke situasie(s) waarin die individu verkeer.

Die groot vraag bly egter in watter mate rituele 'n bydrae tot die geloofsvorming van individue kan lewer? In hoofstuk ses sal daar gepoog word om duideliker gevolgtrekkings oor die rol wat simboliek en ritueel in geloofsvorming kan speel, te maak.

HOOFSTUK 5

SIMBOLE EN RITUELE IN TEOLOGIESE EN BYBELSE PERSPEKTIEF

5.1 INLEIDING

In hierdie hoofstuk sal die belangrikheid van simbole en rituele binne Bybelse en teologiese perspektief geplaas word. Eerstens sal daar aangetoon word hoedat 'n Bybelse antropologie juis uitwys dat *die mens* geskape is om as simbool, met simbole en rituele te leef en te kommunikeer. Die mens self is dié simbool van alle simbole. Daarmee saam sal aangetoon word hoedat feitlik alle spreke oor God metafories van aard is. Die mens leef nou eenmaal as *aardse* wese met die opgawe om 'n *transendente* God aan die wêreld te verkondig. Dit forseer ons tot metaforiese spreke.

Tweedens sal daar gewys word hoedat hierdie feit uitdrukking gevind het in Bybelse taalgebruik, maar ook in die godsdienstige of geloofswêreld wat die Bybel beskryf. Hier dink ons veral aan die kerugma sowel as die kultus en liturgie soos beskryf in die Ou en die Nuwe Testament.

Dit is egter belangrik om te verstaan wat die hoofstuk nie wil doen nie. *Dit sou na ons mening gevaarlik wees om te probeer aantoon dat die Bybel vol is van voorbeelde van rituele gebruike en daarom direkte normatiewe implikasies vir ons aanbidding vandag het.* 'n Bibliisitiese hantering van Bybelse rituele sou die impak wat die *sosio-kulturele konteks* op die totstandkoming daarvan gehad het, onderskat.

Wat wel moontlik is om aan te toon, is dat rituele en liturgiese gebruike sinoniem met die lewe van gelowiges in die Ou en die Nuwe Testament was en selfs 'n wesenlike bydrae gelewer het tot die totstandkoming van die kanon (Sien Jörns 1992:18). *Simbole en*

rituele was en is met ander woorde nog altyd 'n wesentliche komponent van die mens se geloofsbeleving.

5.2 DIE MENS AS SIMBOOL EN SY VERMOË OM MET SIMBOLE OM TE GAAN - 'N ANTROPOLOGIESE BENADERING

Die mens se vermoë om iets van die Goddelikheid te openbaar en te kommunikeer, lê veel dieper as sy vermoë om verbaal te kommunikeer. Reeds in Gen 1: 26,27 lees ons dat God besluit het om die mens na sy *beeld* te skape. Sonder dat die mens self God geword het, het God deur sy skepping aan die mens die kwaliteit gegee om "gelykenis" van God te wees en daarmee iets van God te openbaar.

Rousseau (1988:13) wys daarop dat, alhoewel die mens in 'n samelewing leef waar ons ons alledaagse bestaan nouliks sonder die bestaan van simbole kan indink, ons geneig is om van die belangrikste simbool te vergeet. "Die mens" as "simbool wat heenwys" vind sy diepste sin en betekenis juis daarin dat hy as "*meestersimbool*"¹ (1988:17) 'n "*betekenisskeppende*" (16) wese is wat gedurigdeur heenwys na God.² Ook Van Olst (1983:41) onderskryf hierdie punt as hy die ganse skepping sien as 'n werklikheid wat heenwys na God. Die mens as beeld van God sien ook hy as die "meest sentrale simbool". In terme van ons reeds geformuleerde definisie van wat 'n simbool is, pas dit. 'n Simbool wys voortdurend heen na die dieper, groter of verborge werklikheid wat agter die simbool lê (sien 3.2).

Die feit dat die mens as "beeld" of "gelykenis" van God geskape is, neem egter nie die feit weg dat daar 'n wesensverskil tussen God en mens en hemel en aarde bestaan nie. Volgens Berkhof (1979:71) was die skrywers van die Bybel deeglik bewus van die

¹ Rousseau gebruik die term "meestersimbool" vir dit "wat heenwys na God" (1988:17). In sy boek, *Meestersimbole van God*, bespreek hy ook die volgende as sulke meestersimbole: Die Woord, kruis, eenheid en heerlijkheid, tempel, koningskap en lig (21 ev).

² Die mens se diepste mislukking lê daarin dat hy deur die geskiedenis heen probeer het om nie meer as simbool of verteenwoordiger van God op te tree nie, maar self God te wees (Gen 2) of na iets anders as God heen te wys (Rousseau, 1988:16).

"*blijvende afstand*" tussen God en mens. Hierdie afstand of verskil is verder vergroot deur die sondeval wat die beeld beskadig het.

In die lig hiervan kry Wegman (1991:42) se opmerking dat "gelijkenis" en "sluier" saam die inhoud van die woord simbool vorm³, nuwe betekenis as hy oor die mens se vermoë om iets van die Goddelike werklikheid te kommunikeer, die volgende sê:

"De mens is door zijn woorden en gebaren in staat symbool te zijn, versluierd teken van de goddelijke werkelijkheid. De versluierde gelijkenis wordt echter door de zonde van de mens nog meer versluierd. De kern van de verlossing door Jezus is daarom het herstel van de gelijkenis door de vergewing van zonden. Maar de sluier wordt nooit geheel weggenomen, want de mens blijft mens."

Aan die een kant word ons dus tot nugterheid en beskeidenheid gemaan wanneer daar oor ons Godgegewe kwaliteit om beelddraers van God te wees, gepraat word. Aan die ander kant is daar ook heelwat rede tot optimisme. Alhoewel die Bybel slegs op 'n paar plekke na die mens as beeld van God verwys,⁴ blyk dit tog dat daar binne die teologiese antropologie geen twyfel oor die belangrikheid en sentraliteit van die begrip bestaan nie. Oor die presiese betekenis van die begrip het teoloë deur die eeue met mekaar verskil (Durand 1982:148 ev). Tog meen ons dat dit 'n belangrike perspektief gee op die wyse en moontlikhede waarop die mens die Goddelike werklikheid kan kommunikeer.

Hierdie uitgangspunt mag na 'n radikale antropologisering van die teologie klink.⁵ Dit is nie die bedoeling nie. Dit wil op eenvoudige wyse aandui dat God in 'n bepaalde verhouding met die mens staan, wat aan die mens die vermoë gee, om ten spyte van die

³ "Sie verbergen und entbergen" (Biehl 1991:126).

⁴ Die verwysing na die mens as beeld van God binne die Genesis-verhaal (Gen 1:26,27) is goed bekend. Tensy Ps 8: 6-7 in berekening gebring word, word daar binne die Ou Testament slegs twee keer weer na die mens as beeld van God verwys (Gen 5:1; 9:6). Binne die Nuwe Testament vind ons dit ook net op twee plekke (1 Kor 11:7; Jak 3:9), alhoewel Ef 4:24 en Kol 3:10 moontlik op 'n oordragtelike wyse in aanmerking kom (Durand 1982:162).

⁵ Vergelyk byvoorbeeld die standpunte van Bultmann, Fuchs en Ebeling in die verband (Durand 1982:131 ev).

oënskynlik onoorbrugbare kloof tussen God en mens, op *metaforiese* wyse iets van die Goddelike werklikheid te openbaar.

Paul Tillich⁶ se onderskeiding tussen "*repräsentative Symbole*" en "*diskursive Symbole*" is hier van waarde (1962:4-7). Waar laasgenoemde geen logiese of noodwendige verband het met dit wat daardeur gesimboliseer word nie (byvoorbeeld die alfabet), is die situasie in eersgenoemde geval heel anders. "Repräsentative Symbole" het 'n onlosmaaklike, noodwendige en dikwels intuïtief verstaanbare verbintenis met dit wat daardeur verteenwoordig word.

Sekerlik die mees volmaakte voorbeeld hiervan kry ons in die **inkarnasie** van die Seun van God.⁷ Alhoewel die volmaakte Goddelikheid van Christus hiermee nie vir 'n oomblik bevraagteken word nie, praat die Bybel self van "Die Seun..." as "... die *beeld* van God, wat self nie gesien kan word nie" (Kol 1:15). As mens dra Christus die beeld van God op so 'n wyse dat Hy self kan sê: "Wie My sien, sien die Vader" (Joh 14:9). Langgärtner (1983:121) skryf hieroor die volgende:

"Wenn Christen über Symbole reden, dann müssen sie zuerst vom Kreuz sprechen, von Krippe und Kreuz. Denn das göttliche Wort, das Mensch wurde ..., *ist das absolute Symbol* (eie kursivering). Christus ist das Symbol im eminenten Sinn von Zeichen und Wirklichkeit."

Uit bogenoemde opmerkings moet dit duidelik blyk dat die verband tussen Goddelike openbaring en simbole en beelde, nie geïgnoreer kan word nie. God openbaar homself op metaforiese wyse in en deur mense.

⁶ Tillich word allerweë beskou as een van die invloedrykste teoloë van die twintigste eeu om 'n nuwe teologiese besinning oor simbole aan te wakker (Langgärtner, 1983:124).

⁷ Sien Biehl 1991:127: "Jesus Christus - das eine Sakrament des Glaubens."

5.3 DIE ERKENNING VAN DIE MENS SE LIGGAAMLIKHEID

Naas die feit dat die mens self beeld van God en in 'n sekere sin simbool is, is daar 'n tweede belangrike antropologiese uitgangspunt wat van belang is in 'n teologiese refleksie oor simbole en veral rituele. Dit is die erkenning van die *liggaamlikheid* van die mens as wesenlike deel van menswees. Dit gaan egter nie om die erkenning van die mens se liggaamlikheid náás sy siel of gees nie, maar wel op so 'n manier dat liggaam en siel as 'n eenheid gesien word wat saam funksioneer. Die Bybel ken net één mens en dit is die mens wat in sy totaliteit van God afhanklik is (Heyns 1978:123).

Senn (1983:75) haal vir Robinson aan wat hieroor sê: "Man does not have a body, he *is* a body." Ons liggaamlike self is ons ware self en daarom is dit volgens Senn so belangrik dat geslaagde kommunikasie die hele liggaam met soveel as moontlik sintuie betrek. Volgens Senn is boodskappe wat deur 'n kombinasie van sintuie oorgedra of ontvang word, veel kragtiger as dié wat alleen deur sig of gehoor ontvang word. Die implikasies hiervan vir die liturgie vat hy soos volg saam:

"This basic physiological fact explains why liturgy was danced before it was sung and sung before it was said, and why touching and tasting have always possessed such numinous and psychological powers" (75).

Dawid het voor die ark gedans. Esegël het 'n boekrol geëet en dit het soet gesmaak. Johannes het met water gedoop. Jesus het met klei en spoeg genees. Thomas het sy vingers in die wonde van Jesus gedruk. Die vroeë Christelike gemeente het gereeld saamgekom om te eet. Die apostels het mense die hande opgelê. Vroeë gelowiges het op die bors geslaan en in sak en as gerou. Hulle het graag aan optogte deelgeneem en met trompetgeskal lofliedere gesing. Ons, sê Senn, sing gesange en luister na preke (1983:75).

Hierdie uitgangspunt wat die liggaam ook in aanbidding ernstig neem, verskil radikaal van die mensbeskouing wat binne die Griekse denkwêreld ontwikkel het en wat veral in sy Platoniese vorm by uitstek gekenmerk word deur die dualistiese skeiding van liggaam

en siel. Hierdie siening, wat die siel as die eintlike en verhewe mens beskou en die liggaam as die "laere deel" (Van Olst 1983:109) waaruit die siel uiteindelik bevry sal word,⁸ het egter 'n reuse impak op die antropologie deur die eeue gehad (Sien Durand 1982:29 ev).

Na ons mening vind hierdie siening op subtile wyse steeds sy neerslag binne gereformeerde aanbidding en liturgie. Liturgiese aanbidding binne die gereformeerde wêreld is grootliks verskraal tot handeling en aksies wat die minimum *liggaamlike* betrokkenheid vra. Liturgiese handeling wat bloot 'n aanspraak op die rede maak en gerig is op die "gees" of "siel" van die mens, domineer steeds.

In dié verband haal Van Olst vir Guardini aan wat reeds gedurende die vroeë twintigerjare van hierdie eeu die opmerking gemaak het dat noodsaaklike liturgiese vernuwing nie sal plaasvind solank as daar alleen maar op die vernuwing van teks en musiek gekonsentreer word nie. Volgens hom is liggaamlike beweging 'n onmisbare element in liturgiese viering of aanbidding (1983:115). Ook Jordahn (1992:145) beklemtoon hierdie feit as hy dit soos volg stel:

"The whole of human nature and the message of salvation alike demand that we take seriously the dimension of action as being of equal importance with the verbal dimension."

Die Ou Testament is hieroor geensins onduidelik nie. In die eerste plek ken die Ou Testament nie die onderskeiding tussen liggaam en siel nie en tweedens vind hierdie eenheid 'n duidelike uitdrukking in 'n verskeidenheid van aanbiddingsvorme (Van Olst 1983:110).

Die psalmdigter van Psalm 84 gee soos volg hieraan uitdrukking:

⁸ Hierdie siening het sy oorsprong veral in die gnostiek gehad, wat uiters suspisies teenoor die liggaam gestaan het. Sommige gnostici het dan ook getwyfel of God ooit die vleeslike liggaam geskape het (Cox 1969:52).

"(3) Ek versmag van verlange
na die tempel van die Here;
met alles wat ek is wil ek jubel
oor die lewende God."

Paulus se oproep op die gelowiges om hulself as "lewende offers" te gee (Rom 12:2) en hulle liggame heilig te hou as 'n tempel van die Heilige Gees (1 Kor 6:18-19), bevestig hierdie gedagtegang ook in die Nuwe Testament.

'n Goeie voorbeeld van liggaamlike betrokkenheid in 'n ontmoetingsituasie met God is die opdragte aan Moses (Eks 3:5) en Josua (Jos 5:15) om hulle *schoene uit te trek* aangesien die grond waarop hulle gestaan het, heilig sou wees. Daarby vind ons heelwat verwysings na spesifieke *liggaamshoudings* tydens aanbidding. Hiervan is *kniel* waarskynlik die bekendste voorbeeld.⁹ Soms het dit ook gepaardgegaan met 'n liggaamshouding wat uiterste ootmoed en selfvernederings impliseer het en dan is die *gesig feitlik teen die grond gedruk*.¹⁰ Soms is gebede egter in 'n staande houding en met *uitgestrekte arms* gedoen.¹¹ Ons lees ook dat Jesus self soms *na die hemel gekyk* het wanneer Hy gebid het¹² (Moule 1961:66).

Die Ou Testament aanvaar ook *liturgiese danse* as 'n integrale deel van aanbidding en ons vind 'n verskeidenheid van vorme daarvan tot so laat as die middeleeue¹³ (Van Olst 1983:115). Oor een van hierdie vorme, die sogenaamde "*tripudium*" skryf Foster (1992:123) die volgende:

For a thousand years Christians did a dance called the *tripudium* to many of their hymns. As the worshippers sang, they would lock arms and take three steps forward, one step back, three steps forward, one step back. *In doing this they were actually proclaiming a theology with their feet* (eie kursivering). They were declaring Christ's victory that moves us forward, but not without setbacks."

⁹ Sien Mark 14:35, Luk 22:41 en Ef 3:14.

¹⁰ Sien Matt 26:39.

¹¹ Sien Mark 11:25, Luk 18:11,13 en 1 Tim 2.

¹² Mark 6:41.

¹³ Sien ook Cox 1969:48-50.

Die regmatige erkenning van die totale menslike liggaam is 'n belangrike argument vir die gebruik van simboliese en rituele handeling in aanbidding. Ons meen dat Van Olst korrek is as hy sê dat liturgie 'n ontmoeting tussen God en die *totale mens* wil bewerkstellig (1983:112). Dit bly egter 'n kontensieuse saak met heelwat sosio-kulturele voorkeure.

So byvoorbeeld druk 'n lidmaat van die NGK sy besorgdheid oor nuwe vorme van aanbidding soos volg uit (Van Wyk: Die Kerkbode 31-3-95):

"Selfs leraars doen ewe lustig saam om hulle hande te klap en lywe ritmies te swaai. Sulke loslit byeenkomste het 'n algemene verskynsel geword en ook die eredienste is al hoe meer ongereformeerde."

Dit is duidelik dat hierdie lidmaat ontsteld is oor hierdie situasie. Daar sou seker 'n hele aantal redes genoem kan word waarom talle gereformeerdes ongemaklik met hulle liggame in 'n aanbiddingsituasie is.¹⁴ Cox (1969:52-53) wys tereg daarop dat iets soos dans nooit heeltemal van een of ander vorm van sensualiteit losgemaak kan word nie. Dit is waarskynlik die rede waarom veral kerklui deur die eeue soveel probleme met dans gehad het. Hyself sien dans egter in 'n ander lig:

"At points, many dances are explicitly erotic, but this is just what is important about them. They present a postgnostic, perhaps more accurately a post-Victorian form of Christianity" (1969:53).

¹⁴ Daar is reeds gewys op die Platoniese skeiding tussen liggaam en gees. Filosofiese uitsprake soos dié van Descartes, "*cogito ergo sum*", asook 'n Victoriaanse beskouing oor die liggaam en sedelikheid, moes sekerlik ook 'n rol gespeel het om aan die liggaam sy minderbevoorregte posisie binne gereformeerde aanbidding toe te ken.

5.4 BYBELSE TAALGEBRUIK

5.4.1 Goddelike openbaring in simboliese taal

Die mens het 'n wesenlike probleem om die openbaring van God op verbale manier te kommunikeer. Die probleem is dat hierdie kommunikasie deur middel van 'n "*aardse taal*" (Berkhof 1979:68) geskied, wat altyd aan 'n aardse ervaringswêreld gebonde is. Die mens moet dus woorde uit die gewone wêreld leen om uitdrukking te gee aan hemelse werklikhede.

Volgens Van Olst (1983:30), is die geheim van die mens se verlossing in Jesus Christus, asook die omvang en voleinding van God se skeppingswerk nie werklikhede wat in konkrete, alledaagse taal uitgedruk kan word nie aangesien dit die mens se verstaansvermoë te bowe gaan. Volgens Berkhof (1979:69) ontstaan probleme veral wanneer ons in mensetaal uitdrukking wil gee aan die wese, hart en karakter van God. Terme soos "Heer, Regter, Skepper, Koning en Vader" word dikwels gebruik. So ook word begrippe soos "toorn, liefde, berou en ontferming" gebruik om ons verhouding met God uit te druk. Al hierdie woorde is egter ontleen aan persoonlike en sosiale verhoudinge in die mensewêreld.

Dit is belangrik om te verstaan dat die skrywers van die Bybel gekies het om aan die Goddelike werklikheid uitdrukking te gee in 'n *metaforiese taal*, eie aan die geloofsgemeenskap, wat nuwe verwagtinge, drome en visioene sou kommunikeer. Dit is die taal van beelde en simbole. Berkhof (1979:70) stel dit soos volg:

" ... de bijbel... vertoont een volgehouden voorkeur voor de personale en sociale beeldspraak.

Er valt op geen wijze aan te ontkomen dat de openbaringstaal symbolisch is."

Van Olst (1983:30) en Tillich (1968:265) gaan selfs verder deur aan te voer dat simboliese en metaforiese spreke die enigste wyse van spreke is wat gesprek oor God moontlik maak.

Alhoewel daar verskil word oor die werklike omvangrykheid van simboliese taal of beeldspraak in die Bybel (Lurker 1973:13), laat 'n sistematiese uiteensetting van die onderwerp 'n mens vinnig besef hoe omvangryk dit werklik is.¹⁵

Dat dit egter 'n ingewikkelde onderwerp is, word verder duidelik wanneer die *dubbele betekenis*¹⁶ van sekere simbole in ag geneem word. So byvoorbeeld is die oer-water van Genesis 1 'n simbool van chaos terwyl water later as 'n teken van reiniging en lewe gesien word. Die slang in Genesis 2 bring die dood, maar die koperslang in die woestyn bring lewe (Van Olst 1983:35).

5.4.2 Bybelse taal is "analoog-adequaat"

Dit beteken egter nie dat die Skrif onduidelik en onverstaanbaar is nie. Dit is bekend dat die reformatoriese "*sola Scriptura*" een van 'n reeks polemiese afgrensinge is wat deur die Reformasie teenoor Rome gehanteer is.¹⁷ Die bedoeling van hierdie afgrensinge was telkens om die plus af te wys wat oral in die Rooms-Katolieke opvatting sigbaar geword het. In die geval van die Skrif was dit die Skrif *en die tradisie*. Hierdie posisie van die Reformasie was onder andere gegrond op haar uitgangspunt ten opsigte van die eienskappe van die Heilige Skrif, naamlik die gesag, die noodsaaklikheid, die *genoegsaamheid* en die *duidelikheid* daarvan (LAS 1980:1-2).

¹⁵ Vir 'n volledige uiteensetting, sien Lurker, M 1973: *Wörterbuch Biblischer Bilder und Symbole*. Lurker bespreek hierin onder andere die gebruik van die volgende beelde in die Bybel: Adder (24), arm (31), oog (32), Babilon (35), beer (37), beker (42), berg (44), bye (48), blindheid (51), donderweer (53), blomme (54), bloed (56), brood (59), boek (63), diamante (68), dorings en distels (69), dors (75), edelstene (77), esel (87), kleure (89), vyeboom (91), vuur (91), vis (99), vissers (102), vrugte (102), voet (111), tuin (112), goud (119), granaatboom (120), gras en hooi (121), hare (124), hael (126), haan (127), hand (128), handoplegging (130), harp (132), huis (136), hart (138), windrigtings (144), hert (148), heuning (156), horing (158), hond (160), kleed (167), kole (170), koring (173), sirkel (177), kroon (179), soen (181), lamp (187), lende (193), lig (195), lelie (198), leeu (199), melk (206), mond (209), môrester (121), mure (213), nag (215), naam (220), oor (223), perd (235), trompet (238), fontein (240), regs en links (245), reën en dou (247), reënboog (248), ring (254), rooi (255), sout (260), sand (262), suurdeeg (262), slang (268), sluier (270), sleutel (272), skoen (277), vark (280), silwer (290), skerpioen (292), seun (296), stad (301), strik (313), tempel (320), troon (322), deur (326), droom (329), water (340), weg (341), wyn (347), wynstok (349), wit (351), wind (355), wolf (357), wurm (361), wortel (362), seder (369) en sipres (377).

¹⁶ Van Olst praat van 'n "tweeslachtigheid, een bipolariteit" (1983:35).

¹⁷ Hier dink ons aan die *Sola Christus, sola gratia, sola fide en sola Scriptura*.

