

Die estetika van ’n *skreeu*-lelike, “weerloze God”. Skilderkuns as medium in prosesse van teologies- paradigmatiese transformasie – *ver-beeld*-ende stank (*skúbalon*) vir skandalige on-dank (*skandalon*)

Daniel Louw

Daniel Louw, Universiteit Stellenbosch

Opsomming

Die Christelike tradisie het dikwels in die Godsvraagstuk op die vraag gekonsentreer: Wie is God? Die Godskonsep, veral die al-mag van God, is in verskillende tradisies omskryf in statiese “omni”- of “almag”-kategorieë wat met ’n oorsaak-gevolg-denkskema werk. Die lydingsvraagstuk, asook huidige prosesse van sosiaal-politieke transformasie, het my genoop om na ’n ander invalshoek te soek. Daar word na die paradigma van estetika gekyk om weg te skuif van *omni*-kategorieë (God as *pantokrator*; Almagtige) na *omgee*-kategorieë (*passio Dei*). In dié verband word twee skilderye uit die *Cross-Roads*-reeks wat God se solidariteitsdeernis in ’n plakkerskamp uitbeeld, teologies aan die orde gestel. ’n Prakties-teologiese hermeneutiek van kyk (estetiese optiek) word voorgestel met behulp van begrippe vanuit ’n Pauliniese perspektief soos *stank* (*skúbalon*) en vloek – skandalige on-dank en verwerping (*skandalon*). ’n Dergelike hermeneutiek beweeg weg van die “wie” van God na die “hoe” van God. Die implikasie en argument is dat skilderkuns ’n medium is om God se wese nie te probeer definieer nie, maar slegs esteties te “infinieer” – die sosyn van God in terme van solidariteitsmedelye. Vandaar die teologiese perspektief van ’n *skreeu*-lelike God: “My God, my God, waarom het u my verlaat?”

Trefwoorde: estetika in skilderkuns; optiek van kyk; praktiese teologie van *stank* (*skúbalon*) en skandalige on-dank (*skandalon*); teopasgitiese teologie; weerloosheid van God

Abstract

The aesthetics of divine ugliness: The portrayal of a vulnerable God in the art of painting within processes of paradigmatic transformation in theological thinking – the disgust of filth (*skúbalon*) and the scandal of malediction (*skandalon*)

In the dogmatic tradition regarding the essence of God's involvement with the human predicament of suffering, categories from the Roman and Greek culture are applied most of the time. An example is to be found in the *Psalter Hymnal of the Reformed Christian Church*: "And as God Himself is most wise, unchangeable, omniscient, and omnipotent, so the election made by Him can neither be interrupted nor changed, recalled, or annulled; neither can the elect be cast away, nor their number diminished." In this regard, depictions of Christ in traditional iconography are used to bolster Christianity against paganism and heresy. In many doctrinal formulations Christ is portrayed with "omni-" categories like *omnipotence* and *omniscience*. God's *El Shaddai* (the Hebrew wisdom tradition regarding the splendid majesty of Yahweh's grace) had been translated into *pantokrator* categories that depicted Christ as a Roman Caesar. When Christianity was threatened, a kind of divine imperialism was introduced to justify a clerical ecclesiology and maintain dogmatic stances regarding social life problems.

When referring to, for example, the will of God, denominations in their official confessions tend to make use of the very positivistic principle of the uncompromising, rigid will of God (*impassibilitas Dei*). It happened in the way churches made use of a "natural theology", specifically in the theological justification of the apartheid ideology. Cultural and racial separation was promoted by referring to diversity in creation. This "natural" kind of hermeneutic was used in order to maintain a discriminatory approach. The need for new paradigms in hermeneutic of human suffering, and the necessity of ideological changes, indicate that fixed formulae used to describe doctrinal stances failed to foster paradigmatic changes. This is why the article proposes the aesthetics of an optic gaze in visual arts as a possible medium for meaningful change. Two paintings from the series *Cross-Roads* (about the presence of a suffering God in a squatter camp on the Cape Flats) are used to foster a theology of compassionate being-with. To strengthen the applicability of a theopaschitic approach (the *passio Dei*), two obscure concepts from Pauline thinking (*skandalon* and *skúbalon*) are used to promote a paradigm shift, namely from a metaphysical model to a paschitic model of theologising in pastoral caregiving.

Keywords: a practical theology of filthy disgust; aesthetics in visual arts; the optic of a loving gaze; the vulnerability of a suffering God; theopaschitic theology

1. Inleiding: Voëlvlugskets van 'n verwarde outobiografie

My teologiese en akademiese loopbaan het in 1978 begin. Kanseltaal was vroom, mooi en verhewe bo enige vorm van platvloersheid. "Omni"-kategorieë is gebruik om God se onveranderlike wil met die verloop van pynlike lewensgebeure te handhaaf: die al-mag (*omnipotence*) van God; die al-wetendheid (*omniscience*) van God; die al-omteenwoordigheid (*omnipresence*) van God. "Al" dan letterlik en figuurlik in superlatiewe terminologie. Sy unieke majesteit van verbondsgenade (*El shaddaj*) is in Grieks vertaal met *pantokrator* met die gevolg dat die mag van God by voorkeur gesien is as buitengewone krag en gesag wat verhewe

is bokant die vlak van menslike ervaring. Die indruk dat God alles kan doen, het in die Middeleeue selfs gelei tot die ironie van die volgende paradoks: Kan God 'n rots maak wat te swaar is vir God om op te tel? As almag "buitengewone krag" beteken, kan God dit beslis doen. Maar as God te swak is om die swaar rots op te tel, wat het dan van hierdie alles-kan-krag geword?