Berkouwer haal ook vir Bavinck aan wat sê dat die sentrale boodskap van die Bybel so eenvoudig en verstaanbaar is dat almal wat op soek is na verlossing, die Waarheid kan ontdek deur sy eie lees en interpretasie van die Bybel. Die Bybel is dus nie 'n boek vol "geheime en raaisels" nie, maar duidelik verstaanbaar ten spyte van die probleme wat soms mag ontstaan (Berkouwer 1975 vert.:274).¹⁸

Berkhof beskryf die simboliese taal van die Bybel as "*analoog-adequaat*" (1979:71). Dit is genoegsaam in die sin dat dit op analoë wyse uitdrukking gee aan God en die verhouding waarin Hy tot sy beelddraers staan. Woorde soos "Vader, Heer, geregtigheid en ontferming" beskryf hierdie verhouding op analoë wyse. As woorde wil dit die rigting aandui waarin God gevind kan word. God is nooit minder as hierdie woorde nie. Ook is Hy nie wesenlik anders nie, maar altyd meer. Daarom is dit ook nie moontlik om met enkele woorde of simbole aan God uitdrukking te gee nie. Die Godsopenbaring vind plaas deur 'n verskeidenheid van simbole wat mekaar aanvul (1979:72).

5.4.3 Samevatting

Dit val nie binne die reikwydte van hierdie studie om die verskeidenheid van Bybelse simbole en veral dan simboliese *taalgebruik* te bespreek en verduidelik nie.¹⁹ Wat wel duidelik word, is dat van Olst reg is as hy sê dat die taal van die Bybel die taal van beelde is (1983:42). Matteus druk dit selfs nog sterker uit as hy oor 'n vorm van simboliese taal, naamlik *gelykenisse*, die volgende sê:

" Al hierdie dinge het Jesus vir die mense in gelykenisse geleer, en sonder 'n gelykenis het Hy hulle *niks* geleer nie" (Matt 13:34).

¹⁸ Vir 'n meer volledige bespreking van die leer van die *perspicuitas* (deursigtigheid), soos dit veral in die ortodoksie ontwikkel is, teenoor die Roomse siening van die *obscuritas* van die Skrif, sien Rossouw 1963:333 ev.

¹⁹ Vir 'n kort bespreking van simbole soos byvoorbeeld woestyn, berg, brood en wyn, lig, sout, wierook en mirre, sien Van Olst 1983:35 ev. Sien ook Luke se hoofstuk "The symbolism of water in the Bible" in Luke 1982:90 ev. Sien verder Hans-Josef Klauck se "Kultische Symbolsprache bei Paulus" (1983: 107 ev).

Na ons mening hou bogenoemde werklikhede verreikende implikasies vir enige kommunikasie aangaande God en geloof in.

5.5 SIMBOLIESE HANDELINGE MET KERUGMATIESE BETEKENIS

Dit is egter nie net die Bybelse taalgebruik wat 'n simboliese stempel dra nie. Die Bybel vertel ook van 'n hele aantal *handelinge* wat op sigself as *simboliese* handelinge 'n sterk kerugmatiese boodskap uitdra. Onder die bekendstes tel sekerlik die besnydenis, doop en nagmaal.²⁰ 'n Hele aantal ander handelinge verdien egter ook vermelding.²¹

Binne die **Ou Testament** is dit veral die talle *simboliese handelinge van die profete* wat 'n mens opval. Hier dink 'n mens byvoorbeeld aan die soms obskure handelinge wat sommige van die profete moes uitvoer.

Hosea se huwelik met Gomer die prostituut (Hos 1), die linnegordel wat Jeremia moes dra (Jer 13), asook die opdrag wat hy ontvang het om 'n kleipot te gaan koop en by die Potskerfpoort te breek (Jer 19), is goeie voorbeelde hiervan. Van die meer obskure handelinge vind ons by die profeet Esegïël. So moes Esegïël vir 390 dae op sy linkersy lê en vir 40 dae op sy regtersy om daardeur die jare waarin Israel en Juda in sonde geleef het in dae te simboliseer en op hom te neem (Eseg 4). Esegïël moes ook die kos wat hy

²⁰ Soos wat daar in die inleidende hoofstuk aangedui is, is die doop en die nagmaal nie primêre velde van ondersoek binne hierdie studie nie (1.3). Dit val dus nie binne die reikwydte van hierdie studie om 'n uitgebreide sakramentsbeskouing ter tafel te lê nie. Verwysings na die doop en die nagmaal binne die omvang van die studie is dus kursories en *fenomenologies* van aard. Verwysings na die sakramente geskied in soverre as wat dit argumente ter ondersteuning van die sentrale hipotese verduidelik en belig.

²¹ Ake Viberg (1992) beskryf in sy *Symbols of Law* 'n hele aantal simboliese handelinge in die Ou Testament met *juridiese* implikasies. Ons dink byvoorbeeld aan handgebare soos die lig van die hand (Gen 14:22), die skud van die hand (2 Kon 10:15) en die plaas van die hand onder die heup (Gen 24:9). Ander voorbeelde is die salwing van die hoof met olie (Rigt 9:8,15), die vashou aan die horings van die altaar (Eks 21:12-14) en die uittrek van 'n skoen (Rut 4:8). Hierdie en ander voorbeelde bevestig weer die feit dat die Bybel sy ontstaan gehad het binne 'n leef- en denkwêreld waar simbole en rituele 'n baie prominente rol gespeel het.

moes eet gaarmaak "op die droë uitwerpsel van mense waar almal dit kon sien" (Eseg 4:12).

Eichrodt (vert.1970:81) wys daarop dat daar nie ligtelik oor hierdie handeling geoordeel moet word nie. Volgens hom was hierdie handeling veel meer as illustrasies wat krag aan die profeet se oorspronklike boodskap moes verleen. Volgens hom was dit 'n *onafhanklike manier van prediking wat by geleentheid die plek van die woord moes inneem*.

Dit moet ook nie gesien word as die onbewustelike, kompulsiewe handeling van 'n profeet in 'n toestand van ekstase nie. Veel eerder was dit die gehoorsame optrede van 'n profeet wat op simboliese wyse uitdrukking gegee het aan die magtige wil van God. Daarom vind ons ook geen refleksie of huiwering oor die moontlike reaksie wat die simboliese handeling kon ontlok as gevolg van die sosiale onaanvaarbaarheid van die handeling nie. Die profete het dit gewoon in gehoorsaamheid gedoen (Eichrodt vert. 1970:82).

Binne die Nuwe Testament word hierdie patroon voortgesit. Daar is reeds verwys na die feit dat Jesus geweldig baie van mondelinge gelykenisse gebruik gemaak het. Hierdie mondelinge gelykenisse is egter aangevul deur talle *handeling*e met simboliese betekenis.

So byvoorbeeld wil die talle wondertekens veel meer sê as die blote feit dat Jesus groot mag gehad het.²² Johannes se eie interpretasie en aanwending van hierdie tekens is vir hierdie studie ook van betekenis as hy dit in Joh 20:30-31 soos volg saamvat:

" Jesus het nog baie ander wondertekens, wat nie in hierdie boek beskrywe is nie, voor sy dissipels gedoen. Maar hierdie wondertekens is beskrywe *sodat julle kan glo* dat Jesus die Christus is..."

²² Die opwekking van Lasarus uit die dood (Joh 11) is byvoorbeeld die laaste wonderteken waarvan ons in die Johannes-Evangelie lees voordat Jesus self na Jerusalem vertrek om te sterf en op te staan uit die dood. So is die genesing van die verlamde man in Luk 2 ook 'n duidelike teken dat Jesus die mag het om sondes te vergewe en die mens so "volkome te genees" (Mark 2:10).

Jesus se *reiniging van die tempel* word deur al vier die Evangelieskrywers vermeld.²³ Daaruit kan die belangrikheid van hierdie handeling sekerlik afgelei word. Interessant is die feit dat die fisiese handeling van Christus aangevul word met 'n simboliese uitspraak oor die afbreek en die opbou van die tempel.

Die *voetwassing van die dissipels* (Joh 13), lei Jesus se intieme gesprekke met sy dissipels in die Johannes-Evangelie in. Veel is al oor hierdie handeling gesê en die moontlike verband wat dit met die instelling van die nagmaal en die doop kon gehad het.²⁴ Van belang vir hierdie studie, is egter die manier waarop Christus kerugma en handeling op eenvoudige manier met mekaar verbind. Jesus se vraag: "Verstaan julle wat ek vir julle gedoen het?" (13:12), bevestig egter die vermoede dat simboliese handeling vanweë die veelheid van betekenis wat dit dra, misverstaan kan word.²⁵ Jesus vermoed dit en gee daarom ook self die regte interpretasie. Hierdie is nie die enigste plek waar dit gebeur nie. So verklaar Jesus byvoorbeeld ook die gelykenis van die saaiër (Matt 13:18-23) en die gelykenis van die onkruid tussen die koring (Matt 13:36-43).

5.6 LITURGIESE EN / OF KULTIESE HANDELINGE AS INTEGRALE DEEL VAN AANBIDDING

5.6.1 Ou Testamentiese voorbeelde

Dat die Ou Testamentiese leefwêreld deurspek was met kultiese en/of liturgiese handeling, lei geen twyfel nie. Vanaf die eerste direkte verwysing na sodanige handeling, die offers van Kain en Abel (Gen 4), word dit duidelik dat die mens uitdrukking gee aan sy verhouding met God deur bepaalde *handeling* en *simboliese voorwerpe*. Hieronder tel die *offerande* waarna reeds verwys is, die *besnydenis* as teken van die verbond met Abraham, kultiese *gebede* en *liedere* soos ons dit by uitnemendheid

²³ Sien Matt 21:12-17, Mark 11:15-19, Luk 19:45-48 en Joh 2:13-22.

²⁴ Sien byvoorbeeld Cullmann 1954:105-109 en Morris 1971:610.

²⁵ Petrus se versoek dat Jesus hom geheel en al moet was is 'n goeie voorbeeld van hoe 'n dubbele interpretasie ten opsigte van 'n bepaalde handeling kan plaasvind. Petrus het in die handeling 'n herhaalde doopsereemonie gesien, terwyl Jesus daarmee 'n eenvoudige oproep tot naastediens en -liefde wou doen (13:13-17; 34-35).

in die Psalms aantref, die viering van die *sabbat*²⁶ en natuurlik die talryke *feeste*.

Wat die besondere *kultiese handeling* betref, wil dit voorkom asof daar 'n hele aantal funksies was wat slegs aan die priesters toegeken was (Roth 1971:1074). Die uitstaande kultiese funksie wat die priesters moes verrig, was die bring van *offerandes* op die altaar wat in die voorhof van die tempel gestaan het. Kyk ons na die prominente rol wat offerandes reeds by die aartsvaders gespeel het, dan verstaan ons waarom hierdie funksie so belangrik was.

By die bring van offerandes kan die pligte van die priesters tot twee primêre funksies herlei word. Eerstens was die priesters verantwoordelik vir die besprinkeling van die bloed van die offerdier op die altaar. Dit was die belangrikste handeling van die offerande. Tweedens was hulle verantwoordelik vir die verbranding van die offerandes self. Gewone offerandes is gewoonlik deur die gewone priesters gebring. In Lev 4:3-21 en 16:3-25 lees ons egter dat waar die bloed van die offerandes na die binneste gedeelte van die tempel gebring is, Aäron (die hoëpriester) die offerande waargeneem het (Roth 1971:1075). Alhoewel die priester nie die diere self hoef te geslag het nie, het niks hulle verhinder om dit te doen nie. Die priesters was in die eerste plek egter die "bedienaars van die altaar" (De Vaux 1962:234).

'n Verdere opdrag wat aan Aäron as hoëpriester opgedra was, was die bring van die *reukoffer*. In Eks 30:7-8 lees ons byvoorbeeld die volgende:

" Elke oggend wanneer Aäron die lampe versorg, moet hy geurige wierook op die altaar brand. Elke aand wanneer hy die lampe aansteek, moet hy wierook brand. Die wierookoffer moet altyd, ook deur julle nageslag, vir My, die Here, gebring word."

Die *aansteek van die lampe* was ook 'n hoëpriesterlike funksie. Aäron moes naamlik die lampe wat binne die tempel aangetref is, met "suiwer, uitgestampde olyfolie" vul (Eks 27:20) en sorg dat die lampe die hele dag brand. Hierdie olie moes deur die volk aan hom verskaf word.

²⁶ Vir 'n verdere uiteensetting van die sabbat as simboliese handeling, sien Ruppert 1983:97 ev. en Van Olst 1983:42 ev.

'n Volgende funksie wat die hoëpriester binne-in die tempel verrig het, was die plaas van twaalf *toonbrode* in twee stapels van ses elk op die tafel van goud (Lev 24:5-8). Hierdie brood moes van fynmeel gebak word en moes eenmaal per week, asook op die sabbat, op die tafel geplaas word (Haran 1978:208-210). Die hoëpriester was ook verantwoordelik vir die uitspraak van die *seën* oor die volk. Dit is vanaf die altaar met hande wat omhoog gehou word, gedoen.²⁷

Funksies wat gewone priesters verrig het, het ingesluit die *blaas van trompette* tydens feeste en tye van oorlog.²⁸ Dit was ook die taak van die priesters om die *ark te dra* wanneer dit van die een plek na 'n ander verskuif moes word.²⁹ Hierdie funksie is egter later spesifiek aan die Leviete opgedra (Roth 1971:1077).

Hierdie is maar enkele voorbeelde³⁰ van kultiese handeling wat deur die priesters betrokke was. Lev 1-7 gee ook 'n hele aantal verdere voorskrifte oor 'n verskeidenheid van *offerandes* wat implikasies vir die priesters sowel as ander gelowiges gehad het. Lev 11-15 gee 'n hele aantal voorskrifte in verband met reinheid en *reinigingsrituele*.

Heelwat *simboliek was betrokke by die ampsdrag* wat deur die priesters gedra is. Die hoëpriester het byvoorbeeld twee oniks-stene op die skouerstukke van sy mantel en twaalf ingelegde stene op 'n borsplaat met die name van die twaalf stamme van Israel daarop gegraveer, gedra. Die stene sou die Here aan sy volk herinner. Aan die soom van sy mantel was daar talle goue klokkies vasgewerk wat gedurig geluid het wanneer hy beweeg het. Die geluid van die klokkies moes gehoor word wanneer die hoëpriester die heiligdom van die tempel betree. Verder moes 'n "blom van suiwer goud" deur die hoëpriester op sy voorkop gedra word. Daarop moes staan: "*Aan Die Here Gewy*"³¹ (Sien Haran 1978:214-215).

²⁷ In Num 6:24-27 word die priesterlike seën aangetref wat die Here aan Moses gegee het.

²⁸ Sien byvoorbeeld Num 10:9.

²⁹ So is die ark byvoorbeeld deur Hofni en Pineas na die kamp van Eben-Ezer gebring.

³⁰ Sien byvoorbeeld Eks 23-27 en 29-30 vir 'n verdere uiteensetting van opdragte rakende kultiese handeling.

³¹ Sien Eks 28:36. Sien ook die res van hoofstuk 28 en 39:1-31 vir 'n meer gedetailleerde uiteensetting van die priesterlike kleredrag.

Otto & Schramm wys op die belangrike funksie wat *feeste* verrig het om allerlei vrese van die vierders te vervang met nuwe vreugde en hoop. Die *feeste*³² het gehelp om 'n nuwe *visie* en blik op die toekoms aan die vierders te gee en nuwe sin en betekenis aan die werklikheid te verleen (1980:8,42 ev).

'n Goeie voorbeeld hiervan word aangetref in *die paasfees wat by Gilgal gevier is* (Jos 3-5). 'n Paar belangrike momente het deel uitgemaak van die fees. Die eerste was die oorbring van die ark van Sittim, deur die Jordaan, na Gilgal. Die tweede was die besnydenis van die hele volk. Die derde was die pak van die klippe as simbool van die twaalf stamme. Die vierde, die vier van die paasfees self en die vyfde die feit dat daar na die fees nie meer manna en kwartels geval het nie. Die optog rondom Jerigo kan ook as 'n direkte uitvloeisel van die fees beskou word.

Die fees sou sekerlik as 'n klassieke *oorgangsritueel* beskryf kon word, waardeur die volk reeds die vreugde van die beloftes aangaande die Beloofde Land as werklikheid kon ervaar. Otto & Schramm (1980:40) beskryf die gebeure tydens die dra van die ark deur die Jordaan, die fees by Gilgal en die dra van die ark rondom Jerigo, as 'n "*kultiese drama*" met die volgende gevolge:

"If the Israelite took part in the cultic drama, he thus received a share of the coming reality inherent in it and was drawn into it. In the Matzoth Festival³³, therefore, the encompassing of the ruins of Jericho by the ark procession represented a cultic conquering of the city as part of the taking of the land. This cultic enactment made the conquering become present again. In this way the salvic power contained in the act became real in the present."

Voeg 'n mens by hierdie gebeure ander feeste soos die jaarlikse versoeningsfees (Lev 16) wat gekenmerk is deur velerlei voorgeskrewe rituele praktyke, asook die fees rondom die verskuiwing van die ark vanaf Baäla na Jerusalem, dan besef 'n mens dat rituele feeste nie vreemd aan die rolspelers van die Ou Testament was nie. Die uitbundigheid waarmee

³² Vir 'n omvattende uiteensetting van die rol van Ou Testamentiese feeste as rituele handeling, sien van Olst, 1983:46 ev. Sien ook Otto & Schramm 1980. *Festival & Joy*, vir 'n gedetailleerde bespreking van die paasfees, dag van versoening en ander Bybelse feesgeleenthede.

³³ Sien Otto & Schramm (1980:22 ev) oor die sogenaamde *Matzoth* tradisie.

Dawid (tot aanstoot van Mikal),³⁴ "met volle oorgawe" voor die Here en die ark gedans het, is tiperend van die karakter wat hierdie feeste aangeneem het.

Hierdie feeste sou egter 'n besliste karakterverandering ondergaan. Otto en Schramm (1980:78-84) wys byvoorbeeld op die dramatiese skuiwe wat daar in die kultus na die vernietiging van die eerste tempel plaasgevind het. Daarby moet gedeeltes soos Heb 4:14-5:10 rakende die Hoëpriesterskap van Christus vanselfsprekend ingrypende gevolge vir iets soos die groot versoeningsfees gehad het.

Reeds by sommige van die Ou Testamentiese profete vind ons dat die wyse waarop van hierdie feeste gevier word, bevraagteken word. Hiervan was Amos (Amos 5:21-23) en Jesaja (Jes 1:13-14) sprekende voorbeelde. Die gevaar was dus nog altyd daar dat hierdie feeste in formalisme kon ontaard wat nie die mens se verhouding met God sou bevorder en versterk nie. Paulus sou ook die feit onderstreep dat Christus se koms die wet in 'n totaal ander lig gestel het (Rom 10:4). Die wettiese voorskrifte rakende allerlei kultiese handeling is beëindig. Dit beteken egter nie die einde van rituele gebruike nie.

5.6.2 Nuwe Testamentiese voorbeelde

Wegman (1976:25) wys daarop dat daar ten spyte van die talryke verwysings na aanbidding wat 'n mens in die Nuwe Testament aantref, nêrens 'n volledige orde vir die erediens gevind word nie. Tog wil dit nie sê dat liturgiese handeling uit die geloofswêreld van die vroeë Christene verdwyn het nie. Jörns (1992:19-20) voer aan dat die ontwikkeling van die liturgiese *paradosis* (tradisie) *in die praktyk* plaasgevind het en wel op so 'n manier dat die Nuwe Testamentiese skrywers nie veel fout daarmee kon vind nie. Enkele probleme, soos die onreëlmatighede by die nagmaal (1 Kor 11) asook die goeie orde in die gemeente (1 Kor 14), het wel die nodige aandag gekry. Die feit dat daar nie op groot skaal van liturgiese gebruike melding gemaak word nie, beteken nie dat dit afgekeur is nie. Die talle voorskrifte waarvan ons in die Ou Testament lees was net nie nodig nie.

³⁴ Sien 2 Sam 6:14-16.

Beide Martin (1976:18 ev) en Moule (1961:9 ev) wys op die belangrike band wat vroeë Christelike aanbidding met die Joodse tradisie bly behou het. Dit raak veral die posisie van gebed en die tempel. Van Olst (1983:13) en Jöms (1992:17 ev) beklemtoon verder die feit dat die liturgiese praktyk van Israel in die wordingsgeskiedenis en eindredaksie van die Bybel 'n baie belangrike rol gespeel het. Hoe groot die invloed was, blyk onder meer uit die feit dat by die vasstelling van die kanon, die liturgiese gebruik van 'n boek een van die belangrikste kriteria was (1983:13).³⁵

Vele indirekte verwysings na liturgiese handeling kom wel voor. Die gereelde bymeekaarkom van die gelowiges in Hand. 2:43-47, asook die oproep tot die sing van "psalms, lofgesange en ander geestelike liedere" in Ef. 5:19 en Kol. 3:16, dui op die moontlike bestaan van eenvoudige rituele en liturgiese liedere. Skrifgedeeltes soos 1 Tim. 3:16 en Fil. 2:6-11 word ook algemeen gereken as voorbeelde van sulke liturgiese liedere (Wegman 1976:25). Die Onse Vader (Matt. 6:9-15) sou as voorbeeld kon dien van 'n Godgegewe liturgiese gebed wat die kenmerke van 'n rituele handeling³⁶ dra. Selfs in die boek Openbaring met sy talle apokaliptiese beelde, vind ons heelwat voorbeelde van rituele handeling wat deel van die skrywer se visioen uitmaak.³⁷

5.6.3 Nuwe Testamentiese gebruike met Joodse agtergrond

Daar is reeds gewys op die besondere band tussen Nuwe Testamentiese liturgiese gebruike en die Joodse tradisie.

Beckwith (1978:41-50) gee 'n hele aantal voorbeelde van sulke gebruike wat *vandag steeds 'n prominente rol binne Christelike aanbidding speel* en waarvan die oorsprong sekerlik in hierdie Bybelse voorbeelde gevind moet word.

³⁵ Van Olst (1983:21) sien Deuteronomium as een van die beste voorbeelde van so 'n liturgies bepaalde Bybelboek. Nie net het die boek 'n sentrale plek onder die aanbidding van vroeë Christene ingeneem nie, maar word dit ook meer as 190 keer in die Nuwe Testament aangehaal.

³⁶ Sien hoofstuk 4.6.

³⁷ Sien byvoorbeeld Op 4:8-11 en die optrede van die vier lewende wesens en die 24 ouderlinge.

5.6.3.1 Plekke van aanbidding

Die drie belangrikste plekke van Joodse aanbidding was die tempel, sinagoge en die huis. Alhoewel die *tempel* die belangrikste was en die enigste plek was waar die offerandes plaasgevind het, het die *sinagoges* in die tyd van die ballingskap en na die verwoesting van die tempel in 70 n.C. 'n al hoe groter rol gespeel. Ons lees ook op talle plekke hoedat die Skrif in die sinagoge gelees en uitgelê is.³⁸

Die *huis* was die plek waar Joodse families en die vroeë Christelike gemeentes aanbid het. Dit was die plek waar die besnydenis³⁹ en die geloofsonderrig⁴⁰ van die kind plaasgevind het (Beckwith 1978:42-43).

5.6.3.2 Die doop

Volgens Beckwith (1978:44) vind ons ten minste op drie plekke⁴¹ in die Nuwe Testament verwysings na die doop wat verband hou met vroeëre Joodse reinigingsrituele. Ander verwysings na die doop bring onder meer aan die lig dat *hele huisgesinne* gedoop⁴² is en daarom ook kinders en dat die doop feitlik *onmiddellik na bekering* plaasgevind⁴³ het. Van 'n wagtydperk waartydens uitgebreide kategetiese onderrig plaasgevind het, lees ons nog nie in die Nuwe Testament nie.

5.6.3.3 Handoplegging en die doop met die Heilige Gees

Handoplegging was nie vreemd aan die Joodse leefwêreld nie. So is Josua byvoorbeeld deur Moses die hande opgelê en het hy daardeur "wysheid verkry" (Deut 34:9). Handoplegging binne die Nuwe Testament was ewe algemeen en word aangetref by die bevestiging van ouderlinge en diakens⁴⁴, nuwe lede van die geloofsgemeenskap wat die

³⁸ Sien Luk 4:16-27 Hand 13:15,27 en 15:21.

³⁹ Sien Gen 17:12; 21:4, Eks 4:24-26 en Luk 1:58 ev.

⁴⁰ Sien Gen 18:19, Eks 13:8, Ps 78:3-6 en 2 Tim 3:15.

⁴¹ Sien Joh 3:22-26, Heb 6:2 en 10:22.

⁴² Sien Hand 16:15, 31-34; 18:8 en 1 Kor 1:16.

⁴³ Sien Hand 2:41; 8:12,16,36; 9:18; 10:47 ev; 16:33; 18:8.

⁴⁴ Hand 6:6.

Heilige Gees⁴⁵ ontvang en die voorbidding van siekes.⁴⁶

Die vraag is of die oplegging van hande iets was wat ná die doop uitgevoer is as 'n verdere vorm van *inlywing* in die Christelike gemeenskap? Hieroor bestaan daar onsekerheid (Beckwith 1978:46). Indien dit egter wel so sou wees, ontstaan die vraag na wat die normatiewe afleidings is wat hieruit vir 'n ritueel soos belydenisaflegging gemaak moet word?

5.6.3.4 Die salwing met olie

Dieselfde geld vir die salwing met olie. Die Joodse gebruik om jouself met olie in te smeer nadat jy gebad het, vind ons in die Ou Testament.⁴⁷ Ons lees ook hoedat Samuel vir Dawid met olie gesalf het, waarna die Gees van die Here op hom gekom het (1 Sam 16:13). Jakobus gee verder aan gelowiges die opdrag om siekes met olie te salf, terwyl die ouderlinge vir hom of haar bid (Jak 5:14).

Binne gereformeerde tradisie word olie nie meer gebruik nie. Die vraag is of dit 'n noodwendige gevolg was van bepaalde sosio-kulturele verskuiwings wat plaasgevind het en of daar nie dalk weer na die salwingsgebruik (asook die oplegging van hande) in gewysigde vorm gekyk moet word nie? Ons dink hier veral aan geleenthede soos by die bevestiging van nuwe lidmate en by die voorbidding vir siekes.

5.6.3.5 Die nagmaal en ander gesamentlike maaltye

Binne die Nuwe Testament vind ons, naas die nagmaal, 'n hele aantal ander voorbeelde van gemeenskaplike maaltye wat deur gelowiges gevier is en wat gerig was op die versterking van die vroeë Christelike geloofsgemeenskap. Hier dink ons byvoorbeeld aan die verdeling van noodsaaklike lewensmiddele wat met sommige van hierdie maaltye gepaard gegaan het (Moule 1961:18-19). Die maaltye het dus nie altyd met die nagmaal

⁴⁵ Sien Hand 8:15-18; 9:5 ev en Heb 6:2.

⁴⁶ Jak 5:14.

⁴⁷ Sien 2 Sam 12:20 en Eseg 16:9.

as sakrament verband gehou nie. Tog het maaltye as rituele handeling, 'n sentrale rol binne die geloofsgemeenskap gespeel.

Hierdie maaltye was 'n logiese voortsetting van Joodse gebruike wat aan enige maaltyd 'n sakrale karakter gegee het. Moule (1961:27) sê in aansluiting hierby die volgende oor die totstandkoming van die nagmaal:

"...it is impossible, at an early period, to draw hard and fast lines between 'mere' eating and 'sacramental' participation, between mere grace before meals and Eucharist."

Dit blyk dat dus dat die nagmaal onder andere sy oorsprong vind in 'n ryke *Bybelse tradisie wat aan maaltye in verskillende situasies en onder verskillende omstandighede, besondere waarde geheg het.*⁴⁸

5.6.3.6 Die bevestiging van ampsdraers

Ampsdraers wat besondere funksies en pligte vervul het is ewe eie aan die Bybel. Naas die opdrag wat die priesters gehad het om die volk in die wet te onderrig, is daar reeds verwys na van die ander besondere funksies wat die priesters en Leviëte verrig het. Hierby kan die funksies wat die Fariseers, die Skrifgeleerdes, asook die hoof van die sinagoge⁴⁹ (Luk 13:4) verrig het, gevoeg word.

Die aanstelling van diakens en ouderlinge en die opdragte wat hulle ontvang het,⁵⁰ moet as 'n verlengstuk van hierdie ryk tradisie gesien word.

⁴⁸ Sien Moule 1961:18 ev, Willimon:1980:9 ev.

⁴⁹ Hy was waarskynlik verantwoordelik om die dissipline en goeie orde in die sinagoge te handhaaf (Beckwith 1978:50).

⁵⁰ Sien Hand 6:1 ev; 20:28; 1 Tim 5:17 en Tit 1:9.

5.6.4 Samevatting

Samevattend kan met redelike sekerheid gesê word dat rituele of liturgiese handelinge 'n sentrale rol speel in die aanbiddingswêreld wat die Bybel reflekteer. Dat hierdie rituele handeling binne die verloop van die heilsgeskiedenis dramatiese veranderinge ondergaan het, is nie te betwyfel nie. Soos reeds aangedui, wil hierdie hoofstuk nie bepaalde normatiewe afleidings ten opsigte van spesifieke rituele probeer maak nie. Soos wat in bostaande paragrawe die geval is, word die werklikheid van hierdie handeling egter as 'n integrale deel van die mens se geloofslewe onderstreep.

5.7 DIE GEBRUIK VAN SAKRAMENTE AS SIMBOLE EN RITUELE MET DIE OOG OP GELOOFVORMING

Nie een van die uitgangspunte in par. 5.2 - 5.6 is in detail beredeneer nie. Dit val nie binne die reikwydte van hierdie studie om dit te doen nie. Tog meen ons dat dit genoegsame getuienis ter tafel lê om die belangrike rol wat simbole en rituele beide in die openbaring van God en die aanbedding van God speel, te bevestig.

Die vraag wat egter ten slotte gevra moet word, is of die Bybel ons 'n spesifieke aanduiding gee oor die aard en omvang van simbole en rituele se betrokkenheid by die totstandkoming van geloof oftewel **geloofsvorming**? Dit is 'n vraag wat nie maklik beantwoord word nie.

Daar is reeds verwys na die rede wat die skrywer van die Johannes-evangelie gee waarom Christus soveel *wondertekens* gedoen het en waarom hy dit beskrywe het. Die rede was *geloofsvorming*. Van groter belang egter, is die waarde wat aan Bybelse sakramentele handeling geheg word. Dit word vinnig duidelik wanneer daar na gereformeerde *belydenisskrifte* gekyk word.

Op die vraag waar geloof vandaan kom, antwoord die Heidelbergse Kategismus duidelik (So.25 vr.65):

Die *Heilige Gees* werk dit in ons harte (a) deur die verkondiging van die evangelie en *versterk dit deur die gebruik van die heilige sakramente* (eie kursivering)(b).

Calvyn beklemtoon dit (Boek IV hoofstuk 14.9) dat die sakramente alleen nie genoegsaam is om geloof te bewerkstellig nie, maar dat dit betekenis kry deur die *werking van die Heilige Gees*. Net so min as wat 'n blinde die son kan sien wat skyn of 'n dove 'n geluid kan hoor wat ander hoor, so min kan 'n mens deur die sakramente alleen verryk word indien die Heilige Gees nie daardeur werk nie.

'n Voorbeeld hiervan sou Jesus se verskyning aan die Emmausgangers wees. Wat het hulle uiteindelik vir Jesus laat herken en in die opgestane Jesus laat glo? Was dit sy uitleg van die Skrifte?⁵¹ Het die breek van die brood een of ander sakramentele of selfs magiese funksie vervul waardeur hulle oë geopen is? Of was dit 'n kombinasie van bogenoemde feite, gerugsteun deur die werking van die Gees van Christus? Ons glo dat laasgenoemde die geval is. Dit bly egter insiggewend dat Christus self kies om die openbaarmaking van wie Hy werklik is, te laat saamval met die breek van die brood.

Op die vraag wat sakramente is (Vr.66), word soos volg geantwoord:

Dit is sigbare, heilige tekens en seëls wat God ingestel het om ons, deur die gebruik daarvan, die belofte van die evangelie nog beter te laat verstaan...

Uit die gereformeerde belydenisskrifte blyk dit dus duidelik dat die sakramente as tekens of simbole gegee is ter ondersteuning van ons geloof. Die sakrament as rituele handeling besit geen magiese krag wat selfstandig kan funksioneer nie. Die sakrament word egter op besondere wyse in diens gestel van 'n groter en misterieuse proses wat deur God beheer word.

⁵¹ Sien Luk 24:32: "Het ons hart nie warm geword toe Hy met ons gepraat en op pad vir ons die Skrif uitgelê het nie?"

Hierdie standpunte word ondersteun deur **Browning en Reed (1985:3)** wat daarop wys dat daar binne Protestantse, Rooms-Katolieke en Ortodokse geloofsgemeenskappe 'n "stil revolusie" ten opsigte van sakramentsbeskouing plaasgevind het. Hierdie veranderende sienings ten opsigte van die sakramente onderstreep die gedagte dat die sakramente al meer gesien word as *simboliese* handeling wat gerig is op die bekendmaking van God en die vorming van geloof in God.

Eerstens het die tradisionele twis oor 'n substansialistiese⁵² verstaan van die sakramente plek gemaak vir 'n meer fenomenologiese verstaan. In eenvoudige taal sou ons kon sê dat die eens magiese verstaan van die sakramente plek gemaak het vir 'n *meer simboliese verstaan* daarvan, wat nie die gelowige op een of ander magiese manier tot redding bring nie, maar wat wel daarin slaag om die weg tot saligmaking op só 'n wyse te kommunikeer dat die gelowige in 'n persoonlike *verhouding* tot die Een tree waarop die sakrament dui. James Fowler (1987:4) skryf oor Browning en Reed se siening die volgende:

"In my own words, Browning and Reed suggest we are moving from the vestiges of magical approaches to the sacraments - involving struggles over how and when they become efficacious - to approaches that understand them more profoundly as *symbolic processes which form our souls* (eie kursivering) and unite us in deep-going shared convictions."

'n Tweede belangrike beweging is dat die sakramente nie meer gesien word as middele waardeur God van tyd tot tyd "inbreek" in ons sekulêre wêreld om die genade te bemiddel nie, maar veel eerder as simbole van sy *alomteenwoordigheid en soewereiniteit in ons alledaagse lewe* (1985:11).

'n Derde belangrike beweging is 'n beweging vanaf die tradisionele skeiding tussen Woord en sakrament na 'n veel *groter eenheid tussen Woord en sakrament* (1985:15). Vir baie Katolieke het dit die herontdekking van die Woord tot gevolg gehad. Vir die

⁵² Browning en Reed (1985:4) praat van "a substantialistic understanding". Hieronder word die sakramente verstaan as 'n rite waardeur die genade van God direk en onmiddellik bemiddel word. Ook word die wyn en brood byvoorbeeld letterlik gesien as die liggaam van Christus en nie net as tekens of simbole nie.

Protestante het dit die herontdekking van 'n spiritualiteit wat liturgie na waarde ag, tot gevolg gehad.

Vierdens word die sakramente nie meer gesien as blote toegangswêë tot lidmaatskap nie, maar al meer en meer as "*rites of intensification*" (Browning en Reed 1985:17), waardeur die gelowige *groeï* tot groter openheid vir die werking van die Heilige Gees in die verskillende stadiums van sy lewe.

Vyfdens word daar wegbeweeg van die tradisionele teologiese verskille oor die sakramente na 'n meer *ekumeniese debat* oor die gesamentlike liturgiese wortels wat gelowiges deel met die vroeë Christelike gemeenskap (1985:19).

Laastens het die tradisionele skeiding tussen liturgie en geloofsvorming plek gemaak vir **die groeiende besef dat liturgie en geloofsvorming hand aan hand gaan** (1985:21). Hierop word weer teruggekom.

5.8 SAMEVATTING

Daar is in die voorafgaande hoofstuk gepoog om aan te toon hoedat simbole en rituele nog altyd 'n wesentlike deel van die Godsopenbaring uitgemaak het. Die wonder van hierdie openbaring lê juis daarin dat 'n transendentale werklikheid verstaanbaar gemaak en beleef kan word deur mense wat steeds verbonde is aan 'n aardse bestaan. Daar is aangetoon dat hierdie openbaring en beleving van die openbaring veral op drie terreine plaasgevind het.

In die eerste plek het dit in die skepping self plaasgevind en in die besonder in die mens as "meestersimbool" of beeld van God. Die skepping self is so geskape dat dit op simboliese wyse na God heenwys.

In die tweede plek is aangetoon hoedat die openbaring deur die Skrif onlosmaaklik met die gebruik van simbole, metafore en beelde verbind is. Die Bybel praat die taal van simbole.

Derdens is aangetoon hoedat die mens se beleving van hierdie transendentale werklikheid, vanaf die tyd van die aartsvaders, konstant uitdrukking gevind het in 'n magdom van simbole en rituele. Nie alleen is die boodskap deur simbole en rituele gedra nie, maar ook deur simbole en rituele *geleef*. Na ons mening bring dit nie die "*sola Scriptura*" in gedrang nie, maar skep dit juis 'n dampkring waarbinne die waarhede van die Skrif tot hul reg kom.

Samevattend roep bostaande feite egter 'n aantal vrae op wat moontlike praktiese implikasies vir geloofsgemeenskappe kan hê. Die volgende sake verdien vermelding:

* Al is die mens as beeld en gelykenis van God geskape, bly hy of sy steeds sondige en gebroke beeld van God. Met al die potensiaal wat daar dus in die mens opgesluit lê om simbolies met die transendente God om te gaan, word ons ook tot *nugterheid* en *nederigheid* gemaan.

* Die mens vorm na liggaam en siel 'n eenheid. Daar sou dus aandag gegee kon word aan die moontlikhede wat groter *liggaamlike betrokkenheid* by aanbidding sal bewerkstellig. Hier dink ons aan moontlikhede soos aanraking, handoplegging, liggaamshoudings en -bewegings, liturgiese danse of gewoon groter aktiewe betrokkenheid by rituele.

* Bybelse taalgebruik is kleurrike simboliese taalgebruik. Predikers sou hieruit 'n paar lesse kon neem. Spesifieke *simboliese handeling*e tydens die prediking, sou van tyd tot tyd oorweeg kon word. Hierdie handeling e mag ongemak onder lidmate veroorsaak en sensitiwiteit is nodig. Laat egter nie vergeet word nie, dat die handeling e van die profete soms juis daarop gemik was om ongemak te veroorsaak.

* Ten opsigte van *aanbidding* sou 'n hele aantal verdere moontlikhede ondersoek kon word. Binne 'n gereformeerde tradisie mag dit vreemd klink, maar die stimulering van

reuksintuie is dalk nie heeltemal vergesog nie. Vrae sou ook oor *ampsdrag* en die rol daarvan gevra kon word. Die kerk sou beslis groter aandag kon gee aan die religieuse *feeste* wat gevier word. Nadenke oor die fisiese *plek van aanbidding* is nodig. Die aard en karakter van huidige *sakramente*, die wyse waarop dit uitgevoer word en die wyse waarop lidmate daarby betrokke is, sou bevraagteken kon word. Nuwe gedagtes oor gemeenskaplike *maaltye*, as aanvulling vir die nagmaal en tot uitbouing van die koinonia in die gemeente, is dalk nodig. Daarby sou weer 'n keer gedink kon word oor die gebruik van *handoplegging* by die bevestiging van alle ampsdraers, asook by die bevestiging van nuwe lidmate.

* Die debat behoort na regte binne 'n *ekumeniese dampkring plaas te vind*. Die ryke verskeidenheid van liturgiese tradisies verteenwoordig jarelange refleksie oor hierdie onderwerp vanuit 'n verskeidenheid van kontekste en invalshoeke. Die wiel hoef nie weer uitgevind te word nie en daar is veel by ander te leer.

* Dit moet weer beklemtoon word dat, alhoewel hierdie gedagtes afgelei is uit Bybelse gebruike, dit nie noodwendig hoef te beteken dat hierdie gebruike absolute normatiewe implikasies het nie. Dit is egter belangrike *katalisators* van denke wat as basis kan dien vir verdere besinning oor rituele vernuwing binne die geloofsgemeenskap. Dit mag daarom nooit nuutjies wees wat die kerk wil "regruk" nie. Calvin is reg as hy sê dat rituele handeling (sakramente) hulle uiteindelijke waarde vind in die *werksaamheid van die Heilige Gees*.

Ons glo dat van die handeling wat in hierdie hoofstuk beskryf is, die proses van geloofsvorming kan ondersteun. Die Bybel getuig van mense wat seker was van dinge waarop hulle gehoop het en oortuig was van dinge wat hulle nie gesien het nie (Heb 11:1). In die hieropvolgende hoofstuk sal bepaalde gevolgtrekkings gemaak word oor die rol wat rituele en simbole kan speel om mense op die Onsigbare te rig en te fokus.

HOOFSTUK 6

GELOOFVORMING DEUR MIDDEL VAN SIMBOLE EN RITUELE - GEVOLGTREKKINGS

6.1 INLEIDING

In die hieropvolgende bladsye sal gepoog word om tot 'n gevolgtrekking te kom oor die moontlikhede wat die gebruik van simbole en rituele vir 'n proses van geloofsvorming inhou. Dit word gedoen met inagneming van wat reeds oor die funksionering van simbole en rituele gesê is.

In die eerste plek sal daar aangedui word hoedat simbole en rituele juis die probleme en uitdagings aanspreek wat die afgelope aantal jare ten opsigte van geloofsvorming geïdentifiseer is.

In die tweede plek sal daar verdere induktiewe ondersteuning aan die argument gegee word deur te wys op enkele stemme wat reeds in hierdie rigting begin opgaan het.

In die derde plek sal gewys word op enkele probleme wat die gebruik van simbole en rituele na vore roep.

Ten slotte sal daar egter ook gewys word op die belangrikheid van 'n genuanseerde gebruik van simbole en rituele as instrumente vir geloofsvorming. Die kerk het in die verlede al telkens op ondeurdagte wyse na nuutjies gegryp ten einde meer suksesvol te wees. Nie alleen verteenwoordig dit 'n bepaalde spiritualiteit wat sy wortels binne 'n pragmatistiese en suksesgeoriënteerde samelewing bevind nie, maar is dit ook telkens

gedoem tot kortstondige effek. Na ons mening is die ondeurdagte gebruik van simbole en rituele as nog 'n nuuttjie tot mislukking gedoem.

6.2. GELOOFVORMING DEUR MIDDEL VAN SIMBOLE EN RITUELE: DIE GEVOLG VAN 'N DEDUKTIEWE ARGUMENT

Daar is in die inleidende hoofstuk gewys op navorsing wat die laaste aantal jare rakende geloofsvorming gedoen is. Hierdie navorsing het aan die lig gebring dat geloofsvorming gedy in situasies waar daar wegbeweeg is van 'n skoolse benadering wat hoofsaaklik die kognitiewe kante van die mens aanspreek.

Persone wat gemoeid is by die geloofsonderrig en -vorming van ander, het dus voor 'n aantal nuwe uitdagings te staan gekom.¹ Ons is van mening dat simbole en rituele wel die volgende uitdagings aanspreek:

* Simbole en rituele open die deur vir 'n **holistiese benadering** ten opsigte van geloofsvorming. Nie alleen word sig, gevoel, smaak en selfs reuk benut nie, maar blyk dit dat simbole en rituele ook 'n besliste *emosionele impak* op mense kan maak. Turner se beskrywing van 'n ritueel as "*social drama*" is maar 'n enkele aanduiding hiervan.

Rituele is ook nie iets waaroor daar in die eerste plek gepraat of gepreek word nie. Dit is 'n *aktiewe handeling* wat dikwels heelwat *liggaamlike betrokkenheid* vra. Enige prosesse van geloofsvorming waarbinne daar 'n doelbewuste keuse vir rituele en simbole gemaak word, impliseer 'n keuse vir 'n meer holistiese benadering.

* Deur van simbole en rituele gebruik te maak, word mediums van kommunikasie gebruik wat verder strek as **verbale kommunikasie**. Op **nie-verbale** wyse kommunikeer die simbool en die ritueel werklikhede wat dieper lê as die onmiddellik sigbare en rasioneel verstaanbare. Dit deurbreek ook die eensydige beklemtoning van verbale

¹ Sien inleidende hoofstuk.

kommunikasie wat vir so lank die Westerse samelewing en kerk gedomineer het. Ons glo dat dit aan betrokkenes insigte kan gee wat verder strek as die grense wat deur verbale kommunikasie daargestel word.

In hoofstuk twee is daar gewys op veranderinge wat binne die moderne samelewing plaasgevind het. Dit het nuwe gedragspatrone tot gevolg gehad, maar veral ook 'n uitwerking gehad op die wyse waarop ons kommunikeer. Die moderne mens bevind haar binne 'n **nuwe kommunikatiewe paradigma**.

Binne 'n nuwe wêreld waarin audiovisuele kommunikasie aan die orde van die dag is, is die herwaardering van simbole en rituele dus heeltemal in lyn met wat binne die samelewing gebeur. Deur dit te doen, word daar dus aangesluit by 'n nuwe paradigma van kommunikasie, sonder om die bestaande kerklike tradisie opsy te skuif.

* Vanweë die holistiese funksionering van simbole en rituele veroorsaak dit dat daar ook 'n appél op die **regterbrein** gemaak word. Simbole en rituele stimuleer regterbrein-aktiwiteit en kan alleen na behore verstaan en geïnterpreteer word deur die medewerking van die regterbrein.

* Simbole en rituele skep 'n **verbeeldingswêreld** waarbinne die betrokke bewege. Persone wat voortdurend aan dieselfde simbole en rituele blootgestel word, loop natuurlik die gevaar om gewoond te raak daaraan en dit later formalisties te hanteer. Indien 'n ritueel egter as 'n dinamiese gebeurde en met die nodige sensitiwiteit aangebied en hanteer word, kan dit steeds die verbeelding van mense bly stimuleer. Dit is hierdie vorm van verbeelding wat 'n belangrike rol in geloofsvorming kan speel.

Maria Harris (1987:167) beskryf "*Teaching*"² as "*an activity of religious imagination*." Harris bedoel daarmee dat die onderwerp onder bespreking vir die leerling gestalte moet kry. 'n Vorm van inkarnasie moet dus elke keer plaasvind wanneer onderrig plaasvind. Simbole en rituele is vorme van sigbare, maar terselfdertyd *verbeeldingryke inkarnasie* wat nie alleen die betrokke se eie verbeelding stimuleer nie, maar soos reeds aangedui, wil heenwys na die groter werklikheid daaragter.

² Met "teaching" bedoel sy geloofsonderrig.

Harris (1987:66) beweer verder dat "*indirekte kommunikasie*" dié belangrikste vorm van kommunikasie is, indien jy die vorming en stimulering van "religious imagination" in die oog het. Hier kan simbole en rituele beslis 'n groot rol speel.