Die vertaling van *El Shaddaj* as *pantokrator* het onder andere 'n mitologies-Hellenistiese asook Romeins-kultiese agtergrond (Inbody 1997). "Ever since, it has been a real danger to fashion God in the image of the 'cultural gods' – the imperial rulers of the Egyptian, Persian and Roman empires – the church gave unto God the attributes which belonged to Caesar" (Louw 2000:7; sien ook Inbody 1997:139). Häring (1986:351–72) wys op die verband tussen *pantokrator* en Aristoteles se siening van *potentia*. Die dogmatikus Van de Beek beklemtoon verder die assosiasie tussen *pantokrator* en die Romeinse keiserkultus – God as 'n soort "super-koning" wat heers in terme van die absolute mandaat en dekrete van 'n imperialistiese despoot (Van de Beek 1984:91–2).

Die *pantokrator*-weergawe het my altyd gepla, omdat dit nie strook met die benadering in die Semitiese wysheidstradisie wat Jahwe verbind het met 'n werkwoord *hjh* ("om te wees") en God in meer infinitiewe kategorieë verwoord het. Tot my teologiese ontsteltenis ontdek ek toe Paulus se argument vir 'n "weerloos God" (1 Kor. 1:25). Swakheid, weerloosheid (*astheneia*) dui op alle vorme van menslike weerloosheid, lyding en broosheid. Die woord *astheneia* is selfs in die Ou Testament gebruik om dodelike siektes en die swakheid van ouderdom te beskryf (Fretheim 1984:106).

Tydens my opleiding in die Fakulteit Teologie aan die Universiteit Stellenbosch gedurende 1966–9 is dit duidelik aan my gestel dat ek my beslis nie moet inlaat met wilde teoloë soos Jürgen Moltmann wat met geloofsharsings smokkel nie. Sy boek oor die hoop (*Theologie der Hoffnung*) het in 1966 verskyn. Skielik besef ek, maar daar is 'n ander invalshoek, naamlik die teopasgitiese teologie, wat worstel met die verband tussen God die Vader en God die Seun tydens die kruisroep: "My God, my God waarom het U my verlaat [*derelictio*]?"

My teologiese dilemma was die volgende: Moes ek swig voor die ewige, onveranderlike raad van God in die yspaleis van 'n ongenaakbare en dikwels noodlottige alles-wil-(oorsaak-gevolg-) skema, of die deernisvolle God met die broosheid van ingewande wat inmeekaartrek oor die nood van 'n lydende mensdom (deernisvolle *pathos*-skema)?

Ek ontdek toe verder dat in die gelykenis van die verlore seun die vader se ingewande (buik en derms; *ta splanchna*) inmeekaar getrek het toe hy op die stoep staan en wag en nie geweet het sy verlore seun is aan die terugstropel nie. Die innig jammer voel van Luk. 15:20 vertolk 'n intense affek van medelye (*esplanchnizomai*) en dui op die saamtrekking van die ingewande weens intense bekommernis. "The verb *splanchnizomai* is used to make the unbounded mercy of God visible" (Esser 1976:598). Wanneer die gelykenis dan teologies geïnterpreteer word, dui die vader-simboliek nie op 'n alwetende godheid nie, maar veeleer op die intense deernis en passie van die vader (*passio Dei*) as aanduiding van dít wat Brümmer noem 'n konkrete praxis-hermeneutiek van die *amicitia Dei* (Brümmer 2006:299–302).

Nêrens in die gelykenis word die vaderfiguur voorgestel met 'n soort van alwetendheidspretensie nie. Die inmeekaartrek van die ingewande dui op volledige angstigheid sonder 'n soort van positivistiese hermeneutiek wat presies weet dat die verlore seun op pad terug is na die

vaderhuis. By wyse van metaforiese spreke: Die vader staan met die knoop van sametrekende derms en nie met die tegniese kontrolemeganisme van 'n selfoon nie.

My dilemma: Moet ek krag-terme gebruik (met vrome kanseltaal) of barmhartigheidsterme (deernisvolle-sorg-taal) wat dikwels grens aan vloek-paradigmas wat die vasgespykerde kruiseling omhul het terwyl soldate uitdagend spot (kragdadige almag kon hom mos laat afklim het!) en dissipels met apatiese angsbevangenhêd op die vlug slaan?

My dilemma was politieke-ideologies en sosiaal-kultureel gesproke uiters delikaat. Teologies gesproke het ek geworstel met die vraag: Maar as God die Seun en God die Vader één is, waar was God die Vader met die verlatenheidsuitroep van die Seun? Is God ten diepste tog nie die lydende, swak God van wie Paulus praat nie?

2. Wat is teologiese legitimitêit in 'n versplinterde en verwarde wêreld?

Gedurende die tagtigerjare het ek baie gewonder hoe dit moontlik is om langer aan die Fakulteit Teologie, Universiteit Stellenbosch, pastorale en praktiese teologie te doseer terwyl die heersende paradigma binne kultuurverband die ideologie van apartheid was. Drie gebeure het in my nadenke oor die morele implikasie van my teologiese legitimitêit en integriteit 'n rol gespeel.

Gedurende my kinderjare (ek dink dit was 1953–4) het my pa my na 'n politieke byeenkoms in die stadsaal op Ceres geneem. Die spreker was 'n predikant en teoloog van die NG Kerk. Hy was ook op 'n tyd moderator van die kerk. Hy het probeer om die gehoor van die noodsaaklikheid van apartheid en die teologiese regverdiging daarvoor te oortuig aan die hand van 'n voorbeeld vanuit Voëleiland by Lambertsbaai. In sy politieke retoriek het hy verwys na die feit dat die wit voëls en die swart voëls op die eiland apart sit en hoegenaamd nie meng nie. Dit is dus duidelik dat God se wil vanuit die natuur afgelei kan word. So 'n stelling is dan bevestig met die Skrifverwysing vanuit Genesis 11:4–9. Die feit dat God die volkere in 'n taalverwarring laat beland het en oor die hele aarde verstrooi het, het 'n teologiese bewys van apartheid geword. Skrifuur en natuur is versmelt tot die teologiese taal van politieke segregasie. As klein seuntjie van ongeveer nege jaar het ek verward tussen die metafoer van voëls en die menswaardige status van mense gedobber.

Die tweede gebeure was my aanstelling by die fakulteit aan die einde van 1977. Ek het nooit aan die Broederbond behoort nie en was sonder enige politieke affiliasie, behalwe dat ek in 'n Nasionale Party-huis grootgeword het. Op die ou end was daar 'n staking van stemme tussen my en die “regte” kandidaat. Die lot is gewerp en die “verkeerde” kandidaat is aangewys. Die voorsitter was hewig ontsteld en het per geleentheid gesê: “Nou kan jy nie eers meer God en die lot vertrou nie.” By 'n geleentheid in Pretoria het dieselfde persoon die opmerking gemaak dat Louw die laaste spyker in die doodskis van die kweekskool is.

Gedurende 1987 het ek dit oorweeg om te bedank en het 'n hewige gewetenswroeging ontwikkel. Vyf-en-dertig professore van die Universiteit Stellenbosch het op 'n Vrydag in Oktober 'n afspraak met P.W. Botha gehad. Hy was tóé kanselier van die universiteit. Ons wou hom en ander lede van die kabinet wat teenwoordig was, oortuig om Nelson Mandela vry te laat. Ek was een van die persone wat ons sentiment moes oordra. Met 'n ernstige

vingervermaning het P.W. Botha na my gewys en as volg gereageer: “Mannetjie, nou sal ek vir jou vertel ...” In my Wynberg-bediening was hy lidmaat van die gemeente. Ek het ook sy kleinkind gedoop. Die aand na die mislukte ontmoeting het ons groep in die Mount Nelson Hotel vergader en vir mekaar gesê: Logika en gesprek (taal en argument) gaan nie die regering oortuig nie. Die enigste opsie wat op ons wag, blyk ’n bloedige revolusie te wees. In 1989 kry P.W. Botha ’n beroerte en die muur val in Berlyn, en Mandela word in 1990 vrygelaat. Dit gebeur twee jaar nadat ek in 1987 in Berlyn by die muur vir die president van Beiere gevra het: “Sal Duitsland ooit verenig?” Sy antwoord was: “Nooit, nooit!”

Waar pas God se ystere wil in by die prentjie van die radikale transformasie van die lewensbestel in Suid-Afrika?

Ek word dekaan met die oorkom van die Verenigende Gereformeerde Kerk (VGK) na die fakulteit in Stellenbosch aan die begin van 2001. Ek het nie geweet hoe om te reageer ten einde ’n groep mense wat vroeër weens apartheid uitgesluit was, welkom te laat voel nie. Ek was nooit deel van die “struggle” nie en het nie die vertrouwe van die VGK geniet nie. Die kuratorium van die NG Kerk was skepties oor my betrokkenheid, omdat ek nie genoeg “hul saak” gepromoveer het nie. Russel Botma, voormalige rektor van die Universiteit Stellenbosch, het my gereeld daaraan herinner dat baie lidmate in die VGK aan hom die pynlike vraag gevra het: “Wat gaan soek jy in ‘daai plek’?”

In elk geval was daar vir etlike jare geen formele akademiese kontak tussen die Fakulteit Teologie aan die Universiteit van die Wes-Kaap en die Fakulteit Teologie op Stellenbosch nie. Ek het geworstel met die vraagstuk dat isolasie verstikkend is en tot verdere infeksie in die liggaam van Christus lei. Dit voed apatie en antipatie en dra by tot die slytasie van medelye; dit korrupteer die kuns van omgee en gasvrye samesyn. Watter sinvolle alternatief is daar wanneer gesprek en taal nie brûe kan bou nie?