* Daar is ook aangedui dat geloofsvorming binne **gemeenskapsverband** plaasvind. Rationele onderrig sou sekerlik nog op 'n individuele basis los van die gemeenskap kon plaasvind. Simbole en rituele veronderstel egter die bestaan van 'n gemeenskap. Alhoewel ons sekerlik voorbeelde van persoonlike rituele sou kon noem, is rituele veral 'n **sosiale aktiwiteit**. Dit funksioneer binne 'n bepaalde gemeenskap. Dit betrek die gemeenskap en stig en voed die gemeenskapslewe.

Wie dus simbole en rituele op sistematiese wyse as instrumente vir geloofsonderrig en -vorming gebruik, gee daarmee erkenning aan die feit dat geloofsvorming ook 'n sosiale en interaktiewe gebeurtenis is. *Deur van simbole en rituele gebruik te maak word die moontlikheid groter dat geloofsvorming nie net binne 'n klaskamer-situasie nie, maar ook binne die breëre dampkring van die geloofsgemeenskap sal plaasvind.*

Bogenoemde is maar enkele voorbeelde van hoe die gebruik van simbole en rituele met algemene religieus-pedagogiese uitgangspunte saamval. Hierbenewens kan ook genoem word dat daar in die voorafgaande hoofstukke herhaaldelik verwys is na die rol wat simbole en rituele speel in die skepping van *orde en identiteit*. Daarmee saam is gewys op die belangrike *pastorale funksies* wat rituele kan vervul. Inderdaad sou 'n mens dit ook as belangrike funksies kon sien wat 'n besliste bydrae tot die vorming en instandhouding van geloof in ruimer verband lewer. Alles in ag genome, kom ons tot **die slotsom dat simbole en rituele, gemeet aan nuwere teorieë aangaande geloofsvorming, 'n besliste bydrae te lewer het in die proses van geloofsvorming.**

6.3 VERDERE INDUKTIEWE ONDERSTEUNING VIR DIE ARGUMENT

Daar het die laaste aantal jare heelwat stemme begin opgaan wat pleit vir die groter gebruik van simbole en rituele in 'n proses van geloofsvorming. Enkele van hierdie

menings word vervolgens uitgelig ten einde verdere inductiewe ondersteuning vir bogenoemde standpunt te gee. Van die standpunte wat hier weergegee word, lewer nie oral 'n direkte pleidooi vir die gebruik van simbole en rituele nie. Ons is egter van mening dat die *beginsels* wat hier ter sprake is, verdere steun aan die pleidooi vir die gebruik van simbole en rituele verleen.

6.3.1 Geloofsvorming binne gemeenskapsverband - John H. Westerhoff III

John Westerhoff se bydrae tot die debat rakende geloofsvorming kan nie gering geskat word nie. Sy bekende boek, *Will Our Children Have Faith?* (1976) het byvoorbeeld wye erkenning geniet.³ Daarin vra hy wesenlike vrae oor die wyse waarop die huidige geslag hulle geloof aan hulle kinders oordra.

Volgens Moore (1983:47) is Christene vir Westerhoff geroepenes om, as gemeenskap, in die wêreld 'n instrument vir *verandering* te wees. Ten einde hierdie rol effektief te kan vervul, is dit noodsaaklik dat geloofsvorming op 'n effektiewe wyse sal geskied. In hierdie hele proses speel die *geloofsgemeenskap* 'n uiters belangrike rol. Saam met die antropoloog Gwen Neville, vra Westerhoff in *Learning through Liturgy* (1978) besondere aandag vir die *liturgie* en die *rituele* van die geloofsgemeenskap. Ten einde Westerhoff se standpunte van nader te beskou, word van sy belangrikste werk in dié verband op kursoriese wyse behandel:

In die eerste plek moet verwys word na Westerhoff se eie definisie van "Christian education", soos geformuleer in sy artikel, "*Towards a definition of Christian education.*" (1972:63):

"Christian education is those deliberate, systematic and sustained efforts of the community of faith which enable persons and groups to evolve Christian life styles."

³ Sien byvoorbeeld Brueggemann 1987:92.

Drie aspekte van die definisie val dadelik op: In die eerste plek Westerhoff se verwysing na die *gemeenskap* as instrument vir geloofsonderrig en -vorming. In die tweede plek die feit dat die gemeenskap persone "in staat stel" of bemagtig, of dit vir hulle "moontlik maak" om 'n bepaalde doel te bereik en in die derde plek die feit dat dit gaan om die vorming van 'n bepaalde lewenstyl. Dit is dus duidelik dat ons hier ver verwyder is van 'n skoolse situasie waar dit gewoon gaan om die oordrag van geloofsinhoude op kognitiewe wyse.

Hierdie uitgangspunte het Westerhoff saamgevat in 'n model vir geloofsvorming wat hy self as 'n "sosialiseringsmodel" (1972:80 ev) beskryf.⁴ In die model fokus hy op drie kontekste vir die leerproses:

Eerstens is daar die rituele van 'n geloofsgemeenskap wat gesien moet word as die betekenisvolle viering van enersyds die verlede en die tradisies (die Christelike verhaal) en andersyds 'n hoopvolle toekoms. Volgens Westerhoff is die rituele en liturgiese vorme van die kerk die een funksie van die kerk wat deur die eeue heen selfs in die moeilikste omstandighede, bly voortbestaan het. Dit het en maak inderdaad steeds die hart van die Christelike geloofsbelewing uit. Dit is daarom net logies dat ons geloofsonderrig ook baie sterk daarby sal aansluit en daarop sal fokus. "The liturgy," sê Westerhoff, "needs to be seen again as providing a place for deliberate Christian education" (1972:85).

In dié verband onderskei Westerhoff tussen twee tipes rituele, naamlik "*rites of solidarity*" en "*rites of passage*". Eersgenoemde wil die identiteit van die gemeenskap, asook die gemeenskap se verstaan van sy sin, betekenis en roeping, versterk. Dit vind op 'n gereelde basis plaas. Die nagmaal sou hiervan 'n goeie voorbeeld wees. Laasgenoemde wil die oorgang van individue na nuwe lewensfasies vier. Hier dink ons byvoorbeeld aan die doop en die huwelik. Dit kan egter ook 'n pastorale funksie vervul soos byvoorbeeld ten tye van siekte en dood (86).⁵

⁴ Die model steun veral op sosiaal antropologiese bevindinge wat daarop dui dat gemeenskappe hoofsaaklik verantwoordelik is vir die kulturele vorming van 'n individu. Dit vind plaas deur onder andere die rituele, gemeenskapsgebruike, tradisies, mites en simbole van die gemeenskap en staan bekend as 'n proses van *enkulturasie* (1972:81).

⁵ Vir 'n meer volledige uiteensetting van die verskillende soorte rituele, sien Hoofstuk 4.5.

In die tweede plek is daar die bepaalde ervarings wat die individu in en van die geloofsgemeenskap het. Die geloofsopvoeder moet poog om sy leerlinge in 'n situasie te plaas waar hulle werklik *in* die gemeenskap die betekenis van geregtigheid en liefde kan ervaar, leer verstaan en daarvoor besin (88).

Derdens is daar bepaalde aksies waarby betrokke geraak kan word. Deur betrokke te raak by aksies wat byvoorbeeld sosiale probleme aanspreek, word daar meer geleer van liefde en geregtigheid as wat met baie preke en Bybelstudies vermag kan word.⁶

In *Generation to Generation* (1974), 'n boek wat in medewerking met die antropoloog Gwen Neville die lig gesien het, sluit Westerhoff nou by hierdie model aan en stel die term "*religious socialization*" aan die orde. Hy definieer dit soos volg:

"Religious socialization is a process consisting of lifelong formal and informal mechanisms, through which persons sustain and transmit their faith (world view, value system) and life-style. This is accomplished through participation in the life of a tradition bearing community with its rites, rituals, myths, symbols, expressions of beliefs, attitudes and values, organizational patterns, and activities." (41)

Die fundamentele verskil tussen "*religieuse opvoeding*" en "**religieuse sosialisasie**" lê vir Westerhoff in die feit dat eersgenoemde baie spesifiek, doelbewus en planmatig geskied. Die gevolg is gewoonlik 'n skoolse benadering. Laasgenoemde kan ook op hierdie wyse plaasvind, maar is veel ruimer omdat dit ruimte laat vir die informele en spontane "sosialiseringsproses" (1974:42).

⁶ Hierdie standpunt van Westerhoff is onder andere in die NG Gemeente Studentekerk in Stellenbosch bevestig deur die gesindheidsveranderinge wat daar onder studente plaasgevind het na kruiskulturele kontak tussen lede van die werkerspanne wat gedurende winter-vakansies in landelike gebiede gaan bou- en evangelisasiewerk doen. Sedert 1989 bestaan die spanne uit lede van verskillende kleurgroepe en alhoewel daar geen formele ondersoek in die verband gedoen is nie, het die talle spontane getuienisse getuig van 'n dramatiese gesindheidsverandering jeens lede onder mekaar. 'n Gesindheidsverandering jeens die gemeenskappe vir wie hulle van hulp bedien, het ook plaasgevind. Dieselfde geld vir uitreikaksies na gebiede soos Kruispad en Khayelitsha.

Westerhoff se kritiek op religieuse opvoeding wat 'n skoolse karakter aanneem, sluit onder andere die volgende in: Eerstens wil dit aanspraak maak op die oordrag van feitlike en objektiewe kennis, maar gaan dikwels gepaard met 'n "verborge agenda" waarvan die opvoeder self nie eers altyd bewus is nie. Tweedens vind die onderrigproses dikwels so ver van die leefwêreld van die leerling plaas, dat 'n *breuk tussen leer en lewe* die gevolg is (43).

Westerhoff is deeglik bewus van die slaggate en beperkinge wat aan hierdie proses van religieuse sosialisasie verbonde is⁷ en het daarom ook die term "*intentional religious socialization*" ingevoer (48). Hiermee wou hy die proses 'n meer sistematies, reflekterende en kritiese karakter gee.

In 1977 verskyn daar egter 'n hoofstuk in J.M. Lee (ed) se *The Religious Education We Need*, met die titel: "*The Liturgical Imperative of Religious Education*". In die hoofstuk laat val Westerhoff die aksent veral op die potensiaal wat daar vir religieuse opvoeding opgesluit lê in **liturgiese aktiwiteite**.

In *Liturgy and Learning* (1978) werk Westerhoff saam met Gwen Neville hierdie standpunt in meer detail uit. Volgens hom was religieuse leerprosesse en liturgie van die begin van die Christelike era baie nou aan mekaar verbonde, maar het dit intussen van mekaar vervreem geraak. Liturgie en kategetiese het as twee verskillende terreine ontwikkel wat min met mekaar te make het (93).

Die hart van die Christelike geloof moet egter gesien word as die verhaal van God se magtige daad in die geskiedenis (97). Beide liturgie en kategetiese word deur Westerhoff as pastorale aktiwiteite gesien waardeur hierdie Goddelike openbaring aan mense bekend gestel word (91). Liturgie is gerig op die bekendmaking en integrering van die verhaal in

⁷ D.E. Miller het veral drie punte van kritiek op Westerhoff se sosialiseringsmodel of proses van enkulturasie. Eertens vra die *inhoud* van die Christelike verhaal en belydenis na formele onderrig. Dit sou dus nooit regtig genegeer kan word nie. Tweedens kan die sosialiseringsproses self vasgevang word in die vooroordele van *plaaslike tradisies* en derdens sou 'n proses van Christelike enkulturasie net moontlik wees in 'n gemeenskap wat werklik as "counterculture" binne 'n gesekulariseerde maatskappy funksioneer. Die vraag is of daar werklik só 'n gemeenskap bestaan (1983:244).

die lewens van mense terwyl kategeese wil seker maak dat dit verstaan en reg toegepas word (99).

In die hele proses speel ons rituele 'n rol wat volgens Westerhoff totaal onderskat word. Hy sê dan ook: "The rites and rituals of a Christian faith community are central to the church's life" (95). Dit is waarom dit so moeilik is om veranderinge aan rituele praktyk aan te bring. Die vaste strukture van rituele gee aan die geloofsgemeenskap orde en identiteit.⁸ Dit gee ook aan die lede sekuriteit. Daarom word daar nie toegelaat dat daar te maklik daaraan gepeuter word nie. Hy stel dit verder:

"Our rituals telescope our understanding and ways, unite us in community, give meaning and purpose to our lives and provide us with purposes, guides, and goals for living" (95).

'n Verandering in insig ten opsigte van God en die werklikheid lei volgens Westerhoff gewoonlik tot 'n verandering in ons rituele, maar ewe belangrik, kan 'n verandering in ons rituele lei tot 'n verandering in insig en begrip van God en die werklikheid. Westerhoff voer aan dat van die mees revolusionêre veranderinge wat daar in die Christelike geskiedenis plaasgevind het, die gevolg was van liturgiese verandering (95).

Rituele kan egter ook 'n gevaarlike rol speel. As kerk word ons geroep om 'n *gemeenskap van positiewe verandering in die wêreld te wees*. In hierdie opsig behoort ons rituele ons te help om die werklikheid waarbinne ons leef *krities te benader* en nuwe visies te formuleer oor hoe God bedoel het dat die wêreld daar moet uitsien. Dit gebeur egter te dikwels dat ons rituele aan mense 'n meganisme verskaf om aan die wêreld te ontvlug en dus in der waarheid die status quo te handhaaf (99).

Ten spyte van genoemde gevaar, bly rituele vir Westerhoff van kardinale belang vir die gelowige. Volgens hom bly die grootste probleem vir gelowiges om binne 'n pluralistiese, sekulêre, tegnologiese en verstedelike wêreld, hulle *identiteit* as volgelingen van Jesus Christus te behou. In antwoord op hierdie probleem stel hy die volgende:

⁸ 'n Mens wonder of dit die rede is waarom sommige gemeentes so lank geneem het om veranderinge ten opsigte van ampsdrag te aanvaar.

"Only an identity-conscious, tradition-bearing community, rich in meaningful ritual, can help us to know and remember who we are... Vital community rituals alone can prevent us from spiritual dislocation and lostness." (103).⁹

As dit spesifiek gaan oor die **vorming van geloof** en die rol wat rituele in die verband speel het Westerhoff ook duidelike standpunte:

Daar is reeds verwys na *linker- en regterbrein funksionering*. Westerhoff (1978:133-134) sluit nou hierby aan deur te verwys na twee paradoksale **modi van bewussyn**. Die *aktiewe modus* is die intellektuele modus en sluit ons konseptuele, analitiese en organisatoriese vermoëns in. Dit is ook verantwoordelik vir ons spraak, logika, rede, beplanning, besluitneming en handeling. Die *reseptiewe modus* is die intuïtiewe modus en het te doen met die simboliese, mitiese, kreatiewe en emotiewe dimensies van die werklikheid. Dit is die wêreld van visies en drome, van estetiese, eksperimentele, holistiese en relasionele aktiwiteit. Die twee modi staan duidelik teenoor mekaar, maar is volgens Westerhoff albei noodsaaklik vir die ontwikkeling van 'n gesonde spiritualiteit.

In die tweede plek is dit nodig om Westerhoff se verstaan van geloof en die **ontwikkeling van geloof** goed te begryp. Westerhoff (1978:162) definieer in 'n algemene sin geloof soos volg:

" Faith,... represents the centred behaviors of persons, embodying their minds (beliefs), hearts (affections), and wills (actions) expressed through their lives in accordance with their growth and development. Faith as such is a verb".

Geloof het volgens Westerhoff geen "ouderdomsbeperving" nie, maar manifesteer op verskillende wyses of "style" in verskillende ouderdomsfases.¹⁰ Kortliks kan dit soos volg saamgevat word:

⁹ In aansluiting hierby maak Westerhoff (1978:110) ook interessante opmerkings oor spiritualiteit en die begeleiding van die moderne mens op hierdie weg as hy sê: "Let me, therefore, suggest that catechesis for prayer requires first that we help persons to regain their God-given ability to wonder and create; to dream, fantasize, imagine, and envision; to sing, paint, dance, and act;... their God-given talent to express themselves emotionally, and nonverbally".

* "*Experienced Faith*" (vroë kinderjare): Waarneming, modellering, handeling en verkenning is hier dominant.

* "*Affiliative Faith*" (kinderjare): 'n Gemeenskapsbewussyn ontwikkel. Die affektiewe en 'n behoefte na ervaring is sterk. Die behoefte na 'n vaste oortuiging en die totstandkoming van 'n vaste stel waardes en gesindhede ontstaan. Dramatiese "bekerings" sal in hierdie fase kan plaasvind.

* "*Searching Faith*" (adolessensie): Ideologieë begin na vore tree. Die intellek domineer die soeke na waarheid. 'n Kritiese houding ten opsigte van die tradisie waarin die persoon opgegroeï het, ontstaan. 'n Eksperimentering met alternatiewe vind plaas.

* "*Mature Faith*" (volwassenheid): 'n Persoonlike geloof met 'n sterk identiteit en 'n openheid vir ander, ontwikkel. Geloof word daadwerklik as 'n getuïenis uitgeleef. Daar vind 'n integrasie van geloof en optrede plaas (163).

Dit is belangrik om te verstaan dat elke styl sy eie karakter dra, maar voortbou op van die vorige style. Dit is ook nie absoluut gebonde aan die ouderdomsgroepe soos in bostaande uiteensetting aangedui nie. Ten slotte moet besef word dat geloofsgroei 'n stadige en geleidelike proses is, wat interafhanklik is van die omgewing en die gemeenskap waarin die individu hom of haar bevind. Voeg hierby die feit dat dit 'n gawe van God is en 'n mens besef dadelik dat dit nie iets is wat maklik deur individue gemanipuleer kan word nie (165).

Op hierdie pelgrimstog word die individu telkens met twee aspekte daarvan gekonfronteer, naamlik sy identiteit as gelowige en die oorgang van een styl of fase na 'n ander. Vir Westerhoff is **oorgangsrituele**¹¹ iets wat hier tot groot voordeel van die gelowige aangewend kan word. Gegewe die waardering wat hy vir die rol van rituele het en die feit dat hierdie soort rituele so universeel aangewend word om die oorgang na nuwe lewensfases te begelei, is sy standpunt te verstane. Hy maak dan ook bepaalde voorstelle wat as inleiding tot elke nuwe geloofstyl sou kon dien.

¹¹ Vir 'n uiteensetting van die struktuur en funksionering van oorgangsrituele, sien hoofstuk 4.7.

So stel hy die *doop* as oorgangsritueel vir klein kinders, die *nagmaal* as oorgangsritueel vir groter kinders, 'n belofte of *verbond vir dissipelskap* vir adolessente en *belydenisaflegging* vir volwasse gelowiges.¹² Westerhoff erken self dat daar steeds talle probleme sal opduik by die implementering hiervan, maar sien dit as 'n eerste poging om liturgie en kategeese sinvol te integreer.

Samevattend kan gesê word dat dit duidelik word dat Westerhoff kies vir 'n benadering ten opsigte van geloofsvorming wat op dramatiese wyse wil breek met die tradisionele patroon van kategeese of geloofsonderrig. 'n Formele manier van aanbieding, waar die aksent hoofsaaklik op die kognitiewe val, word duidelik vervang deur 'n aanpak wat op holistiese wyse die hele gemeenskap, asook veel meer as net die kognitiewe kant van die leerling, wil betrek. Die plek waar al hierdie momente kulmineer, is vir Westerhoff die **liturgie**, gesien as 'n samestelling van simbole en veral rituele.

Westerhoff se gedagtes oor die rol van rituele in geloofsopvoeding word verder gekonkretiseer met sy voorstel vir bepaalde oorgangsrituele as begeleiding vir die verskillende fases van geloof of geloofstyle wat hy identifiseer.

6.3.2 'n Keuse vir skoonheid en simboliek - Pierre Babin

Terwyl Westerhoff pleit vir 'n herwaardering van liturgie en ritueel as instrumente vir geloofsvorming, vra Babin vir 'n herwaardering van die estetiese (byvoorbeeld musiek en ander kunsvorme) en 'n herwaardering van simboliek.

Waar Westerhoff se belangstelling in die ritueel veral gestimuleer is deur navorsing wat op kultureel- antropologiese gebied gedoen is, het Babin se standpunte 'n heel ander oorsprong gehad.

Babin se belangstellingsveld is die kommunikasiekunde.¹³ Studies in hierdie rigting, maar veral ook persoonlike kontak met *Marshall McLuhan*¹⁴ het hom 'n nuwe stel

¹² Die plek en ruimte ontbreek hier om Westerhoff se volledige uiteensetting en verduideliking van hierdie rituele te gee. Sien egter Westerhoff, 1978:176 ev.

uitgangspunte oor moderne kommunikasie en in die besonder die kommunikasie van die Evangelie, laat formuleer.

Van sy belangrikste **uitgangspunte** kan soos volg saamgevat word:

* Babin (1991:4) het geleidelik tot die gevolgtrekking gekom dat die gesproke en/of die geskrewe woord nie in staat is om betekenis aan alles te gee nie.

* Drie aspekte van die moderne samelewing moet met die beplanning van geloofsopvoeding in gedagte gehou word en kan nie sonder meer geïgnoreer word nie, naamlik die herlewing van die verbeelding, die belang van affektiewe verhoudings en waardes en die relativering van nasionale en veral *kulturele*¹⁵ grense (4).

* Wat die kommunikasie van geloofsinhoude betref, sê Babin dat ons daarop bedag moet wees dat die *medium* van kommunikasie 'n beduidende rol kan speel ten opsigte van die waarde en inhoud wat die ontvanger aan die boodskap heg. Hy gaan selfs verder deur te beweer dat dit nie die feitelike inhoud wat gekommunikeer word is wat geloof na vore bring nie, maar die "effek" wat die "medium" - gesien as 'n kombinasie van informasie *en* wyse van oordrag - op die individu het. Die werklike inhoud van dit wat gekommunikeer word, is nie noodwendig die feitelike inhoud wat die kommunikeerder wou kommunikeer nie, maar die inhoud wat die hoorder daaraan gee. Hierin speel die medium 'n deurslaggewende rol (7).

¹³ Ten tye van die publikasie van sy boek, *The New Era in Religious Communication* (1991) was hy direkteur van die *Centre for Research and Communication* in Lyon, Frankryk.

¹⁴ Volgens Babin het McLuhan hom laat verstaan dat dit nie net die idees, filosofieë en religieë van die wêreld is wat mense se denke en waardes verander nie, maar veral hulle kontak met die tegnologiese ontwikkelinge waarmee hulle in kontak kom. McLuhan se bekende uitdrukking, "The medium is the message", het 'n groot rol in die verandering van sy denke gespeel. Vir 'n bondige, maar sinvolle uiteensetting van McLuhan se werk, sien ook J.R.W. Stott 1986: 65-69.

¹⁵ Babin sien hierdie ontwikkeling nie noodwendig as negatief nie. Self beleef hy 'n ongemaklikheid met die Amerikaanse kultuur en gepaardgaande spiritualiteit, maar voeg daarby dat 'n ruimer kyk na die wêreld hom die verskillende rykdomme wat daar in Frankryk, Amerika en Afrika opgesluit lê, laat ontdek het (1991:16).

* Binne Christelike konteks kan die inkarnasie van Christus as mens, as voorbeeld dien. Die ware inhoud van die Evangelie strek veel verder as die inhoud van 'n bepaalde dogma oor die Christelike geloof. Die vleesgeworde liggaam van Christus is die ware medium en (inhoudelike) boodskap (8). Dit is met ander woorde nie net die verbale leringe van Christus wat die werklike inhoud van die evangelie uitmaak nie, maar ook sy *lewe*.