Binne die maalkolk van verwarde belange, die gevoel van teologiese steriliteit en spirituele impotensie (feitlik niemand wou na my teologiese argumente luister en my boeke oor praktiese en pastorale teologie lees of ernstig opneem nie) het ek gewonder of estetika en die skilderkuns nie ’n opsie is om mense te oortuig van hoe belangrik dit is dat ’n radikale houdingsverandering gepaard moet gaan met paradigmatische verandering op ideëvlak nie. Ideologiese verandering beteken dat van ou uitgediende paradigmas (“zombie categories”, volgens Ulrich Beck in Reader 2008:1) ontslae geraak moes word. In sy boek *Ideology and utopia* wys Karl Mannheim (1966:49) daarop dat konsepte die draers is van idees wat op die ou end praxis bepaal en ’n motiveringsfaktor in praktiese aksies is. “Without evaluative conceptions, without the minimum of a meaningful goal, we can do nothing in either the sphere of the social or the sphere of the psychic” (Mannheim 1966:18).

Vandaar my grondhipotese: Wesenlike verandering begin nie by praktiese dade nie, maar by ’n nuwe en ander idee; ideë dryf en bepaal sinvolle praxis. Met *praxis* word dan bedoel nie bloot praktiese dade of aksies nie, maar handelinge soos bepaal deur paradigmatische raamwerke wat ’n bepaalde idee konseptualiseer. Praxis is dan die beskrywing en artikulering van daardie ideë wat handeling motiveer en sinraamwerke verskaf vir transformasie en dinamiese verandering.

Hierdie voorveronderstelling word duidelik onderskryf deur ’n baie onlangse opmerking oor die Amerikaanse betrokkenheid by die politiek in Sirië en Irak. Vick en Hennigan maak in hul

artikel in *Time* (2019:7) oor die dood van die ISIS-leier Abi Bakr Al-Baghdadi die volgende belangrike stelling: “It’s good to take out the leader, but it’s not just a terrorist group – it’s an ideology as well.” Die dood van Al-Baghdadi beteken nie dat die paradigmatiese raamwerk agter die politieke aksies van die Islamitiese staat uitgeroei is nie. Die stryd gaan voort.

Hoe pas God en sy wil in by die tragiek in Bagdad en die huidige rassepolarisasie in Suid-Afrika? Ek begin naartoe soek na ’n alternatiewe invalshoek.

3. Die soeke na ’n nuwe prakties-teologiese invalshoek: Die “hoe” van God of die “wese” van God

Ek het begin soek na ’n nuwe invalshoek vir die praktiese teologie; na ’n ander Godskonsep, Godsverstaan, idee oor God se heilsplan, vir sinvolle en menswaardige menswees. In elk geval, my woorde besit geen spirituele en teologiese legitimiteit nie. Daarom het ek intens begin worstel met die volgende prakties-teologiese vraagstuk: Kan God anders ver-beeld word, want die tradisionele dogmatiese formules kan nie meer die eise van ’n nuwe tydsgeewig akkommodeer nie? Soos wat Taleb dit in sy boek *The black swan* stel: Die lewe kan nie met voorspelbaarheid en ’n Platoniese verklaringskema benader word nie. Taleb (2010:xxx) noem ’n positivistiese verklaringskema “Platonicity”. “Platonicity is what makes us think that we understand more than we actually do.”

’n Logiese en rasonale verklaringskema kan nie werklik “God” verwoord of voorstel nie. Nog minder pas die Moses-formule oor God, naamlik “Ek is wat Ek is” binne die Aristoteliaanse oorsaak-gevolg-formules. Taleb (2010:120) noem dit die Aristoteliaanse “omdat” – God as ’n verklarende *deus ex machina*. Die kernprobleem is dat ons steeds deterministies dink: “We are dogma-prone from our mother’s womb” (Taleb 2010:129). Ons wil ons pynlike ervaring van weerloosheid verskans met rasoneel-opgesmukte verklaringsteorieë. “Whenever our survival is in play, the very notion of *because* is severely weakened. The condition of survival drowns all possible explanations” (Taleb 2010:120).

Logiese formules werk nie. Die etiese benadering strand op die werklikheid van wat Bauman (1995) noem “Moral blindness”. Moet ’n etiese benadering nie aangevul word met ’n ander benadering eerder as om bloot staat te maak op die opsie van ’n nuwe moraliteit nie? Hierdie kernvraag het my na estetika laat kyk as ’n moontlike alternatiewe benadering om op ’n sinvolle wyse kreatief met weerloosheid en onvoorspelbaarheid om te gaan.

Matzker (2008:10) verbind estetika met die teorie oor perspektivisme. Hy beskryf estetika as die optiek van ’n kreatiewe en verbeeldingryke manier van kyk na die werklikheid. Estetika “bemiddel” en wil nie bloot faktisiteit kopieer en direk weergee nie. In dié sin is estetika ’n hermeneutiese bedryf. Dit beskryf ’n daad van betekenis-toekenning (sinduiding) aan objekte binne die wisselende interaksie tussen subjek en objek, indrukke en interpretasies. Estetika werk dan binne verbeeldingryke skakels tussen vorm (*eidōs*, wese, betekenis) en substansie (*hýlē*, ontiese dimensie). “Aesthetics implies acts of symbolisation (to symbolise, from the Greek *syμβάlein* = to link to halves) and processes of meaning-making” (Matzker 2008:10).