* Babin dui op gedetailleerde wyse aan hoedat geloof vanaf die tyd van Christus in drie verskillende tydperke gekommunikeer moes word. In 'n eerste era was die mondelinge kultuur dominant (19-24). In 'n tweede era, wat begin het met die uitvinding van die Gutenberg-drukpers in die vyftiende eeu, het die gedrukte media gedomineer (24-29). Die derde en moderne era is dié van die elektroniese media (29-33). Dit is veral die eerste en die tweede tydperke wat geloofsopvoeding op dramatiese wyse beïnvloed het en 'n eie karakter daaraan gegee het. Babin wil 'n saak daarvoor uitmaak dat albei tradisies bepaalde winspunte het, maar dat daar sedert die vyftiende eeu op eensydige wyse vir die gedrukte media gekies is. Babin probeer dan 'n saak daarvoor uitmaak dat baie van die beginsels of uitgangspunte wat deel was van die onderrig in die mondelinge kultuur, teruggevind word in die elektroniese media. Soos wat die kerk met entoesiasme gekies het vir die gedrukte media en dit as 'n gawe van God gesien het, moet dieselfde vandag met die elektroniese media gebeur.

Die Gutenberg era het definitiewe winspunte gehad en gelowiges uit die mistieke waas van die middeleeue laat ontkom. Dit het egter ook negatiewe effekte gehad. Babin (1991:29) stel dit soos volg:

"Slowly but surely, rational analysis, the practice of making logical distinctions and connections, and the cult of obedience to formulas and canon law became more important than feeling oneself at one with the church or taking an active part in the liturgy."

Die gedrukte media wat die deur so wyd geopen het vir onderrig in leer en dogma, was dus ook die oorsaak van 'n rasionele en kliniese geloof met min affektiewe bindings. Die elektroniese era het egter die deur geopen vir 'n herontdekking van kategetiese deur middel van die oudiovisuele.

Babin pleit dus vir wat hy noem, "*stereo kategetiese*" (182-185). Dit behels 'n kombinasie van uitgangspunte wat tradisionele kategetiese onderrig en "simboliese taal"¹⁶ kombineer.

In aansluiting hierby stel Babin twee moontlikhede voor vir geloofsopvoeding in 'n oudiovisuele era. Hy noem dit: "Die weg van skoonheid en die weg van simboliek" (110). Vir die doel van hierdie studie word veral op laasgenoemde gekonsentreer.

Babin voer aan dat beide die uitdrukking van die Evangelie en die openbaarmaking van God **deur simboliese taal moet geskied**. Dit sê hy, is gewoon in navolging van Jesus Christus (1991:146).

Simboliese taal is veel meer as 'n spesifieke taalvorm. Dit inkorporeer musiek, klank, deelname, ervarings, die omgewing en objekte en maak 'n appél op die emosies, intuïsie, verbeelding en vermoë om analogies te dink (150). Babin stel dit verder soos volg:

"Symbolic language then, is a language of temptation before it is a language of explanation. It leads not only the spirit, but also the heart; it moves the body. It is a language full of resonances and rhythms, stories and images, and suggestions and connections, which introduces us to a different kind of mental and emotional behavior" (149-150).

Teenoor simboliese taal, staan konseptuele taal. Dit is hierdie taal wat grotendeels gebruik is in die era van die gedrukte media en veral tiperend was van skolastieke werke. Aspekte wat eie is aan konseptuele taal, is onder meer lees, skryf, abstraksies, presiesheid, duidelikheid, analise, konsepte, verduidelikings en logika (151). Babin sê hiervan die volgende:

"Conceptual language is that form of language that provides an abstract, limited, and fixed mental representation of reality (151).

Soos reeds aangedui, voel Babin dat die era van die gedrukte media veroorsaak het dat konseptuele taal simboliese taal in die skadu gestel en selfs verdring het. Die era van oudiovisuele "taal" kan die deur na die simboliese egter weer oopmaak.

¹⁶ Sien hieropvolgende paragrawe vir Babin se verduideliking van simboliese taal.

Babin se uiteensetting van hoe 'n proses van geloofsvorming, begelei deur religieuse ervarings en *simboliese* taal, behoort te lyk, is kompleks (155-167). Dit bevraagteken egter pogings wat geloof alleen deur middel van fyn geformuleerde, maar abstrakte religieuse konsepte probeer vorm. Babin glo dat die *argetipes*¹⁷ wat in mense bestaan, met behulp van die regte simboliese taal sodanig aangespreek kan word, dat dit inderdaad 'n belangrike impuls en dryfveer vir geloofsvorming word (147). Hy beskryf "*the symbolic way*" soos volg:

"There have been narrow definitions of the symbol, but the symbolic way is fundamentally a complex and ambiguous whole of sounds, images, words and gestures, relationships, rythms, scents, and many other factors that bring about physical conditioning and a psychic emotion, both of which help the deepest demands made by the person and his or her archetypes to be awakened" (155).

Dit beteken nie dat Babin met 'n antropologiese benadering werk wat alleen maar by die individu en sy ervaringswêreld begin nie.¹⁸ Hy stel dit duidelik dat nie alle simboliese ervarings noodwendig mense na God lei nie (161). Hy maak dus spesifieke voorstelle vir ervarings wat *religieuse* argetipes sal stimuleer.¹⁹

Samevattend wil dit voorkom asof van Babin se belangrikste winspunte lê in sy analise van verskillende kommunikasiestyle in verskillende eras. Hiermee probeer hy aantoon hoe die Gutenberg-era ons manier van dink en kommunikeer, asook religieuse opvoeding, daadwerklik beïnvloed het.

¹⁷ Babin gaan hier van die standpunte uit, soos geformuleer deur Carl Jung. Volgens Jung bestaan daar sekere impulse of beelde in die mens wat hom of haar in 'n bepaalde rigting laat beweeg. Dit staan bekend as "argetipes". Volgens Jung bestaan daar ook 'n besliste verband tussen argetipes en religieuse dogmas. Die argetipes kan sekere versugtinge of selfs "fragmente van voorkennis" wees wat voortstu na die formulering van bepaalde religieuse dogmas (Babin 1991:147).

¹⁸ 'n Voorbeeld hiervan is die sogenaamde ervaringskatetegese wat sterk in die Rooms-Katolieke kerk begin funksioneer het (Dingemans 1986:193-194).

¹⁹ Van Babin (1991:161-162) se voorstelle sluit onder meer ervarings in die natuur, ervarings van afsondering in 'n "woestynsituasie", diens aan armes, gemeenskapslewe in kampe of gedeelde wooneenhede en ervarings wat kreatiwiteit en verantwoordelikheid stimuleer, in.

Babin pleit dat, soos wat die kerk die winste van die Gutenberg era aangegryp het, hy ook nou dieselfde met die oudiovisuele era sal doen, ten einde 'n "*stereo kategeese*" daar te stel wat nie net die winste van konseptuele taal en onderrig benut nie, maar ook dié van simboliek. Volgens Babin leen die kommunikasiestyl van die nuwe tegnologiese en oudiovisuele era hom uitstekend daartoe.

6.3.3 'n Keuse vir die nie-verbale

Beide Tracy (Sien Conradie 1992:495 ev) en Fowler (1987:6 ev) pleit vir die gebruik van die **nie-verbale** in 'n proses van geloofsvorming.

Conradie verduidelik **David Tracy** se standpunt oor manifestasie en proklamasie as twee klassieke vorms van religieuse uitdrukking in 'n artikel getiteld: *Woord en heil: enkele perspektiewe op die belang van die nie-verbale in die media salutis* (1992:495 ev). Conradie wil op grond daarvan 'n saak uitmaak dat 'n ruimer gebruik van die nie-verbale nie noodwendig die sentrale posisie van die (W)woord binne gereformeerde tradisie in gedrang hoef te bring nie (504), maar wel die verskraling van die heil kan voorkom (505).

Tracy sien *proklamasie* eenvoudig as die verbale uitdrukking en verduideliking van verskillende geloofsinhoude. In sy verduideliking van die begrip *manifestasie* sluit Tracy nou aan by Mercia Eliade, 'n kenner van Oosterse godsdienste wat veral geïnteresseerd is in die vorm van religieuse uitdrukking wat in teofanieë, rituele en mites na vore kom. Manifestasie word dan gesien as dié vorm van religieuse uitdrukking waardeur die metafisiese in alledaagse voorwerpe en verskynsels tot uitdrukking kom. Dié kommunikasiestruktuur vra nie krities-reflekerende distansie nie, maar *partisipasie*. Manifestasie dra wesenlik 'n nie-verbale karakter (Sien Conradie 1992:496).

Tracy vra ook die vraag of 'n eensydige beklemtoning van proklamasie as religieuse uitdrukkingsvorm nie aanleiding gegee het tot 'n teenreaksie in die vorm van die kontemporêre Westerse belangstelling in die magiese, die onderbewuste, die ekstatische (in seksualiteit en musiek), astrologie en Oosterse godsdienste nie (498).

Dit is egter belangrik om te verstaan dat Tracy nie manifestasie of proklamasie as enigste legitieme vorm van religieuse uitdrukking voorstaan nie. Hy pleit vir wedersydse bevrugting tussen die verskillende vorms van religieuse uitdrukking. Manifestasie sonder proklamasie word misties of magies, terwyl proklamasie sonder manifestasie koud, abstrak en intellektualisties, maar ook rigoristies, moralisties en selfs fanaties kan word (500).

Ook James Fowler het groot vertroue in die gebruik van die nie-verbale en in die besonder simbole, as dit kom by geloofsonderrig²⁰ (1987:6-8). In 'n verslag oor 'n ondersoek na nuwe rigtings vir geloofsonderrig binne Protestantse kerke, word veral klem gelê op die moontlikhede wat daar in die sakramente, aanbidding en lofprijsing lê om hierdie doel te bewerkstellig.

Volgens Fowler bestaan baie van ons kennis²¹ uit "*beelde*" wat in ons gedagte-wêreld leef. Hierdie beelde hoef nie noodwendig altyd visueel te wees nie, maar kan wissel van vae gevoelens tot helder geformuleerde gedagtes. Fowler (1987:7) beskryf die funksionering van hierdie beelde soos volg:

"Images hold together our conscious and un-conscious knowing. They hold in fused forms both what we know and how we feel about what we know. The non-verbal dimensions of liturgy and sacraments address the wombs of images within us. They evoke and direct our convictions. They guide and confirm the resting of our hearts."

Namate ons ouer word, word ons al hoe meer bewus van hierdie beelde wat in ons leef en ons oortuigings helderder en duideliker bepaal. Volgens Fowler is *simbole* een van dié instrumente wat daaraan vorm gee (8). Fowler voer dus aan dat ons die nie-verbale meer moet gebruik en vertrou (6).

²⁰ Fowler (1987:7) wys daarop dat navorsing getoon het dat sommige pasiënte na 'n beroerte-aanval wel nog in staat is om sekere liedere te kan sing en selfs die woorde helder te onthou. Volgens hom dui dit daarop dat musiek en simboliese handeling in 'n ander deel van die brein geregistreer word, as byvoorbeeld die woorde van diskursiewe en konseptuele aktiwiteite.

²¹ Volgens Fowler (1987:7) is dit veral daardie kennis wat ons oortuigings, waardes en optredes bepaal.

6.3.4 Die rol van "gebeurtenisse" en ervarings in geloofsvorming

Die belangrikheid van hierdie tema is in 'n sekere sin alreeds deur beide Babin en Westerhoff aangedui. Enkele verdere standpunte in dié verband verdien egter ook vermelding.

Beide C. Ellis Nelson (1971:87 ev) en C.R. Foster (1994:37 ev) onderstreep die belangrikheid wat die beleving van bepaalde *gebeure* ("events") in 'n proses van geloofsvorming speel.

Gebeure is volgens Ellis Nelson²² die konteks waarbinne die leerproses plaasvind. Die Bybel gee ons in die eerste plek 'n weergawe van God se *handelinge* met die wêreld soos wat dit tot uitdrukking gekom het in bepaalde gebeure. Min feite oor Jesus is bekend. Sy lengte, gewig, asook die kleur van sy oë sou ons nie noodwendig gehelp het om Hom beter te verstaan nie. Wie en wat Hy was, het vir ons veral duidelik geword deur sy handelinge en die gebeure wat sy lewe omring (87,89).

'n Leerproses wat deur gebeure plaasvind, is nooit neutraal nie. Die betrokkenes word met werklikhede gekonfronteer wat gewoonlik een of ander emosionele reaksie tot gevolg het en vra dat 'n bepaalde posisie of standpunt ingeneem word (90).

Ook Foster (1994:37 ev) pleit vir nuwe aandag ten opsigte van en waardering vir die "gebeure" wat deel uitmaak van die kerklike lewe. Die feit dat die kerk nie meer op die ondersteuning van die breëre samelewing kan staatmaak om sy geestelike opvoedingstaak te voltooi nie,²³ het ook implikasies vir die rol wat die kerk speel. Meer

²² 'n Mens sien reeds iets van die aksent wat Ellis Nelson (1971:88) op 'n deurleefde proses van geloofsvorming lê in die onderskeiding wat hy tussen "*teaching*" en "*learning*" maak:

"Teaching is a deliberate, organized effort to transmit information, skills, attitudes, or belief... but learning is what a person actually appropriates from the reality to which he responds".

²³ Ook Osmer (1993:131) wys op hierdie situasie en beskryf die kerk as 'n "*kognitiewe minderheid*" wat nie langer op ander instansies soos skole, universiteite en selfs huisgesinne kan staatmaak om gelowiges verder toe te rus nie. Dit gebeur selfs dat van hierdie instansies waardes en opvattinge projekteer wat lynreg teenoor die kerk staan.

as ooit tevore is dit belangrik dat die kerk sal konsentreer op metodes wat haar eie identiteit sal beklemtoon. 'n Gemarginaliseerde geloofsgemeenskap moet toegerus word om met groot getrouheid in 'n vyandige wêreld te lewe (41). In dié verband wys Foster op die gebruik van veral vier soorte gebeure wat hiervoor benut kan word.

* *Paradigmatiese gebeure* is gebeure wat deur middel van herhaaldelike vertellings of eenvoudige rituele, gebeure uit die heilsgeskiedenis of selfs die lewe van die gemeente in herinnering roep. Die effek daarvan is dat dit 'n normatiewe invloed op die gedragspatrone van die gemeente kan hê. Hier dink Foster byvoorbeeld aan verhale soos dié van Miriam, Ester, Dorkas en Hagar (44). Verhale uit die geloofsgemeenskap self kan egter ook op verskillende wyses in herinnering geroep word en dieselfde positiewe invloed hê.

* *Seisoenale gebeure* (45) is gebeurtenisse soos die herdenking van Kersfees, die lydensgebeure en Pinkster. Foster ag hierdie gebeure van wesenlike belang en sê daarvoor die volgende: "These events provide the clearest and most consistent structure for the education of a congregation" (45).

* *Ongereelde gebeure* is gebeure soos troues, begrafnisse, doopseremonies, kerkbouprogramme, feesvierings en groot projekte. Die impak wat hierdie gebeure op die gelowiges het, lê vir Foster onder andere opgesluit in die hoë emosionele betrokkenheid wat dit van deelnemers vra. Die toerustingsgeleenthede wat rondom hierdie gebeure bestaan, is legio (45-46).

* *Onverwagse gebeure* (46) is onbeplande gebeure wat hartseer of vreugde in die lewe van 'n gemeente kan bring. Dit kom in baie vorme. Die sluiting van 'n myn in 'n myngemeenskap wat talle gemeentelêde werkloos laat, 'n brand in 'n kerkgebou of 'n ongelukkige einde aan 'n leraar se loopbaan, is maar enkele voorbeelde. Gelukkig sou gemeentes ook talle mooi stories kon vertel. Ook hierdie gebeure word geleenthede waar rondom toerusting en groei kan plaasvind.

Foster stel egter drie voorwaardes indien hierdie gebeure suksesvol aangewend wil word. In die eerste plek vra dit goeie *voorbereiding en beplanning*, ten einde die gemeente die gebeure sinvol en op 'n betrokke wyse te laat beleef en herleef (47). Hier dink ons veral

aan die skepping van sinvolle rituele binne die lewe van die geloofsgemeenskap. Tweedens is dit belangrik dat mense die gebeure as *betrokkes* sal beleef. Gebeure beïnvloed en verander ons lewe slegs indien ons dit as *betrokkes* beleef. Dersens vra dit voortdurende *kritiese nadenke* oor die impak en invloed wat bepaalde gebeure wel op gemeentelede het (48). Daar is dalk vir te lank met 'n naïewe vanselfsprekendheid met talle van ons bestaande rituele omgegaan.

Stuart D. McLean het 'n alternatiewe jeugbediening ontwikkel wat hy ROPYM noem. Dit staan vir "*Rites of Passage Youth Ministry*" (1989:97). Die teoretiese onderbou van McLean se program word volgens hom verskaf deur 'n kombinasie van werk wat gedoen is deur James Fowler²⁴ en Victor Turner²⁵ (99). Geloof is vir McLean 'n pelgrimstog (105). Hy glo verder dat jongmense op hierdie ontwikkelingspad aan geselekteerde situasies blootgestel behoort te word. Hierdie ervarings sal dan as stimulus vir verdere gesprekke dien wat daarop gemik is om die kind in staat te stel om as gelowige 'n geïntegreerde verhouding met sy omgewing te kan hê.

Daar word gepoog om die jongmense veral aan vier situasies bloot te stel. Die eerste is die beroepswêreld en is gemik op die verstaan van wat 'n persoonlike *roeping* beteken. Daar word as 't ware beroepsvoorligting²⁶ gegee. Dit word dan as gelowiges bespreek, met die moontlike geleenthede en implikasies vir die individu. Die tweede is blootstelling aan die *natuur*. Die derde is blootstelling aan mense van *ander kulture* en die vierde die blootstelling aan mense in *gemarginaliseerde situasies*.²⁷

McLean kies dus sonder dat hy dit so noem, vir die gebruik van "*symbolic language*."²⁸ Deur die jongmense geselekteerde ervarings te laat beleef, word daar alreeds bepaalde waardes ten opsigte van 'n geïntegreerde geloofslewe gekommunikeer sonder dat dit verbaal plaasvind.

²⁴ Sien veral sy *Stages of Faith Development* (1981).

²⁵ Hier maak McLean (1989:99) melding van Turner se werk oor oorgangsrituele.

²⁶ Hospitale sal byvoorbeeld besoek word en gesprekke met verskillende beroepslui gereël word.

²⁷ Hier dink ons aan armes, siekes, persone in inrigtings ens.

²⁸ Hier verstaan ons dit soos Babin dit sou definieer.

Mary Ann Fowlkes (1989:338-347) het met haar navorsing onder kleuters aangedui dat daar 'n belangrike verband bestaan tussen die speletjies wat kleuters speel (en in sy eenvoudigste vorm niks anders as 'n ritueel is nie) en hulle latere vermoë om werklik deel te word van 'n geloofsgemeenskap. Hierdie speletjies vorm op analoë wyse die boustene vir latere deelname aan liturgiese rituele.

Op grond van haar navorsing het sy die volgende voorlopige beginsels geformuleer:

* Liggaamlike kontak op 'n vroeë leeftyd bevorder latere liggaamlike betrokkenheid by liturgiese aanbidding.

* Die *spelpatrone* van die speletjies wat kinders speel, kan op analogiese wyse teruggevind word in die herhalende en gestruktureerde vorme van aanbidding.

* Kinders wat gewoon is aan sulke speletjies, vind dit makliker om by liturgiese handeling te betrokke te raak.

* Hierdie aanvanklike sosiale verhoudinge wat deur die spel aangeleer word, vorm 'n gesonde basis vir latere verhoudinge binne die gemeenskap.

* 'n Mens hoef nie bang te wees om aanbidding by kinders as spel te sien nie (1989:347).

Fowlkes kies dus vir die gebruik van alternatiewe onderrigmetodes reeds op 'n baie vroeë ouderdom. Hierdie metodes sou inderdaad as eenvoudige of alternatiewe vorme van rituele handeling beskryf kon word. Haar navorsing bevestig die effektiwiteit daarvan.²⁹

Samevattend blyk dit dus dat daar heelwat aksent gelê word op die rol wat bepaalde *gebeure* en die gepaardgaande *ervaring* van die betrokkenes in 'n proses van

²⁹ Ook Browning & Reed (1985:96) beklemtoon in aansluiting by Erikson die belangrikheid van rituele wat die klem op spel laat val vir die ouderdomsgroep 3-5.

geloofsvorming kan speel. Die winspunt van hierdie insigte lê vir die doel van hierdie studie vir ons daarin opgesluit dat dit nuwe impetus verleen aan pogings om die gemeente tot bepaalde ervarings deur middel van rituele te lei. Identiteit-skeppende gebeure binne die lewe van 'n geloofsgemeenskap kan en moet deur rituele in herinnering geroep word en so aan die gemeente die geleentheid gee om dit weer as 'n gebeure in die hede te beleef.

6.3.5 'n Keuse vir 'n sakramentele benadering ten opsigte van geloofsvorming

Daar is in hoofstuk 5 reeds verwys na die "stil revolusie" wat die afgelope aantal jare in breë kerklike kringe ten opsigte van sakramentele verstaan plaasgevind het (Browning & Reed 1985:4-23). In aansluiting hierby, maak Browning & Reed (1985:119 ev) 'n besliste keuse vir die integrering van geloofsvorming³⁰, liturgie en sakramente.

Ook hulle onderstreep die belangrikheid van die werk wat deur Erikson en Fowler gedoen is ten opsigte van die verskillende ontwikkelingsfases waardeur die individu gaan (1985:83-115). Op grond daarvan ontwerp hulle dan 'n model vir geloofsvorming wat enersyds wil rekening hou met hierdie ontwikkelingsfases, maar andersyds liturgie en veral die sakramente daarby wil integreer.

Die vraag oor hoeveel sakramente in die proses gebruik moet word en of die bestaande sakramente genoegsaam is, word egter hiermee na vore geroep. Browning & Reed (294) vind geen Skriftuurlike of logiese rede waarom daar slegs 'n spesifieke aantal sakramente³¹ kan of mag wees nie. Hulle sien 'n *voetwassingseremonie* byvoorbeeld as 'n sinvolle uitbreiding van bestaande sakramentele praktyk (295). Browning (1989:58) identifiseer die volgende rituele as moontlike "sakramentele" handeling wat elkeen 'n

³⁰ Browning & Reed gebruik die term "religious education" (1985:119).

³¹ Hulle definisie van wat 'n bepaalde liturgiese handeling as 'n sakrament laat kwalifiseer, is hier van belang:

- "1. A sacrament is a gift of Christ. It is personal and relational. It is the *mysterion* of the kingdom of God given to us.
2. A sacrament is *us*, the receivers of God's gift. It is family, uniquely social.
3. A sacrament is transcendent. Because God's gift in Christ is in the world for the world, every presentation of the *mysterion* is the recognition or appearance of a blessing which we in the family of Christ do not possess or control but cherish and witness to as 'servants... and stewards' (1Cor.4:1)" (1985:294).

spesifieke plek en funksie binne 'n proses van geloofsvorming kan inneem³²:

- * Kinderdoop - vroeë kinderjare.
- * Die nagmaal as oop maaltyd, ook vir kinders en nie-lidmate - kinderjare.
- * Belydenisaflegging - jeugjare.
- * Bevestiging as leke-werkers - jong volwassenes.
- * Huwelik - jong volwassenes.
- * Grootdoop - volwassenes.
- * Voetwassing ('n sakrament gerig op diens) - volwassenes.
- * Versoening (sakramente wat skuld en vergifnis hanteer)³³ - volwassenes.
- * Sakramente wat siekte, genesing³⁴ en dood begelei - volwassenes.