Die punt is: Estetika werk binne die fragmente van skerwe as bemiddelaar en soort van osmotiese uitruiling tussen die kyker se ervaring en die sien van die objek. Estetika bevorder

'n proses van sinvolle netwerking en verbeeldingryke her-*innering*. “Aesthetics then expands the horizon of interpretation of human beings; it creates a grammar of mediation. For Plato the mediation points in the direction of a copy of a kind of original image or existing idea. For Aristotle the mediation is in itself a process of signifying in the sense that it functions as a memory (anamnese) of reality” (Matzker 2008:11–2).

Die opsie van estetika laat mens toe om anders met die Godsvraag in teologie om te gaan. Dit soek nie meer God as 'n oer-verklaringsbeginsel en statiese prinsipe agter die empiriese werklikheid ten einde die vraag na die oorsprong van die kwaad teologies te probeer ophelder nie. Gewoonlik word die Godsvraag so oorheers deur die vraagstuk van goed en kwaad, sonde en verlossing dat daar min plek is vir 'n teologie van medelye. Selfs die teologiese bespreking oor Moltmann se formidabele werk oor 'n kruisteologie is gedomineer deur vroeë rondom die versoeningsleer (Welker 1979). Rutledge (2015) skryf 'n werk van 669 bladsye oor die kruis. Hy sluit af met temas oor plaasvervanging, oordeel en verlossing sonder om die tema van ontferming (barmhartigheid, medelye, omgee) te gebruik as fokuspunt vir sy dogmatiese invalshoek.

Naas die versoeningsperspektief oorheers etiese vraagstukke soos die verband tussen homofobie en seksuele oriëntasie die teologiese debatte in sinodale sittings. Ek kom vanuit 'n CSV-tradisie met die idee dat dans, swem op Sondag, kaartspel en wyn almal bese gestaltes van die sonde is. Teologiestudente moes in die tagtigerjare teken dat hulle nie sal dans nie ten einde gelegitimer te kon word.

Maar wat van 'n estetiese aanpak met die fokus op sin, betekenisgewing en lewensvreugde? Iets soos die Augustiniaanse benadering dat mens God moet geniet? “The challenge is for the apostolic faith to capacitate believers to desire and delight in God so that their dignity, relationships to persons and things, and visions of human excellence and a just social order stem from delight” (Charry 1993:102).

Met hierdie vroeë in my gemoed het ek my toe tot die optiek van kyk in skilderkuns gewend ten einde teologiese paradigmaskuiwe te kan vertolk en ook aan te wakker. Ek het ook 'n boek oor die ikoniese dimensie in kuns geskryf met die hoop dat die estetiese kyk in skilderkuns, spesifiek oor hoe God en Christus in die skilderkuns voorgestel is, my tot 'n ander Godsverstaan kan lei (Louw 2014). Die teologiese vraag is dan of 'n nuwe manier van 'n estetiese kyk op lewensvraagstukke mense se verbeelding só kan aangryp dat hul Godsvoorstelling kan skuif vanaf statiese definisies oor God na meer dinamiese “infinisies” oor God: God se so-syn met menslike lyding. Die teologiese vraag skuif weg van wie God wesenlik is (dogmatiese definisies oor die eienskappe van God; die vraagstuk van die *hoedanigheid van God*; Berkhof 1973:117–8), na die praxis van *God se hoe-doenigheid* – die karakter van God se “hoe”, naamlik, God se omgee, ontferming, deernis en barmhartigheid. Om God te ken, is om sy gesindheid jeens ons te ken (Berkhof 1973:117).

In terme van my vorige teologiese raamwerk het ek bese 'n paradigmaskuif behels 'n konseptuele skuif weg van die *pantokrator*-God van imperialistiese mag (die Romeinse onnipotentiaat van Julius Caesar) na 'n teopasgitiese paradigma van interpretasie. Dit is in dié verband dat Matthews (1993:12) verwys na die “Emperor Mystique” in teologisering. “Both the shape and the power of the images, according to this theory, come from reliance on imagery formerly used to present the emperor.” In plaas van 'n imperialistiese interpretasie van die mag van God, gaan die teopasgitiese interpretasie van die kruis uit van die konsep van 'n

meelydende, “swak God”. Die *pathos* van ’n Pauliniese kruisteologie word dan die invalshoek (1 Kor. 1:25 – die swakheid, *astheneia*, van God). Ek het selfs gewaag om die tradisionele formule oor teologie, *fides quaerens intellectum* (faith seeking understanding, geloof wat soek om te verstaan), aan te vul met ’n prakties-teologiese benadering: *fides quaerens imaginem* (faith seeking imagination, geloof wat soek om verbeeldend te dink; Louw 2016: 109; Cilliers 2012).