Browning beskryf ook die nuwere denke wat daar ten opsigte van sakramentele beskouings plaasgevind het as 'n "*Kopernikaanse revolusie*" wat nuwe moontlikhede vir die praktyk van geloofsvorming inhou. Hy erken dat daar nog heelwat navorsing in dié verband gedoen behoort te word ten einde te bepaal wat die mees sinvolle programme vir die plaaslike gemeentes sal wees. Dat 'n ruimere sakramentsbeskouing egter veel moontlikhede vir die hele proses van geloofsvorming inhou, staan vir Browning vas (79). Na ons mening hoef daar nie noodwendig nuwe "sakramente" geskep te word nie.

³² Die lewensfase waarbinne hierdie sakrament volgens Browning veral tot sy reg sal kom, word ook aangedui.

³³ Browning (1989:58,77) dink hier aan liturgieë vir groepe en individue.

³⁴ Browning (1989:78) verwys na omvangryke navorsing wat daarop dui dat geestelike, fisiese en emosionele faktore 'n rol by siektetoestande en die genesing daarvan speel. Hy pleit dus ook hier vir 'n holistiese benadering en stel dit soos volg: "A sacramental approach to healing, employing confession and renewal, rites of laying-on-of-hands, anointing with oil, intercessory prayer, and the celebration of the eucharist can open the door of imaginative faith for those who are ill."

Eenvoudige rituele sou in baie opsigte na ons mening dieselfde funksies kon verrig as Browning se voorgestelde "sakramente" vir die verskillende ouderdomsfases.

Richard Osmer sluit nou by Browning & Reed aan as hy 'n pleidooi lewer vir die ontstaan van wat hy 'n "*teaching ecclesiology*"³⁵ noem. 'n Strategie wat veral deur leraars binne hierdie paradigma gevolg behoort te word, is die herinstelling van rituele wat lidmate se oorgang van een lewensfase na 'n ander asook toegang tot die geloofsgemeenskap begelei. Osmer neem voorbeelde uit die gebruik van volwasse kategese wat veral gedurende die eerste vyf eeue van die kerk se bestaan floreer het. So byvoorbeeld sou volwassenes wat ten doop gebring is, die volgende ritueel ondergaan:

Met sonsopkoms sou die kandidate bymekaar kom en met hulle gesig na die donkerte in die Weste hul afkeer aan Satan uitspreek. Daarna sou hulle omdraai en met hul gesig na die Ooste hul geloof in die Drie-Enige God bely. Hierna is hulle klere uitgetrek en is hulle drie maal in die doopbad onderdompel. Na die onderdompeling is daar vir hulle skoon wit klere aangetrek om die gemeente te gaan ontmoet. Hier is hulle deur die biskop die hande opgelê, waardeur gesimboliseer is dat hulle ook nou die gawes van die Gees ontvang het. Hierna kon hulle vir die eerste keer aan die nagmaal van die gemeente deel hê (1993:138).

Osmer (1993:138) laat hom soos volg oor hierdie ritueel uit:

"It is not hard to image the powerful impact of such a rite on its participants... The absence of such rites of initiation and transition in mainline Protestant churches is indicative of their lack of concern with the formation of Christians who are clear about the difference between following Jesus Christ and adopting conventional cultural values and beliefs."

Bogenoemde gedagtes mag vreemd klink binne 'n tradisionele gereformeerde konteks. Tog meen ons dat met wat reeds gesê is, dit ten minste verdere oorweging verdien.

³⁵ Osmer (1993:130) stel sy "*teaching ecclesiology*" teenoor 'n "*pastoral ecclesiology*". Binne laasgenoemde paradigma is die predikant/leraar veral gesien as 'n terapeut of bestuurder. Binne eersgenoemde word die predikant nou gesien as die een wat hoofsaaklik onderrig gee.

Indien daar verby die teologiese voetangels gestuur kan word, lê hier beslis moontlikhede vir die proses van geloofsvorming opgesluit.

6.4 ENKELE PROBLEEMAREAS

Dit behoort reeds duidelik te blyk dat daar 'n aandrang bestaan vir die ruimer gebruik van simbole en rituele. Tog bestaan daar ook probleme wat die gebruik van simbole en rituele in 'n proses van geloofsvorming kan kniehalter. Enkele van hierdie probleme kan soos volg saamgevat word:

* Daar is reeds gewys op die feit dat die gebruik van simbole en rituele al minder voorkom. *Daar kleef selfs in sommige kringe 'n stigma aan die gebruik van simbole en rituele* omdat dit te formalisties en "leeg" sou wees. Hierdie opvattinge berus duidelik op 'n verkeerde verstaan ten opsigte van die funksionering daarvan. Die feit dat hierdie negatiewiteit bestaan, is egter iets waarmee rekening gehou sal moet word.

* Daar is ook gewys op die feit dat simbole en rituele op 'n bykans intuïtiewe wyse kommunikeer. Vir die optimale funksionering daarvan word daar egter tog 'n mate van agtergrond en kennis ten opsigte van die simbool of ritueel aanvaar. Binne 'n konteks waar simbole en rituele al minder gebruik word, het dit die implikasie dat daar weer 'n heropleiding ten opsigte van simbole en rituele sal moet plaasvind. *Die gevaar bestaan dus dat simbole en rituele wat eintlik op 'n nie-verbale vlak kommunikeer, dood gepraat en verduidelik kan word.*³⁶

* Simbole en rituele kan katalisators vir nuwe identiteit en gemeenskapslewe wees.³⁷ Tog is dit ook waar dat simbole en rituele optimaal funksioneer in relatief geslote gemeenskappe waar almal bekend is met die "inhoud" en agtergrond rakende 'n betrokke simbool of ritueel. *Die probleem is net dat ons nie meer binne sulke gemeenskappe leef*

³⁶ Sien Douglas (1970:19-36) en haar pleidooi vir 'n balans tussen "restrictive" en "elaborative" language.

³⁷ Sien hoofstukke 3 en 4.

nie en dat selfs gemeentes al meer en meer "oop" gemeenskappe word. Betrokkenheid by 'n denominasie of kerklike tradisie word gerelativeer en mense beweeg as gevolg van verhoogde mobiliteit vinniger van gemeenskap tot gemeenskap.

* *Verveling* is 'n wesenlike probleem onder moderne mense. Vanweë die herhalende karakter wat rituele aanneem, bestaan die gevaar dus dat mense na verloop van tyd met 'n bepaalde ritueel verveeld kan raak. Die vraag is dus of dit moontlik is om rituele, ten spyte van die feit dat dit vir sommige "ou nuus" is, só aan te bied dat dit vir die betrokkenes sy trefkrag bly behou.

* James Fowler het duidelik aangetoon dat *indiwidue na gelang van hulle kognitiewe ontwikkeling en die betrokke geloofsfasie waarin hul verkeer, simbole en rituele op verskillende maniere hanteer en beleef*. Hy maak selfs 'n saak daarvoor uit dat simbole en rituele nie vir almal ewe funksioneel kan wees nie.³⁸ Enige grootskaalse gebruik van simbole en rituele binne 'n program van geloofsonderrig sal deeglik hiermee moet rekening hou.

* Simbole en rituele kan soms *meer as een betekenis* dra. Dit kan egter ook soms *teenstrydige of opponerende betekenis* dra. Ons het dit gesien in die verskillende betekenis wat mense aan die kruis (sien 3.3.3) en die Suid-Afrikaanse vlag (sien 3.6) geheg het. Binne 'n diverse geloofsgemeenskap kan dit dus maklik gebeur dat bepaalde simbole of rituele vir een groep 'n positiewe betekenis het, terwyl 'n ander groep dit as uiters negatief ervaar. Hier dink ons byvoorbeeld aan iets soos die viering van Geloftedag, sekere name en kentekens en selfs iets soos 'n toga of 'n Gesangeboek. 'n Kritiese en sensitiewe hantering van simbole en rituele is in hierdie verband noodsaaklik.

* 'n Laaste probleemarea is die *gebruik van simbole en rituele binne die konteks van 'n gereformeerde spiritualiteit en tradisie*. Ons aanvaar dat hierdie 'n probleemstelling is wat 'n uitgebreide studie verg. Volledigheidshalwe word daar egter die volgende kursoriese opmerkings gemaak.

³⁸ Sien hoofstuk 3.

Smit (1988:186) beskryf in 'n artikel oor gereformeerde spiritualiteit die aard en karakter daarvan soos volg:

"* Van mistiek en aanverwante innerlike oefeninge is hier weinig sprake. Die gereformeerde Christen leef van die hoor van die Woord, die ernstige besinning daarvoor en die gehoorsame uitlewing daarvan.

* Daarby geskied hierdie uitlewing nie in die afgesonderdheid van die klooster of in spesifiek religieuse sfere (prosesies, kleding, rites, pelgrimstogte, ordes, ens.) nie, maar te midde van die konkrete alledaagse lewe...

* Ook die kerkgang draai rondom die hoor van die woord en nie om 'n sakramentele of mistieke belewenis van onuitsprekbare godservaringe nie."

'n *Simplistiese* hantering van hierdie uitgangspunte skep inderdaad probleme vir die grootskaalse gebruik van simbole en rituele binne gereformeerde konteks. Wanneer daar egter gekyk word na die positiewe dinge wat gereformeerde vroomheid wel van ons vra, wil dit tog voorkom asof gereformeerde vroomheid nie so onversoenbaar met die gebruik van simbole en rituele is nie.

Gereformeerde vroomheid leef onder andere in die bewussyn dat mense voortdurend te make het met en leef in die teenwoordigheid van die lewende God self (*coram Deo*). Dit vra om 'n egte kennis van God, asook 'n bewussyn van die mens se skuld, nietigheid, afhanklikheid en nood voor die aangesig van God. Dit vra 'n lewenshouding van nederigheid en dankbaarheid (Smit 1988:187-188).

Gereformeerde vroomheid aanvaar dat daar deur die werking van die Heilige Gees 'n "*mistieke*" *vereniging*³⁹ tussen God en mens plaasvind. Hierdie vereniging bestaan egter nie in mistiek, innerlikheid, ervarings, gawes of bonatuurlike werkinge nie, maar wel in die *lewensheiliging* wat geskied in gehoorsame reaksie op Gods Woord (189).

³⁹ Smit sluit hier aan by Calvyn se idee van 'n mistieke vereniging met Christus (1988:188).

Gereformeerde vroomheid *fokus dus op die Woord*, maar met die doel om as *totale mens in die teenwoordigheid van God* en onder die heerskappy van Christus (189), *in die wêreld* te lewe.

Na ons mening kan 'n *genuanseerde gebruik* van simbole en rituele juis dit in die hand werk omdat simbole en rituele met 'n holistiese benadering werk en die totale mens wil aanspreek. Die regte gebruik van simbole en rituele kan die openbaring van die Woord juis op verrassende en nuwe maniere ondersteun. Die regte gebruik van hierdie middele kan vanweë die holistiese aanpak die mens met hart, siel en verstand (Matt 22:37) in 'n verhouding van nederige ootmoed voor die aangesig van God bring. Die relevante gebruik daarvan kan op nuwe maniere die sisteme waarbinne ons in die wêreld leef, bevraagteken en mense tot nuwe gedrag in die wêreld motiveer.

6.5 DIE GENUANSEERDE GEBRUIK VAN SIMBOLE EN RITUELE

Daar is in die inleiding van hierdie hoofstuk reeds gewys op die gevare wat bestaan wanneer nuwe idees en tegnieke op eenvoudige en onkritiese wyse aangewend word in 'n poging om kitsoplossings vir die kerk en sy probleme te vind. Dit sou na ons mening ewe gevaarlik wees om dit met simbole en rituele te probeer doen. Die effektiewe funksionering van simbole en rituele vra gewoon om 'n *sensitiewe en kritiese* hantering daarvan. In die lig hiervan pleit ons vir 'n *genuanseerde gebruik* van simbole en rituele. Dit behoort veral daarmee rekening te hou dat simbole en rituele dikwels op meer as een vlak funksioneer en in 'n sekere sin 'n *dubbelslagtigheid* het.

6.5.1 Struktuur en "drama"

Rituele het 'n formele kant wat veral te doen het met die vaste struktuur en reëlmaat wat dit vertoon. Omdat dit dikwels die funksie vervul om gedrag of waardes te vestig en te intensifiseer, is dit ook dikwels herhalend van aard.⁴⁰ Daar is dus 'n manier waarop rituele formeel en amper meganies hanteer sou kon word.

⁴⁰ Sien hoofstuk 4.5: Dudley en Hilgert se onderskeiding tussen "*rituals of structure*" en

'n Ritueel is in die woorde van Turner egter ook 'n "*social drama*" (1974:23 ev). Dit is dan juis binne die konteks van hierdie "dramatiese gebeure" waar betrokkenes verplaas word uit die werklikheid, na 'n toestand van *liminaliteit* en *communitas*. Dit is binne hierdie "drama" waar nuwe waarhede en visie op só 'n manier gekommunikeer word dat dit 'n lewensveranderende impak op die betrokkenes het.⁴¹

Enige persoon wat van rituele gebruik maak, behoort dus, afgesien van die formele kant van rituele (bv. die gebruik van 'n liturgiese formulier), ook sensitiwiteit te toon vir die *dramatiese* van die gebeure wat afspeel. In 'n sekere sin word elke ritueel dus 'n nuwe drama in die hande van 'n nuwe regisseur. Die "teks" (gesien as basiese struktuur), bestaan reeds en is in 'n sekere sin vas. Tog moet en kan daar steeds nuwe lewe aan gegee word.

6.5.2 Sensories en ideologies

In aansluiting by bogenoemde sal sensitiwiteit behou moet word vir die sensoriese en die ideologiese kante van rituele en simbole.⁴² Liturgiese vernuwning kan op grond van hierdie onderskeiding nie alleen plaasvind deur die herskrywing of herformulering van formuliere nie. *Veel werk sal nog gedoen moet word om aan die liturg vaardighede te gee wat 'n nuwe styl tot gevolg sal hê.* Dit sluit 'n sensitiwiteit vir die sensoriese inrigting en aanbieding van simbole en rituele in.

Babin se beklemtoning van "skoonheid" as 'n instrument vir geloofsvorming (1991:110-145) onderstreep hierdie feit. Die ongelukkige skeiding wat daar tussen die kerk en die kunste plaasgevind het, het egter die kerk se toenemende gebrek aan aanvoeling vir die sensoriese verder aangehelp. 'n Moderne tegnologiese wêreld waarin pragmatisme die wagwoord geword het,⁴³ het die situasie ook nie verbeter nie. Vir die effektiewe funksionering van simbole en rituele is hierdie egter 'n saak wat ernstige aandag sal moet geniet.

"*rituals of mystery*" (1987:135 ev).

⁴¹ Dudley & Hilgert sou dit as 'n "ritual of mystery" beskryf.

⁴² Sien hoofstuk 4.7.1 vir 'n beskrywing van die onderskeid tussen sensoriese en ideologiese funksionering van simbole.

⁴³ Sien hoofstuk 2.2.

6.5.3 Ou en nuwe simbole en rituele

Ten einde simbole en rituele hul regmatige plek te laat inneem, sal daar gekyk moet word na die herontdekking van ou en bestaande simbole en rituele, sowel as die skepping van nuwe maatskaplik relevante rituele. Hiermee bedoel ons simbole en rituele wat op grond van hul kontekstuele relevansie bepaalde eksistensiële behoeftes van die individu en samelewing aanspreek. In Suid-Afrika was dit gedurende 1994 nodig om nuwe nasionale simbole daar te stel. Vir 'n geloofsgemeenskap wat binne die konteks van 'n moderne, onpersoonlike en materialistiese samelewing funksioneer, is dit waarskynlik ook nodig om nuwe simbole en rituele daar te stel wat die gemeenskap se eiesoortige problematiek sal aanspreek.

Die Christendom beskik oor 'n ryke erfenis van tydlose rituele. Rituele en simbole soos die nagmaal en die doop bly in enige konteks relevant. Ons meen ook dat daar talle voorbeelde van vergete rituele is wat weer heringestel sou kon word. Daarteenoor open die uitdaging vir die skep van nuwe simbole en rituele ook nuwe moontlikhede vir mense met besondere talente, vir wie daar die afgelope aantal jare nie veel ruimte binne die kerk bestaan het om hulle kreatiewe en skeppende gawes te ontgin nie.

6.5.4 Simbole en rituele binne en buite die erediens

Ons meen dat daar vir te lank vasgesteek is by die gedagte dat simbole en rituele iets is wat in die vorm van liturgiese handeling alleen binne die erediens tot hulle reg kan kom. Ons stem saam met Westerhoff (1972:80 ev) dat geloofsvorming binne die ruimer konteks van die geloofsgemeenskap plaasvind.

Die implikasie hiervan is dat daar ook nuut gedink kan word oor die inrigting van alle aktiwiteite wat ons erediens omring. Dit sluit byvoorbeeld die inrigting van kategeseklasse, Bybelstudiegroepe, gesinsbyeenkomste en selfs 'n aktiwiteit soos 'n kerkbasaar in. Talle van hierdie aktiwiteite funksioneer reeds as bepaalde rituele. Die waarde daarvan kan volgens ons egter verhoog word indien daar ook vanuit 'n bepaalde simboliese en rituele gesigspunt daarna gekyk word.

6.5.5 Die voorganger of liturg en deelnemers

In enige ritueel behoort daar 'n gesonde wisselwerking te wees tussen die persoon of persone wat leiding neem in die ritueel en die ander betrokkenes. Binne gereformeerde liturgiese tradisie is die ritueel hoofsaaklik in die hande van die liturg gelaat en word betrokkenheid van die omstanders tot die minimum beperk.⁴⁴

Dit is ons mening dat daar heelwat gedoen sou kon word om groter betrokkenheid van die gemeente te bewerkstellig. In veral twee opsigte sal dit egter doelbewuste aanpassings vra. Eerstens gaan dit *doelbewuste nadenke* verg oor hoe groter betrokkenheid (ook fisiese betrokkenheid), deur die toeskouers en toehoorders bewerkstellig kan word. Baie tyd en arbeid is byvoorbeeld in die verlede spandeer aan die skryf en herskryf van formuliere. Relatief min aandag is egter gegee aan die *handelinge* wat met die formulier gepaard gaan.

Tweedens gaan dit 'n *stylaanpassing* van die liturg vra. 'n Outoritêre styl wat enersyds gewoon daaraan is dat die gemeente toegespreek behoort te word en andersyds dat die gemeente nie veel meer as gehoorsame luisteraars is nie, het dalk op subtiële wyse groter neerslag binne die gereformeerde tradisie gevind as wat ons besef.

Simbole en rituele kan alleen tot hulle reg kom binne 'n atmosfeer waarin aanvaar word dat *die gemeente net so 'n belangrike rol kan speel om die samekoms van gelowiges te laat slaag*. Dit vra dus 'n styl wat betrokkenheid sal aanmoedig en fasiliteer. Dit geld vir die hele gemeente. Nie net volwasse mans nie, maar ook vrouens en kinders behoort op groter skaal betrokke te raak.

6.5.6 Simbole, rituele en ruimtes

Simbole en rituele funksioneer in 'n sekere sin selfstandig, maar is terselfdertyd nie onafhanklik van die konteks of ruimtes waarbinne dit funksioneer nie.⁴⁵ Dit het

⁴⁴ Sien weer Ducey (1977:6-7) se onderskeiding tussen "*mass ritual*" en "*interaction ritual*" (Hoofstuk 4.7.2).

implikasies vir die inrigting van ons samekomste en kerkgeboue. Daar sal in die volgende hoofstuk weer gewys word op die rol wat simboliek in ons kerkgeboue speel.⁴⁶ Hier kan ons egter volstaan deur te sê dat 'n *fyn balans tussen sensoriese luister en eenvoud* nodig is.

'n Uitspattige kerkgebou sou byvoorbeeld 'n wesenlike invloed kon hê op die uiteindelijke effek wat 'n voetwassingsritueel op die gemeente het. Terselfdertyd sou 'n koue en kliniese kerkgebou 'n ewe groot impak kon hê op 'n ritueel wat warm koinoniale verhoudings of aanbidding en verwondering in gedagte het.

6.5.7 Liminaliteit en "liminoid genres"

Daar is ook verwys na die feit dat die funksionering van simbole en rituele binne 'n moderne Westerse opset, kompleks geword het. Dit is in hierdie verband wat Turner daarop wys dat "*liminoid genres*" die plek van tradisionele rituele ingeneem het en daardeur dieselfde effek en toestand van *liminaliteit* geskep het (Sien Alexander 1991:20). Hieronder sou rolprente⁴⁷, drama, kuns, televisie, "rock"-konserte, opera,

⁴⁵ Sien ook Erickson (1989:15) oor die sinergistiese funksionering van rituele (Hoofstuk 4.7.2).

⁴⁶ Sien o.a. Sauer 1964: *Symbolik des Kirchengebäudes und seiner auffassung des Mittelalters*.

⁴⁷ Bernard B. Scott (1994: *Hollywood Dreams & Biblical Stories*), maak aan die hand van 'n aantal kontemporêre rolprente 'n analise van die Amerikaanse kultuur, maar wys ook daarop hoedat 'n aantal geïdentifiseerde temas weerklank vind binne die Nuwe Testament. Die rolprente vervul so ten minste twee funksies. Enersyds is die rolprente vir hom 'n handige instrument waarmee die heersende kultuur verstaan word. Terselfdertyd word die rolprente ook 'n kragtige medium waarmee daar sosiale kritiek uitgespreek word. Van die rolprente wat bespreek word, is onder andere *Apocalypse Now* (168, 178-182), *Baby Boom* (247-254), *Bonnie and Clyde* (118), *Born on the Fourth of July* (182), *Bridge on the River Kwai* (165), *The Deer Hunter* (168-171, 174, 179-181), *Dirty Harry* (89, 104-105), *Driving Miss Daisy* (7-9, 138), *Fatal Attraction* (247), *The Godfather* (12), *Gone with the wind* (165), *The Good, the Bad and the Ugly* (118), *The last temptation of Christ* (197-198), *One Flew over the Cuckoo's Nest* (166), *Platoon* (182-184), *Pretty Woman* (8-9, 134-136), *Raiders of the Lost Ark* (118), *Rain Man* (6-9), *Rocky* (78-79), *Star Wars* (73), *Wall Street* (6) en *War of the Roses* (251). Van die temas wat bespreek word, is onder andere moraliteit (99 ev), rykdom en armoede (131 ev), skuld (157 ev), geweld en oorlog (193 ev), verhoudings tussen verskillende geslagte (219 ev) en vrese oor die toekoms (259 ev).

klassieke musiekkonserte, sirkusse, karnavalle en feeste en selfs revolusies tel (Alexander 1991:20).

'n Genuanseerde gebruik van simbole en rituele sou dus impliseer dat daar in sommige gevalle van *alternatiewe genres* gebruik gemaak word om dieselfde te bereik as wat met tradisionele rituele bereik is.