Onder die invloed van Thomas van Aquinas is teologisering as ’n hoofsaaklik kognitiewe aangeleentheid beskou. Geloof moet ’n rasonale basis toon:

Thomas is not willing to say that holy teaching is simply a matter of believing a collection of bits of information that God has revealed. If it is true *Scientia*, then reason must have some role to play in this activity. It must be a process of, to use St Anselm’s phrase, “faith seeking understanding” (*fides quaerens intellectum*), in which understanding involves some sort of seeing-the-whole by the interrelatedness of the parts. (Bauerschmidt 2013:143)

Binne die raamwerk van die ortodoksie moes die belydenisse van die kerk daarna streef om die “regte geloof” te formuleer. Die regte geloof moes dan ook die dogma van die kerk binne die raamwerk van ’n uiters klerikale siening van ekklesiologie (die dogma ondersteun die besondere ampte in die kerk) help bevorder. Vandaar die klem op die rol van die intellek in die formulering van die heilswaarheid (Migliore 2004:2). Die leer van die kerk moet teen dwaling beskerm word. Daarom moet die waarheid in duidelike, kognitiewe en rasonale terme gedefinieer word. Positivistiese definisies bepaal klerikale denke, beslis nie die “infinisie” van menswees nie. Teologie is daar om God aan die gang te hou en nie om mense menswaardig te laat lewe nie. Dit wat die Afrika-filosof en teoloog Kenneth Kaunda in sy boek *A humanist in Africa* (1967) genoem het Christelike humanisme. “Let the West have its Technology and Asia its Mysticism! Africa’s gift to world culture must be in the realm of Human Relationships” (Kaunda 1967:22). “A person is a person through other people” (Mtetwa 1996:24). In plaas van piramide-denke, dink ’n Afrika-spiritualiteit binne die sirkel van kommunaliteit (Bosch 1974:40).

In die publikasie oor die rol van estetika in die transformering van teologiese denke (Louw 2014, het ek probeer om ’n ander weg te volg as die tradisionele pad van dogmatiese rasionaliteit, naamlik om te kyk na die rol van verbeelding, visie en hoop in geloofsvorming en geloofsvolwassenheid. In plaas van die weg van *scientia* (logiese en korrek geformuleerde belydenisse van die kerk; Louw 2016:100–3), wou ek delf in die dikwels paradoksale uitsprake van *sapientia* – die wysheid van die hart wat weet God-is-dáár ten spyte van die empiriese ervaringsbewyse dat hy skynbaar vir sensoriese en affektiewe ervarings totaal afwesig is. *Sapientia*, daarenteen, dink nie noodwendig “oordentlik” en kousaal-oorsaaklik oor God nie. Die wysheid kan soms arrogant, byna lasterlik, oor God praat. Dit is dan ook as gevolg van wysheid dat eenaardige gebede van angs, weerstand en woede teenoor God, ’n vroomheid (*eusebeia*) van hoopvolle verwagting vertolk met behulp van radikale, provokatiewe taal: “Waarom slaap U, Here? Word tog wakker” (Ps. 44:24); God, roer tog ’n slag jou litte!

Ek worstel voorts met die volgende vraag: Is geloof nie per slot van rekening ’n ander manier van kyk, van kreatiewe verbeelding deur middel van ’n hermeneuties-narratiewe interpretasie van die Bybelse verhale ten einde die eskatologiese gebeure van God se bemoeienis met die mens te vergestalt in ikoniese beelde nie? Beelde wat in hul metaforiese en simboliese

betekenisraamwerke verwys na die kreatiwiteit van transendentale nadenke. Die gedagte is dan om na beelde en voorstellinge van God te soek wat meer verwys na 'n spirituele benadering waarin teologiese konseptualisering help om gestaltes van die hoop te ontsluit binne die eksistensiële werklikheid van die menslike soeke na sin, geregtigheid, verlossing, bevryding en menswaardigheid.

Daarom die aksent op veral drie moontlike formuleringe oor wat teologie is (Louw 2016:108–10; Louw 2014:100–2):

- Teologie is die soeke van geloof om gestalte te gee aan daardie hoop wat sinraamwerke kan verskaf vir ons menslike oriëntering binne die daaglikse werklikheid van lyding, swakheid, weerloosheid, angs en die vrees vir die dood: *fides quaerens spem* (geloof wat soek na sinvolle gestaltes van die hoop).
- Teologie is die soeke van die geloof na konsepte, simbole en metafore wat iets kreatief (ver-beeld-ingryk) ver-beeld van die werklikheid van die heil en die genade, medelye, sorg en omgee van God: *fides querens imaginem*.
- Teologie is die soeke van geloof om anders na die werklikheid van verganklikheid te kyk, naamlik om die “onsienlike” (Heb. 11:1 en 7:27) te sien; om deur middel van die optiek van 'n estetiese kyk iets te ontdek van die Seun wat volgens Kol. 1:15 die grondtese van die Christelike geloof gelê het, naamlik Christus as beeld van die onsienlike God. Vandaar die formulering: *fides quaerens visem* – geloof wat soek na ver-beeld-ingryke nuwe visies vir geloofsverstaan. God word in liefde ver-beeld (uitgebeeld) in die lyding van die Seun (Moltmann 1972). Dit is dan ook waarom ek met die volgende teologiese tese begin werk het: God se onsienlikheid, heerlikheid (*doksa*) en mag (al-mag) kan nie in *pantokrator*-beelde vanuit die Romeinse keiserryk en keiserkultus voorgestel word nie. Imperialistiese voorstellinge moet vervang word met beelde wat die medelye en omgee van God vergestalt – dit wat Berkhof (1973) noem God se weerlose oormag – die oorrumpeling van barmhartigheid. Daarom my voorkeur vir 'n teopasgitiese verstaan van 'n kruisteologie (*ta splanchna*; Louw 2016:313–7).