6.5.8 Sigbaarheid en deursigtigheid

Daar is telkens daarna verwys dat simbole en rituele die betrokke verder wil neem as die voor die hand liggende en die onmiddellik sigbare.

Enersyds moet simbole en rituele so aangebied word dat dit helder en duidelik sigbaar is in die onmiddellike werklikheid. As simbool moet dit in die werklikheid die verbeelding van mense kan aangryp. Dit moet ervaar en beleef word. Dit moet 'n trefkrag hê wat mense aanspreek en die aandag daarop vestig.

Andersyds moet dit *deursigtig* wees in dié sin dat dit die betrokke nie by die simbool of ritueel laat vassteek nie, maar heenwys na dit wat agter die simbool en ritueel lê. Weer eens sou dit 'n balans tussen eenvoud en die dramatiese impliseer. Die simbool moet met ander woorde so aangebied word dat dit steeds simbool bly en nie later ter wille van sigself bestaan nie. Richter (1990:43) haal die Tweede Vatikaanse Konsilie se voorskrifte vir 'n ritueel soos volg aan:

"The rites should be distinguished by a noble simplicity; they should be short, clear, and unencumbered by useless repetitions; they should be within the people's powers of comprehension, and normally should not require much explanation (SC 34)."

6.6 SAMEVATTING

Samevattend wil ons tot die gevolgtrekking kom dat simbole en rituele wel 'n belangrike rol in die hele proses van geloofsvorming kan en behoort te speel. Dat dit nie 'n eenvoudige saak is nie behoort ewe duidelik te wees. Ons is egter van mening dat, indien simbole en rituele met 'n *kritiese vertrouwe* benader word en die aangeleentheid met die nodige sensitiwiteit aangepak word, dit tot veel vrug kan lei.

Dit sal egter 'n doelbewuste keuse vir 'n nuwe liturgiese sensitiwiteit en styl van veral ons predikante vra. Dan alleen kan ons verwag dat hierdie liturgiese sensitiwiteit sal neerslag vind in die lewe van ander persone in die gemeente wat formeel en informeel by geloofsvorming betrokke is.

Ons meen dat Thomas Merton (1950:10) inderdaad reg is as hy sê dat liturgiese veranderinge op papier (soos byvoorbeeld in die geval van die Tweede Vatikaanse Konsilie), nie alléén die nodige effek en verandering tot gevolg sal hê nie. Die suksesvolle deurvoer van hierdie en ander voorstelle sal inderdaad 'n *nuwe gees en styl* van ons kerklui vra. Die volgende opmerking van Merton ten opsigte van die liturgie sou ons graag ook in ruimer verband op die gebruik van simbole en rituele van toepassing wou maak:

"There remains very much to be done. We are in a period of transition. Neither misplaced enthusiasms nor resentful non-participation will help the church now. We must go forward in a spirit of sober and reasonable experimentation and this means facing the hazards of trial and error. No matter what changes are made, if they are only new gestures performed in the old spirit, they will not constitute a liturgical renewal" (1950:9-10).

HOOFSTUK 7

SLOT: ENKELE BEDIENINGSIMPLIKASIES EN VERDERE NAVORSINGSVOORSTELLE

7.1 INLEIDING

Daar is in die inleidende hoofstuk van hierdie verhandeling aangetoon dat dit in hierdie studie nie in die eerste plek gaan om die evaluering van spesifieke bedieningspraktyke (soos die liturgie), nie. Die fenomenologiese beskrywing van simbole en rituele en die gepaardgaande vergelyking daarvan met die uitdagings wat geloofsvorming stel, was die eerste prioriteit.

Deur die loop van die studie is daar egter dikwels na bepaalde bedieningspraktyke verwys ten einde die argument te belig. Na ons mening is daar langs hierdie weg bepaalde insigte verkry wat as belangrike vertrekpunte of gespreksbasis vir verdere besinning oor die onderwerp kan dien. Enkele bedienings- en navorsingsvoorstelle word dus ten slotte op kursoriese wyse ter tafel gelê.

7.2 ENKELE BEDIENINGSVOORSTELLE

7.2.1 Aandag en sensitiwiteit vir die huidige sakramente

Daar behoort nie veel onduidelikheid te bestaan oor die feit dat die **doop en nagmaal** bestaande en klassieke voorbeelde van simboliese en rituele gebruik binne die huidige gereformeerde tradisie is nie. As sakramente neem dit 'n sentrale posisie binne ons

liturgiese leefwêreld in. In feite bestaan enkele moontlikhede dus reeds. Groter prominensie aan hierdie sakramente, asook sensitiwiteit vir die beginsels rakende die gebruik van simbole en rituele¹, kan na ons mening 'n besliste impak op die hele proses van geloofsvorming hê.

Twee spesifieke voorstelle verdien egter vermelding. In die eerste plek behoort die hele kwessie rondom die **kinderkommunie** dringende aandag te kry. Ons besef dat die saak heelwat kante het en nie hier beredeneer kan word nie. Vanuit 'n geloofsvormende en opvoedkundige perspektief moet dit egter ten sterkste ondersteun word. Hiermee word Fowler, Piaget, Ainsworth en Lawler se insigte oor die verband tussen die individu se vermoë om op simboliese vlak te funksioneer en haar kognitiewe- en geloofsontwikkeling, nie misken nie (Sien Hoofstuk 3.3). Ons meen egter dat daar genoeg rede is om die kind so vroeg as moontlik met hierdie simbole vertrou te maak. Al word dit op 'n vroeë ouderdom letterlik hanteer kan die nodige korreksies wel later aangebring word. Al word die simbool nie aanvanklik as simbool hanteer nie, word die handeling en ervaring in die geheue van die kind vasgelê. Hieraan kan later groter inhoud gegee word. Babin se voorstel ten opsigte van "*stereo-kategese*" raak hier veral relevant. Binne kategetiese verband kan en moet die regte perspektief op die gebruik van die simbole en rituele gegee word. Die verduideliking vind "los" van die ritueel plaas en die ritueel self word nie "doodgepraat" nie.²

Die tweede bedieningsvoorstel is die gebruik van die **eucharistie** soos dit onder andere in die NG Gemeente Studentekerk gebruik word. Na ons mening is dit 'n klassieke voorbeeld van die gebruik van 'n ritueel waarin die meeste beginsels wat in hierdie verhandeling bespreek is, tot hulle reg kom. Kortliks vind die volgende plaas:

* Kerkgangers kom in stilte die kerk binne terwyl gewyde musiek voorgespeel word. Daar word in die kerk heelwat van kerse gebruik gemaak om die nodige lig te verskaf.

* 'n Eenvoudige liturgie word gevolg wat basies bestaan uit 'n votum en 'n seëngroet,³ 'n Skriflesing uit die Ou en die Nuwe Testament, die lees van 'n verkorte

¹ Sien Hoofstuk 6.5.

² Sien weer Douglas se siening oor rituele en "restrictive language" (4.7.5).

³ Afkondiginge word tot die minimum beperk en verkieslik weggelaat.

nagmaalsformulier,⁴ 'n tafelgebed, die bediening van die brood en die beker, 'n dankgebed en die seëngroet.

* Die brood en die beker word aan tafel bedien nadat die kerkgangers genooi word om in groepe van ongeveer vyf na die tafel te kom. Hier kniel hulle en ontvang hulle die tekens met woorde soos: "Dit is sy liggaam", "Dit is sy bloed", of "Dit is vir jou (gebreek)".

* Dit is belangrik om in gedagte te hou dat die versoeking om by hierdie geleentheid te preek weerstaan moet word. Daarvoor kan en behoort ander geleenthede gebruik te word. Stilte speel 'n groot rol in die diens.

7.2.2 Groter sensitiwiteit vir simboliese voorwerpe in liturgiese gebruik

Voorstelle wat in hierdie verband aandag verdien is die volgende:

* Nuwe besinning oor **ampsdrag** is nodig. Na ons mening was die totale afskaffing van ampsdrag 'n verlies. Ons aanvaar dat die swart pak en die wit das simbole is wat vir moderne lidmate bepaalde werklikhede na vore roep wat binne 'n nuwe moderne ekklesiologiese paradigma gewoon onaanvaarbaar is. Tog meen ons dat daar binne ruimer ekumeniese verband gekyk kan word na voorstelle wat eenvoud, sensoriese luister en die teologiese inhoud verbonde aan die amp, op stylvolle manier kan kombineer. Hier dink ons byvoorbeeld aan die gebruik van eenvoudige *liturgiese bande* wat ampsdraers by sekere geleenthede om hulle kan hang. Dit is veel goedkoper (en in sommige gevalle meer prakties), as 'n duur pak klere en kan in bepaalde kontekste beslis 'n meer sinvolle bydrae lewer tot die regte verstaan van die amp. Uit die aard van die saak vra hierdie voorstel verdere besinning.

* Die moontlike gebruik van verskillende en kleurvolle **kanselklere**, wat aansluit by die liturgiese jaar, behoort ook aandag te kry. Heelwat NG gemeentes gebruik dit reeds. Hieronder tel Elarduspark, Stellenbosch-Welgelegen en Stellenberg. Dieselfde geld vir die gebruik van die nagmaalsbeker en -bord (dalk in die vorm van 'n groot erde-kruik en

⁴ Basies word die aksent op een van die momente in die nagmaalsformulier gelê.

-bord), wat saam met die doopvont 'n sentrale posisie binne die liturgiese ruimte kan inneem.

* Groter prominensie behoort en kan op verskillende maniere aan die kruis verleen te word. Dit is 'n besliste vraag in welke mate en op watter wyse die kruis as simbool wat die Christendom se "brug na mekaar en na môre" (Naudé 1994:41) behoort te wees, binne die NGK funksioneer. Het die gereformeerde leefwêreld nie in reaksie teen die sogenaamde "Roomse gevaar" een van sy kosbaarste skatte prysgegee nie? Die kruis is immers die een simbool wat nie net 'n bepaalde identiteit aan die kerk behoort te gee nie, maar ook die lewe van die kerk self op 'n bepaalde wyse behoort te orden.

Ons glo dat 'n groter fisiese sigbaarheid van die kruis, ook binne ons kerkgeboue, 'n beskeie maar belangrike bydrae kan lewer tot die vorming van 'n nuwe spiritualiteit.

7.2.3 Belydenisaflegging as oorgangsritueel

Alhoewel daar heelwat oorgangsrituele⁵ binne ons huidige liturgiese opset funksioneer, meen ons dat veral belydenisaflegging onderbenut word en met veel groter vrug gebruik kan word. Dit sal egter beteken dat daar groter aandag aan die aanloop tot die seremonie en die funksionering van 'n *drempelperiode*⁶ gegee sal word. In die NG Gemeente Driehoek word daar byvoorbeeld 'n belydenisklaskamp van meer as 'n week gehou. 'n Eilandsituasie word geskep waarbinne 'n toestand van "liminaliteit" en "communitas" kan ontstaan.

Ten einde 'n persoonlike dimensie aan die ritueel te verleen, asook die verbale kant van die bestaande ritueel⁷ met nie-verbale handelingte aan te vul, funksioneer daar reeds 'n ritueel in die NG Gemeente Stellenberg, wat soos volg verloop:

Katkisante vergader in wyksverband die week voor hul belydenisaflegging vir 'n seremonie wat in die kerk plaasvind. Die groep word so verminder van ongeveer 120 tot

⁵ Die begrafnis- en huwelikseremonies is maar enkele voorbeelde.

⁶ Sien Hoofstuk 4.5 en 4.6.

⁷ Dit bestaan hoofsaaklik uit 'n preek, die lees van 'n formulier en die antwoord van vrae.

20 en verleen 'n meer intieme karakter aan die seremonie. By die geleentheid is hul ouers, die raadgewers wat die voorafgaande jaar met hulle gewerk het, hul wykspredikant en 'n leierouderling teenwoordig. Na 'n kort verwelkoming word enkele woorde van dank, gelukwensing aan die ouers en woorde van bemoediging aan die katkisante gerig.

Die belangrikste deel van die seremonie bestaan egter uit die lees van Matt 5:14-16: "Julle is die lig van die wêreld..." en die aansteek van kerse deur die katkisante.

Die katkisante word dan een-een na vore geroep om elkeen 'n kers aan te steek wat in 'n blommerangskikking (natuurlik met heelwat rooi blomme as simbool van die bloed van Christus), om 'n groot houtkruis in die liturgiese ruimte geplaas is. Aanvanklik brand daar net een kers. Die katkisante gebruik egter telkens van die kerse wat reeds brand om hul eie vuurhoutjie en kers mee aan te steek. Sodra iemand 'n kers klaar aangesteek het, gaan staan hy of sy in die halwe kring agter die kruis sodat hulle na hulle ouers kyk. As al die kerse brand, word Matt 5:14 weer voorgelees. Hierna volg 'n gebed deur die leraar of ouderling en die oorhandiging van 'n eenvoudige aandenking deur die raadgewers aan die katkisante. Die seremonie word afgesluit met 'n gesellige teedrinkery.

7.2.4 Die gebruik van lig en veral kerse

Die dramatiese effek wat lig kan skep word dikwels deur argitekte in die ontwerp van geboue gebruik. Daarbenewens is die hele gedagte van Christus en die kerk wat as lig vir die wêreld funksioneer, goed bekend. Heelwat moontlikhede bestaan dus vir die simboliese gebruik van lig in 'n verskeidenheid vorme.

* Die wyse waarop lig (kunsmatig of natuurlik) op sentrale simbole soos die nagmaaltafel en doopvont in die kerkgebou val, kan 'n groot impak op die dramatiese beklemtoning van die simbole hê.

* Die volgende ritueel kan ook tydens jeugkampe gebruik word:

Laat die kinders in 'n donker vertrek sit. Elkeen moet 'n onaangesteekte kers hê. Indien hulle tydens die kamp in vaste Bybelstudiekringe funksioneer het en daar raadgewers teenwoordig is, vergemaklik dit die seremonie. Laat een kers voor op 'n tafel brand en roep dan die raadgewers na vore om eers hul eie kers en dan dié van die kringlede aan te steek. As al die kerse in die saal brand, kan 'n eenvoudige opmerking gemaak word oor die lig wat Christene in 'n donker wêreld moet uitstraal.

Wat gebeur as Christene dit nie doen nie? Vra die groep om hul kerse een na die ander dood te blaas. Die saal word geleidelik weer donkerder totdat net die kers op die tafel brand. Lees dan Joh 1:5: "Die lig skyn in die duisternis, die duisternis kon dit nie uitdoof nie."

In enkele woorde kan die betekenis van Christus in hierdie wêreld verduidelik word. Die kerse word dan weer aangesteek, waarna die saal se ligte aangeskakel word met 'n verwysing na die nuwe dag wat eendag volmaak in Christus sal breek.

7.2.5 Liturgiese sang en die betrokkenheid van die gemeente

In lyn met vroeëre gebruik in die kerk kan 'n *kinderkoor* of jeugkoor op die been gebring word wat in die erediens funksioneer. Die groep kan hul oefeninge tydens die gebruikelike kategesetyd hê. Hier ontvang hulle verkorte en basiese onderrig, maar oefen dan liedere wat aansluit by die temas wat in die kategesa behandel word. Die koor tree in die erediens op en sluit hiermee by die prediking en die liturgie aan.

'n Paar beginsels kom ter sprake:

* Jongmense kry die ervaring dat hulle 'n wesentliche deel van die erediens uitmaak en nie slegs van tyd tot tyd verduur en vermaak word nie.

* Geloofsvorming word dus inderwaarheid na die sentrum van die geloofsgemeenskap verskuif.

* Dit wat hulle kognitief leer, word ook op aanvullende maniere geïnternaliseer.

* Kinderstemme dra 'n bepaalde kwaliteit wat ook die ander lidmate se ervaring van die erediens kan verhoog.

7.2.6 Die gebruik van kuns en drama

Daar is reeds verwys na die breuk wat daar tussen die kerk en kunstenaar-gemeenskap ontstaan het. Na ons mening is dit 'n hartseer situasie. Twee eenvoudige bedieningsvoorstelle verdien hier vermelding:

* Moedig kinders aan om die koue en kliniese katecheselokale deur middel van hulle *eie kuns* op te helder. Kleurvolle muurskilderye met Bybelse temas of kleurvolle geraamde prente deur die katkisante kan 'n groot verskil maak. Nie alleen lê daar waarde in die simboliese opheldering van die lokale nie, maar kan die hele oefening opsigself vir die "kunstenaars" groot waarde hê.

* Eenvoudige *drama*-opvoerings binne en buite die erediens word reeds met groot vrug in veral jeugbedienings gebruik. Dit kan op groter skaal in plaaslike gemeentes plaasvind. Weer eens het dit 'n vormende impak op die "toeskouers" sowel as die deelnemers. Vir gemeentes wat kans sien daarvoor, kan 'n Passiespel, 'n Pinksterspel of 'n Kersspel natuurlik net so waardevol wees.

7.2.7 Die gebruik van rolprente as "liminoid genres"⁸

'n *Rolprentklub* wat op gereelde basis na goeie rolprente gaan kyk en dit dan daarna bespreek kan veral 'n sekere groep lidmate wat op 'n alternatiewe wyse benader behoort te word, kerklik betrek. Die groep kan amper soos 'n "Bybelstudiegroep" funksioneer. Aktuele onderwerpe behoort verseker op die tafel te beland.

⁸ Sien Victor Turner se beskrywing daarvan in Hoofstuk 4.7.

Die verwysing na rolprente, insidente in rolprente en rolprenttemas kan ook met groot vrug in die erediens gebruik word. Die feit dat die moderne mens soveel tyd in die teater deurbring, maak daarvan 'n verstaanbare medium. Die kans is goed dat die meeste lidmate die rolprent sou gesien het en werklike visuele konnotasies met die boodskap kan maak.

7.2.8 Kategetiese onderrig deur middel van bepaalde ervarings

In aansluiting by Babin (1991:183 ev), McLean (1989:97 ev) en Foster (1994:37 ev), wil ons 'n sterk pleidooi lewer vir die gebruik van spesifieke ervaringsgeleenthede in die kategeseprogram. Ons dink hier onder andere aan gesamentlike *uitstappies* in die natuur, uitstappies na eredienste van ander kerke in ander tradisies en uitstappies na plekke waar daar met persone in gemarginaliseerde situasies in aanraking gekom word. Hier dink ons aan hospitale, ander inrigtings en plakkerskampe.

In aansluiting by Fowlkes (1989:338-347) wil ons ook pleit vir die ruim gebruik van *kinderspeletjies* in die laer kategeseklasse. Soos reeds aangedui, word die grondslag vir liturgiese aanvoeling reeds hier gelê. Kinders moet nie net leer om te leer nie, maar veral ook om te kan sing en dans.

7.2.9 Groter kreatiwiteit met name en kentekens

Dit is inderdaad so dat die name en kentekens van aksies, programme, organisasies en kerke simboliese waarde het. Die probleem ontstaan wanneer daar bepaalde negatiewe konnotasies aan hierdie name en kentekens geheg word. Almal wat by jeugaksies betrokke is sal weer mooi moet dink oor die gebruik van bestaande name van aksies en programme. Hier dink ons byvoorbeeld aan die JKJA, SKJA en BKJA. Indien daar reeds 'n bepaalde negatiewe persepsie onder die jeug ten opsigte van hierdie programme bestaan, sal dit nie help om alleen maar die *inhoud* van die program of aksie te verander nie. Buitestaanders sal steeds onwillig wees om daarheen te kom. Nuwe eietydse name en kentekens kan op simboliese vlak egter ook nuwe persepsies oor die aksies bewerkstellig.

7.2.10 Die argitektuur en inrigting van kerkgeboue

Die argitektuur en inrigting van kerkgeboue vertel 'n duidelike storie. James White (1971:83) beskryf die simboliese krag wat daar in kerkgeboue opgesluit lê soos volg:

"A Church building can be a very important factor in shaping our understanding of what it is to be the church and what the church does when it worships.

A whole generation's concept of worship is shaped by the buildings it builds for worship. We used to burn heretical books, but heretical buildings are equally dangerous and would make more spectacular blazes."

Nêrens is die balans tussen eenvoud en sensoriese luister so belangrik as hier nie. Die grens tussen smaakvolle inrigting van die kerkgebou met eenvoudige voorwerpe en "kitch", is 'n dun grens. Heelwat studies oor kerklike argitektuur is reeds gedoen en beginsels vir die gereformeerde kerkbou is neergelê.⁹ Tog meen ons dat kerke binne gereformeerde tradisie steeds arm is aan *duidelik herkenbare en verstaanbare* simboliek. Alhoewel ons dit as 'n bedieningsvoorstel ter tafel lê, is hierdie 'n veld wat nog heelwat navorsing vra.

7.3 VERDERE NAVORSINGSVOORSTELLE

Samevattend wil ons graag die volgende navorsingsvoorstelle ter tafel lê. Die onderwerpe word nie hier bespreek nie, maar moet gesien word as die vrug van die voorafgaande beredenering rondom simbole en rituele.

⁹ Sien Koorts, JMJ 1974. *Beginsels van Gereformeerde Kerkbou*. Bloemfontein: Sacum.

* Die ontwerp van 'n *kategetiese leerplan* waarin daar spesifieke voorsiening gemaak word vir die blootstelling aan bepaalde simboliese ervarings en of rituele, wat met die dogmatiese inhoud van die leerplan korrespondeer.

* Die *sensoriese verryking* van bestaande liturgiese praktyk.

* Die sinvolle en uitgebreide gebruik van simbole in kerkgeboue.

* Belydenisaflegging as *oorgangsritueel* - Implikasies vir die bedieningspraktyk.

* 'n Evaluering van simboliek en ritueel binne die NG Kerk, met spesifieke verwysing na die invloed daarvan op die *spiritualiteit* van lidmate.

* Die *prediking* as ritueel, met spesifieke verwysing na Victor Turner se begrippe: "*liminality*" en "*communitas*".

* 'n Bespreking en evaluering van *liturgiese vaardighede* soos benodig deur 'n predikant.

* Die gebruik van simboliek en ritueel in spesifieke *pastorale* situasies.

7.4 SLOT

Die dag toe Christus die Emmausgangers in hulle hopeloosheid tegemoet gekom het, het Hy twee dinge gedoen. Hy het begin deur vir hulle die Skrif uit te lê. Dit het Hy deeglik gedoen (Luk 24:27). Hy het egter ook voor hulle oë die brood gebreek...

Wat *presies* daardie dag gebeur het en aanleiding gegee het tot die feit dat hulle Hom herken het, sal ons nie nou met sekerheid kan sê nie. Wat egter vas staan, is dat Christus die Skrif uitgelê het (en so hulle harte "warm" gemaak het - Luk 24:32) *en* die brood gebreek het, waarna hulle Hom herken het.

Dit is vir hierdie kombinasie van handeling waarvoor ons pleit. In die afgelope hoofstuk is daar 'n aantal bedieningsvoorstelle gemaak wat na ons mening hierdie voorstel tot 'n groter mate in die praktyk tot sy reg sal laat kom. Die voorstelle verdien na ons mening verdere aandag en studie en behoort 'n bydrae te lewer tot die verryking van die bedieningspraktyk ten opsigte van simbole en rituele.