In hierdie voorkeur het ek op 'n heel uitsonderlike wyse afgekom op dit wat as die wese van die Christelike geloof geïdentifiseer kan word. Ludwig Feuerbach ('n sogenaamde ateïs) maak in sy boek *Das Wesen des Christentums* (1904:127) beswaar teen 'n teologiese model ontdaan van *pathos*. Sy pleidooi is om van 'n strak en abstrakte God-ideologie ontslae te raak. Die fokuspunt van geloof moet die praxis van medelye en omgee wees waarin dit in wese gaan om die heil en welsyn van die lydende mensdom (Feuerbach 1904:283). Sy kredo is dat hy vriende van God in vriende van die mens wil verander.

Vir Feuerbach is die God van die Christelike geloof 'n God met 'n hart vol passie. God is vir hom pure *pathos* en aldus geprofileer deur lyding, medelye en omgee (*die Passion pura, das reine Leiden*). Vandaar sy stelling dat 'n God sonder *pathos* en 'n hart in wese 'n statiese “afgod” is (Feuerbach 1904:127). Feuerbach het my gehelp om te besef dat eintlike, outentieke teologisering begin by die *passio Dei*. Om hierdie passievolle God voor te stel en gelowiges te help om 'n paradigmaskuif vanaf 'n statiese denke oor God (*impassibilitas*) na 'n dinamiese, passievolle denke oor God (*passio Dei*) te bewerkstellig, het ek my tot die estetika van die skilderkuns gewend.

In sy boek *Christianity, art and transformation* lewer De Gruchy (2001:138) ’n pleidooi dat teologiesering opnuut die skakel tussen estetiese oordele en die aard van teologiesering sal ontdek: “For some reason the connection between aesthetics and social ethics, between beauty and social transformation, was not apparent to those of us who were engaged as theologians in the struggle against apartheid” (2001:2).

4. Die optiek van estetika in skilderkuns: Die spiritualiteit van ikoniese opkerf in stukke skerwe

In sy soeke na ’n nuwe benadering in praktiese teologie merk Pattison (2013:149–50) op dat ’n prakties-teologiese vernuwing ’n ander “gesig van God” benodig. Hoofstuk 8 van sy boek het die volgende insiggewende opskrif: “Shining up the face of God. Practical theological horizons for enfacement” (Pattison 2013:149). Ten einde vernuwend te dink, stel hy ’n metodologie van kritiese “theological imaginary” (2013:149) voor. Die skopus van optiek in ons Westerse denke is volgens Pattison uiters beperk. Die rede: “The scopic regime of the arrogant eye” (2007:19). Vandaar sy invalshoek: ’n optiek van kyk binne die dimensie van verbeeldingryke estetika. “However, the tradition of a thicker, more sensual kind of theological seeing, not solely based on inward or mystical ideas of vision, might usefully question assumptions about seeing God’s face in the human world” (Pattison 2013:150–1). As gevolg van visuele oorlading en hipervisualiteit maak hy die volgende stelling: “We have so much but see so little” (Pattison 2007:1).

Dit is uiters moeilik om die optiek van estetika te omskryf. Dit is só moeilik dat Picasso as volg gereageer het: Kuns is ’n vorm van lieg ten einde die waarheid beter te verstaan. Daarom is die estetika van ’n optiese loer na die werklikheid in wese ’n radikale ingrepe in die werklikheid (Picasso aangehaal in Huffington 1988:118). Die kunstenaar sny die ervaring van sien op in skerwe. So “vernietig” kuns die ervaringswerklikheid ten einde op ’n verbeeldingryke wyse ’n nuwe gestalte en ander vorm van lewe daaraan te gee. Estetika in byvoorbeeld die visuele kunste laat herleef die werklikheid. Maar hierdie estetiese ingrepe bring stryd en worsteling mee. Op die ou end word kuns dan bepaal deur wie die kunstenaar is, wat sy/haar gesindheid en lewenshouding is (Picasso, aangehaal in Barr 1975:274).

Ek vind die volgende opmerking oor kuns en estetika verhelderend: Kuns is nie die vermoë om bloot iets te maak as gevolg van handvaardigheid nie (kunsvlyt en vakmanskap – *craft*); dit is ook nie bloot om die werklikheid “mooi” te maak nie. Die estetiese ekstase van verbeeldingryke ontploffing in kuns is ’n manier om sin aan lewe te gee (Spivey 2006:24). Poëtika in kuns en estetika is ’n besef van verwondering: daar is naamlik méér in kyk as dit wat ons empiries en voorhande kan sien. Kuns is ikonies, want dit wil nie bloot ontleed of dissekteer nie; “Not to reflect the visible but to make visible” (Paul Klee in Stone 2003:31). Kuns kerf “mooi” op in stukke ten einde skoonheid beter te ver-beeld.