Ons glo dat ons hiermee opnuut kies vir 'n opwindende weg wat gelowiges en ongelowiges wil meevoer na die dieper, groter en soms verborge kante van God, wat nie altyd so maklik onder woorde gebring kan word nie. Ons glo dat ons deur middel van simbole en rituele mense in staat kan stel om God op 'n manier te beleef en te aanskou wat op 'n kognitiewe vlak alleen, net nie moontlik is nie. Naas ons rede kan dit aan ons maniere verskaf om ons op God te rig en voor die aangesig van God te leef. So kan ons oë oopgaan om onself (ons naaktheid en ons roeping), ons naaste (hulle nood en gawes) en die skepping van God in 'n nuwe lig te sien.

BIBLIOGRAFIE

- Aalders, W 1984. *De Tijdsgeest Weerstaan*. Amsterdam: Ton Bollard.
- Aleshire, DO 1988. *Faithcare*. Philadelphia: The Westminster Press.
- Arbuckle, GA 1991. *Grieving for Change*. London: Geoffrey Chapman.
- Babin, P 1991. *The New Era in Religious Communication*. Minneapolis: Fortress Press.
- Baldock, J 1990. *The Elements of Christian Symbolism*. Longmead: Element Books.
- Beals, L & Hoijer, H 1971. *An Introduction to Anthropology*. New York: MacMillan.
- Beckwith, RT 1978. The Jewish Background to Christian Worship, in Jones, C;
- Wainwright, G & Yarnold, E (eds). *The Study of Liturgy*. London: SPCK.
- Berger, PL 1967. *The Social Reality of Religion*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Berkhof, H 1979. *Christeljk Geloof*. Nijkerk: GF Callenbach.
- Berkouwer, GC 1975. *Holy Scripture*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Biehl, P 1991. Symbol und Sakrament, in Oelkers, R & Wegenast, K (Hsrg). *Das Symbol - Brücke des Verstehens*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.
- Boshoff, H 1990. *Samelewingsveranderinge en die kerk in die negentigerjare: Moontlike implikasies*. Potchefstroom: Instituut vir Toekomsstudies.

- Boys, M 1989. *Educating in Faith*. San Francisco: Harper & Row Publishers.
- Browning, RL & Reed, RA 1985. *The Sacraments in Religious Education and Liturgy*. Birmingham, Alabama: Religious Education Press.
- Browning, RL 1989. The Pastor as Sacramentally Grounded Religious Educator: A Copernican Revolution in the Making, in Browning, RL (ed). *The Pastor As Religious Educator*. Birmingham, Alabama: Religious Education Press.
- Brueggemann, W 1987. *Hope within History*. Atlanta: John Knox Press.
- Burger, CW 1995. *Gemeentes in transitio - Vermuwingsgeleenthede vir 'n oorgangstyd*. Kaapstad: Lux Verbi.
- Calvyn, J 1979 (vert). *Institutes of the Christian Religion*. Vert. Beveridge, H. Grand Rapids: Eerdmans.
- Carroll, JW; Dudley, CS & McKinney, W (eds.) 1986. *Handbook for Congregational studies*. Nashville: Abingdon Press.
- Conradie, EM 1987. *Die Analogiese Verbeelding*. Stellenbosch: Lisensiaat verhandeling.
- Conradie, EM 1992. *Woord en heil: enkele perspektiewe op die belang van die nie-verbale in die media salutis*. NGTT Volume 33.
- Cox, H 1965. *The Secular City*. New York: Macmillan.
- Cox, H 1969. *The Feast of Fools - A Theological Essay on Festivity and Fantasy*. New York: Harper & Row.
- Cox, H 1994. *Fire from Heaven: The rise of pentecostal spirituality and the reshaping of religion in the twenty-first century*. Cambridge, Mass.: Addison Wesley.

- Croll, R 1985. Challenging and reclaiming symbols, in *Religious Education* Volume 80.
- Cullmann, O 1954 (vert). *Early Christian Worship*. London: SCM Press. Vert. Todd, AS & Torrance, JB 1950 *Urchristentum und Gottesdienst*. Zürich: Zwingli-Verlag.
- Daiber, K et al 1978. *Gemeinden erleben ihre Gottesdienste*. Gütersloher: Verlaghaus Gerd Mohn.
- Davidson, WP 1964. On the effects of communication, in Dexter, LA & White, DM (eds). *People Society and Mass Communications*. New York: The Free Press.
- Davies, JG (ed) 1986. *A New Dictionary of Liturgy & Worship*. London: SCM Press.
- De Benedittis, SM 1981. *Teaching Faith and Morals*. Minneapolis: Winston Press.
- De Klerk, PJS 1954. *Gereformeerde Symboliek*. Pretoria: J.L. van Schaik.
- De Vaux, OP 1962. *Hoe het Oude Israel leefde*. Roersmond: JJ Romen & Zonen.
- Devereaux, G 1979. Fantasy and Symbol as Dimensions of Reality, in Hook, RH (ed). *Fantasy and Symbol*. London: Academic press.
- Dillistone, FW 1986. *The Power of Symbols*. London: SCM Press.
- Dingemans. GDJ 1986. *In de leerschool van de geloof*. Kampen: Kok.
- Douglas, M 1970a. *Purity and Danger*. London: Routledge & Kegan.
- Douglas, M 1970b. *Natural Symbols*. London: Barry & Rockliff. Driver, TF 1991. *The Magic of Ritual*. San Francisco: Harper & Row.
- Ducey, MH 1977. *Aspects of Urban Ritual*. New York: The Free Press.

Dudley, CS & Hilgert, G 1987. *New Testament Tensions and the Contemporary Church*. Philadelphia: Fortress Press.

Dudley, CS 1978. *Where have all our people gone?* New York: Pilgrim Press.

Duncan, HD 1969. *Symbols and Social Theory*. New York: Oxford University Press.

Durand, JJF 1970. *Swartman, Stad en Toekoms*. Kaapstad: Tafelberg.

Durand, JJF 1982. *Skepping, Mens, Voorsienigheid*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.

Dykstra, C 1981. *Vision and Character: A Christian Educator's alternative to Kohlberg*. New York: Paulist Press.

Eichrodt, W 1970 (vert). *Ezekiel*. London: SCM Press. Vert. Quinn, C 1965. *Der Prophet Hesekiel*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Ellul, J 1990. *The Technological Bluff*. Grand Rapids: Eerdmans.

Erickson, CD 1989. *Participating in Worship*. Louisville: John Knox Press.

Fauconnier, G 1981. *Aspects of the theory of communication*. Pretoria: Academia.

Fawcett, T 1970. *The Symbolic Language of Religion*. London: SCM Press.

Firth, R 1975. *Symbols, Public and Private*. London: George Allen & Unwin Ltd.

Fischer, KR 1983. *The Inner Rainbow - The Imagination in Christian Life*. New York: Paulist Press.

Foster, CR 1994. *Educating Congregations - The Future of Christian Education*. Nashville: Abingdon Press.

Foster, R 1992. *Prayer*. Kaapstad: Struik Christian Books.

- Fowler, JW 1981. *Stages of Faith*, San Francisco: Harper & Row.
- Fowler, JW 1987. *The Teaching Power of Sacrament and Worship. Religion and Paideia. A project on the study of New Directions in Protestant Church Education.* (Ongepubliceerde verslag) Atlanta: Candler School of Theology.
- Fowlkes, MA 1989. Roots of ritual in social interactive episodes during the first three years of life: Implications for bonding in the faith community, in *Religious Education* Volume 84 No 3.
- Galadza, P 1991. The Role of Icons in Byzantine Worship, in *Studia Liturgica*. Volume 21 Number 2.
- Gay, VP 1983. Ritual and self-esteem in Victor Turner and Heinz Kohut, in *Zygon* Volume 18 Number 3.
- Geertz, C 1972. Religion as a cultural system, in Lessa, WA & Vogt, EZ. *Reader in Comparative Religion*. New York: Harper & Row, Publishers.
- Giddens, A 1990. *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Goethal, G 1989. Communicating religious belief in a technological world: Pastoral implications, in McDonnell, J & Trampiets, F (eds). *Communicating Faith in a Technological Age*. London: St. Paul Publications.
- Grabner-Haider, A 1991. Religiöse Symbole in der Theologie, in Oelkers, R & Wegenast, K (Hsrg). *Das Symbol - Brücke des Verstehens*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.
- Green, R 1987. *Only Connect*. London: Darton, Longman and Todd.
- Grimes, RJ 1992. Liturgical Renewal and Ritual Criticism, in Madden, LJ (ed). *The Awakening Church - 25 Years of Liturgical Renewal*. Collegeville: The Liturgical Press.

Haran, M 1978. *Temples and Temple-sevice in Ancient Israel*. Oxford: Clarendon Press.

Harris, C 1992. *Creating Relevant Rituals*. Newtown: EJ Dwyer.

Harris, M 1987. *Teaching & Religious Imagination - An Essay in the Theology of Teaching*. San Francisco: Harper.

Hauerwas, S & Willimon, WH 1990. *Resident Aliens*. Nashville: Abingdon Press.

Helle, HJ 1991. Symboltheorie und religiöse Praxis, in Oelkers, J & Wegenast, K (Hrsg). *Das Symbol - Brücke des Verstehens*. Stuttgart: Verlag Kohlhammer.

Hendriks, J - . De kerk as cognitive minderheid, in Dekker, G ea (reds). *Secularisatie in Teologiesh Perspektief*. Kampen: Kok.

Heyns, JA 1969. *Sterwende Christendom? 'n Teologie in die greep van die tydgees*. Kaapstad: Tafelberg.

Heyns, JA 1978. *Dogmatiek*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.

Hoebel, EA & Frost, EL 1976. *Cultural and Social Anthropology*. New York: McGraw-Hill.

Hoge, DR & Roozen, R 1979. *Understanding Church Growth and Decline: 1950-1978*. New York: Pilgrim Press, New York.

Hook, RH 1979. Phantasy and Symbol: A Psychoanalytic Point of View, in Hook, RH (ed). *Fantasy (sic) and Symbol*. London: Academic Press.

Horn, HE 1989. *Models of Ministry*. Minneapolis: Fortress Press.

✱ Jetter, W 1978. *Symbol und Ritual*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Jonker, WD 1984. Die kerk van die toekoms, in De Villiers, JL ea (reds). *Die Kerk en sy Jeug op Weg*. Kaapstad: NG Kerk-Uitgewers.

Jordahn, O 1992. What makes Liturgy Biblical-Actions? in *Studia Liturgica*. Volume 22 Number 2.

Jörns, K 1992. Liturgy: Cradle of Scripture, in *Studia Liturgica*. Volume 22 Number 1.

Kaufmann, FX 1989. *Religion und Modernität - Sozial-Wissenschaftliche Perspektiven*. Tübingen: Ulrich Neumann.

Klauck, HJ 1983. Kultische Symbolsprache bei Paulus, in Schreiner, J (red). *Freude am Gottesdienst*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk.

Koorts, MJM 1974. *Beginsels van Gereformeerde Kerkbou*. Bloemfontein: Sacum Beperk.

Kraft, CH 1991. *Communication Theory for Christian Witness*. New York: Oribis Books.

Langgärtner, G 1983. Sinn und Kraft der Symbole, in Schreiner, J (Hrsg). *Freude am Gottesdienst*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk.

LAS (Wes-Kaapland) 1980. *Die Reformatoriese Sola Scriptura en die Skrifberoep in etiese vrae*. Kaapstad: NG Kerk-Uitgewers.

Laswell, HD 1972. The Structure and Function of Communication in Society, in Schramm, W. & Roberts, DF (eds). *The Process and Effects of Mass Communication*. Chicago: University of Illinois Press.

Lawler, MG 1977. Symbol and religious education, in *Religious Education*, Volume 72.

Leach, ER 1972. Ritualization in man in relation to conceptual and social development, in Lessa, WA & Vogt, EZ (eds) 1972. *Reader in Comparative Religion*. New York: Harper & Row.

- * Lebon, J 1986. *How to understand Liturgy*. London: SCM Press.
- Lessa, WA & Vogt, EZ (eds) 1972. *Reader in Comparative Religion*. New York: Harper & Row.
- Liesch, B 1988. *People in the presence of God - Models and Directions for Worship*. Grand Rapids: Ministry Resources Library.
- Linthicum, RC 1991a. *City of God, City of Satan*. Los Angeles: Zondervann.
- Linthicum, RC 1991b. *Empowering the Poor*. Monrovia CA: Marc.
- Louw, DJ 1980. *Die stad in die mens*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- Luke, HM 1982. *The Inner Story - Myth and Symbol in the Bible and Literature*. New York: Crossroad.
- * Lukken, G 1988. *Geen leven zonder Rituelen*. Hilversum: Gooi & Sticht.
- Lurker, M 1973. *Wörterbüch Biblischer Bilder und Symbole*. München: Kösel Verlag.
- Mann, P 1989. Becoming more critically conscious: Living with media in a technological age: A Response to Gregor Goethal, in McDonnell, J & Trampiets, F (eds). *Communicating Faith in a Technological Age*. London: St. Paul Publications.
- Martin, RP 1976. *Worship in the early Church*. Grand Rapids: Eerdmans.
- McDonnell, J & Trampiets, F (eds) 1989. *Communicating Faith in a Technological Age*. London: St. Paul Publications.
- McGaughey, DR 1988. Ricoeur's metaphor and narrative theories as a foundation for a theory of symbol, in *Religious Studies*, Volume 24.

- McGlashan, AR 1989. Symbolization and human development: The use of symbols in religion from the perspective of analytical psychology, in *Religious Studies*, Volume 25.
- McLean, SD 1989. Rites of Passage Youth Ministry: An Alternative, in *Affirmation*. Virginia: Union Theological Seminary.
- McLuhan, M 1964. *Understanding Media: The extensions of man*. New York: McGraw-Hill.
- Merton, T 1976 (1950). *Meditations on Liturgy*. London: Mowbrays.
- Miller, DE 1987. *Story and Context: An Introduction to Christian Education*. Nashville: Abingdon Press.
- Mitchell, LL 1977. *The Meaning of Ritual*. Harrisburg: Morehouse publishing.
- Moore, ME 1983. *Educating for Continuity & Change - A new model for Christian Religious Education*. Nashville: Abingdon Press.
- Moran, G 1983. *Religious Education Development*. Minneapolis: Winston Press.
- Morris, L 1971. *The Gospel according to John*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Moule, CFD 1961. *Worship in the New Testament*. Richmond, Virginia: John Knox Press.
- Mouton, J & Marais, HC 1990. *Metodologie van die geesteswetenskappe: Basiese begrippe*. Preoria: RGN.
- Naudé, P 1994. *Brug na môre - 'n Kruiſevangelie vir gewone mense*. Kaapstad: Lux Verbi.
- Nelson, CE 1967. *Where Faith Begins*. Atlanta: John Knox Press.

Nelson, CE 1989. *How Faith Matures*. Louisville: John Knox Press.

Neville, G & Westerhoff, JH 1978. *Learning Through Liturgy*. New York: The Seabury Press.

Neville, G & Westerhoff, JH 1979. *Generation to Generation*. New York: The Pilgrim Press.

Newbigin, L 1989. *The Gospel in a Pluralist Society*. Grand Rapids: Eerdmans.

Nieuwkoop, R 1986. *De Drempel Over. Het gebruik van (overgangs)rituele in het pastoraat*. Den Haag: I.N. Voorhoeve.

Nijk, AJ 1968. *Secularisatie*. Rotterdam: Lemniscaat.

Nouwen, JM 1990. *The way of the heart*. London: Daybreak.

Osmer, RR 1993. Three "Futuribles" for the Mainline Church, in Schuller, DS (ed). *Rethinking Christian Education*. St. Louis, Missouri: Chalice Press.

Otto, E & Schramm, T 1980. *Festival & Joy*. Nashville: Abingdon Press.

Pazmino, RW 1988. *Foundational Issues in Christian Education*. Grand Rapids: Barker Book House.

Pieterse, HJC 1985. *Verwoording en Prediking*. Pretoria: NG Kerkboekhandel Transvaal.

Pollio, HR 1974. *The Psychology of Symbolic Activity*. London: Addison-Wesley Publishing Co.

Ramshaw, E 1987. *Ritual as pastoral care*. Philadelphia: Fortress Press.

- Richter, K 1990. *The meaning of the Sacramental Symbols*. Collegeville: Liturgical Press.
- Roth, C 1971. Priests and Priesthood, in Roth, C (ed). *Encyclopedia Judaica Volume 13*. Jerusalem: Keter Publishing House Ltd.
- Rossouw, HW 1963. *Klaarheid en Interpretasie*. Amsterdam: Jacob van Campen.
- Rousseau, J 1988. *Meestersimbole van God (Deel I)*. Port Elizabeth: Woord & Wêreld.
- Runia, K 1988. *Waar blijft de kerk?* Kampen: Kok.
- Ruppert, L 1983. Symbole im Alten Testament, in Schreiner, J (Hrsg). *Freude am Gottesdienst*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk.
- Sample, T 1990. *U.S. Lifestyles and Mainline Churches*. Louisville: John Knox press.
- Sauer, J 1964. *Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters*. Münster: Mehren & Hobbeling
- Schaller, LE 1978. *Assimilating New Members*. Nashville: Abingdon Press.
- Schillebeeckx, E 1966. *Wereld en kerk*. Bilthoven H. Nelissen.
- Schmidt, R 1988. *Exploring Religion*. Belmont: Wadsworth Publishing House.
- Schmitz, KL 1981. Ritual elements in community, in *Religious Studies*, Volume 17.
- Schramm, W 1972. The nature of communication between humans, in Schramm, W. & Roberts, DF (eds). *The Process and Effects of Mass Communication*. Chicago: University of Illinois Press.
- Schreier, RJ 1992. *Reconciliation, Mission & Ministry in a Changing Social Order*. New York: Oribis Books.

- Schultze, QJ 1986. *Redeeming Television*. Downers Grove: Inter Varsity Press.
- Schwarz, F & Schwarz CA 1987. *Theologie des Gemeindeaufbaus*,
Neukirchen-Vluyn: AUSAAT Verlag.
- Scott, BB 1994. *Hollywood Dreams & Biblical Stories*. Minneapolis: Fortress Press.
- Senn, FC 1983. *Christian worship and its cultural setting*. Philadelphia: Fortress Press.
- Seymour, JL & Miller, DE 1982. *Contemporary Approaches to Christian Education*.
Nashville: Abingdon Press.
- Simpson, N 1994. Geloofsvorming, in Van Rensburg, G & Hendriks, J (reds).
Vernuwing in jeugbediening. Pretoria: Engedi.
- Smit, DJ 1988. Wat is gereformeerde spiritualiteit? in *NGTT* Volume 23.
- Smith, DE & Taussig HE 1990. *Many Tables - The Eucharist in New Testament and
Liturgy Today*. London: SCM Press.
- Smuts, M (red) 1991. *Kerkspieël III*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- Sogaard, VB 1992. *Applying Christian Communication*. Ann Arbor: UMI
Dissertation Information Service.
- Song, C 1988. *Theology from the womb of Asia*. London: SCM Press.
- Sperber, D 1974. *Rethinking Symbolism*. London: Cambridge University Press.
- Streng, FJ 1985. *Understanding Religious Life*. Belmont: Wadsworth Publishing
House.
- Stokes, K 1989. *Faith is a Verb - Dynamics of Adult Faith Development*. Connecticut:
Twenty-Third Publications.

- Stott, JWR 1986. *I believe in Preaching*. London: Hodder & Stoughton.
- Strecker, I 1988. *The Social Practice of Symbolization*. London: Athlone Press.
- Tillich, P 1962. *Symbol und Wirklichkeit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Tillich, P 1968. *Systematic Theology (Combined Volume)*. Digswell Place: James Nisbet & Co.
- Toffler, A 1970. *Future Shock*. New York: Random House.
- Toffler, A 1980. *The Third Wave*. London: Pan Books.
- Trampiets, F 1989. Communicating religious belief in a technological age: Pastoral implications, in McDonnell, J & Trampiets, F (eds). *Communicating Faith in a Technological Age*. London: St. Paul Publications.
- Turner, VW 1967. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. New York: Cornell University Press.
- Turner, VW 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine Publishing Co.
- Turner, VW 1972a. Betwixt and Between: The Liminal Period In Rites De Passage, in Lessa, WA & Vogt, EZ (eds). *Reader in Comparative Religion*. New York Harper & Row Publishers.
- Turner, VW 1972b. Passages, Margins, and Poverty: Religious Symbols of Communitas, in *Worship* Volume 46 Number 7.
- Turner, VW 1974. *Dramas, fields and metaphors: Symbolic action in human society*. Ithaca, N.Y.:Cornell University Press.
- Turner, VW & E 1978. *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*. New York: Columbia University Press.

Turner, VW (ed) 1982. *Celebration - Studies in Festivity and Ritual*. Washington: Smithsonian Institution Press.

Turner, VW 1983. Body, Brain, and Culture, in *Zygon* Volume 18 Number 3.

Underhill, E 1985. *Worship*. New York: Crossroad Publishing.

Van der Loos, H 1965. *The Miracles of Jesus*. Leiden: EJ Brill.

Van Dijk, TA (ed) 1985. *Discourse and Communication - New Approaches to the Analyses of Mass Media Discourse and Communication*. New York: Walter de Gruyter.

Van Gennep, A 1908. *Les Rites de Passage*. Paris: E Nourry. Vert: Vizedom, MB & Caffee GL 1960. *The Rites of Passage*. Chicago: University of Chicago Press.

Van Huyssteen, W 1986. *Teologie as kritiese geloofsverantwoording*. Pretoria: RGN.

Van Olst, EH 1983. *Bijbel en Liturgie - Een pleidooi voor het vieren*. Ten Have: Baarn.

Van Ruler, AA 1972. *Waarom zou ik naar de Kerk gaan?* Nijkerk: Callenbach.

Van Wyk, J 1995. Lofprysing in NG Kerk: Rooi ligte flikker, in *Die Kerkbode*. 31 Maart 1995.

Viberg, A 1992. *Symbols of Law*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.

Walrath, DA 1987. *Frameworks*. New York: Pilgrim Press.

Watson, D 1978. *I believe in the Church*. London: Hodder & Stoughton.

Wegman, HAJ 1976. *Geschiedenis van de Christelijke eredienst in het westen en in het oosten*. Hilversum: Gooi & Sticht.

- Wegman, HAJ 1991. *Riten en Myten - Liturgie in de geschiedenis van het christendom*. Kampen: JH Kok.
- Westerhoff, JH 1972a. A socialization model, in Westerhoff, JH (ed). *A Colloquy on Christian Education*. New York: The Pilgrim Press.
- Westerhoff, JH 1972b. Toward a definition of Christian education, in Westerhoff, JH (ed). *A Colloquy on Christian Education*. New York: The Pilgrim Press.
- Westerhoff, JH 1976. *Will our children have faith?* New York: Seabury Press.
- Westerhoff, JH 1977. The Liturgical Imperative of Religious Education, in Lee, JM (ed). *The Religious Education We Need*. Birmingham, Alabama: Religious Education Press.
- White, JF 1971. *New Forms of Worship*. Nashville: Abingdon Press.
- Whitehead, AN 1958. *Symbolism - Its meaning and effect*. Cambridge: University Press.
- Willimon, WH 1980. *Word, Water, Wine and Bread*. Valley Forge: Judson Press.
- Willimon, WH 1983. *The Service of God*. Nashville: Abingdon Press.
- Wink, W 1987. *Violence and Non-violence in South Africa: Jesus' Third Way*. Philadelphia: New Society Publishers.
- Wuthnow, R & Hunter, JL et al (eds) 1984. *Cultural Analysis*. Boston: Routledge & Paul.