In *Image and spirit* beskryf Stone (2003:9–11) kuns as ’n vorm van spirituele asemhaling. Die gevolg is dat dit in kuns nie gaan om bloot sintuiglik-empiriese ervaringe nie, maar om ’n vorm van sin-duiding. Hierdie spirituele dimensie lei daartoe dat kuns (veral skilderkuns) beskryf kan word as ’n estetiese stem wat die onsigbare werklikheid letterlik en figuurlik be-sin. “Art at its best makes concrete what language and especially religious language cannot: that intangible, private or communal moment when we encounter being.” Kuns vroetel daarom tot

in die vesels van die menslike siel en is daarom meer onties-belewend as bloot empiries-kykend; "... that is, the ontological, the essence of experience beneath and beyond the surface appearance of things" (Stone 2003:11). Dit is só onties en eksistensiëel dat Dissanyake (1992) 'n hele boek wy aan die estetiese tema van die mens as wesenlik *homo aestheticus*. Die estetiese mens neem vanuit die alledaagse ervaring dinge wat normaal skyn te wees en sien dit dan as abnormaal in dié sin dat dit die alledaagse buitengewoon maak.

Kuns is wesenlik verbind met opwinding en ekstase. Nietzsche beskryf dit as volg: "One is seized by an ecstasy" (Nietzsche 1966:20). *Ekstasis* in Grieks beteken dan ook om uit die staat van doodgewone normale sloer te tree en met verbeelding ervaring te transendeer. Dit is 'n soort van spirituele "out-of-body experience" (Pentcheva 2010:37).

Dit is duidelik dat skoonheid in kuns oor meer gaan as bloot wat "mooi" (*pretty*) is. Skoonheid is 'n worstelende wroeging ten einde betekenis/lewensin uit te wring vanuit die spannende paradoks van vormgewing as verwringing, en ver-beeld-ing as vervorming. Die "mooi" in kuns is dan 'n gestalte van die ikoniese, simboliese en metaforiese andersheid wat in die brute massa van ongekarteerde feitelikheid en empiriese voorhandenheid skuil. Só kap Michelangelo die "vormlose" graniet weg om vorm te gee aan die vryheid van die stadstaat Florence. En "sien-daar" ('n optiese kyk), daar staan Dawid! Vir die kyker nakend; vir sommige kykers, soos die Pous, pornografie; maar vir Michelangelo spirituele skoonheid. Hy het dit dan ook duidelik gestel dat hy nooit ooit 'n naakte figuur geskilder of gebeeldhou het nie. Hy het eintlik net siele geskilder. Volmaakte vorm vergestalt die wese en adel (vryheid, ongebondenheid, moed) van die menslike siel (Clark 1974:129). Die skoonheid van die menslike liggaam vergestalt daarom die mooi van die menslike siel. Daarom is naaktheid die anatomie van "mooi siele".

In beeldhouwerk word die wegkap van marmer die estetika van worstelende skoonheid as 'n manier van singewing binne 'n smeltoond-ervaring van kreatiewe ekstase. As gevolg van kreatiwiteit en ekstase begin in die objek 'n nuwe en ander "idee" gloei as wat die voorhande kyk van die kunstenaar gesien het. By wyse van metaforiese en simboliese spreke kan gesê word dat die idee van die kunswerk begin om in die binneste van die kunstenaar te brand. Daarom stel Picasso dit duidelik: "There is no abstract art. You must always start with something. Afterward you can remove all traces of reality. There's no danger then, anyway, because the idea of the object will have left an indelible mark" (aangehaal deur Barr 1975:273). Konstruksie begin by dekonstruksie, die aangenaamheid van "sien" (mooi), (die tevredenheid van dit wat ek sien en ervaar is "goed") by die vloek van stukkend maak ("sondig"). In Picasso se *Guernica* word die stukkende skerwe van verminkte menslike ledemate 'n teken van die wreedheid van geweld met 'n suggestie van heelmaking as rekonstruksie van bomskerwe.

Artistieke skepping is voorts vernietiging van wat "niks" is, om iets gebore te laat word: *creatio ex nihilo*. Niks is dan die "iets" van ongevormde massas wat gestalte moet kry sodat daar lig kan skyn deur die "duisternis" van brute massa. Kuns laat die massa van swart lawa gloei met vorm en kleur binne die gepolariseerde paradokse van verheffende verwondering en ontstellende onthutsing. Want estetika onthul, ontmasker ook die lelike en aakligheid van lewe. Mens kan dit skerper formuleer, naamlik dat 'n egte en radikale estetiese blik selfs die diaboliese en kwaad in die optiek van kyk oopvlek. In sy *Les Femmes d'Alger (O. J. 1911)* ontbloot Picasso 'n soort van barbaarse dekonstruksie wat die kyker hewig kan ontstel: "Five horrifying women, prostitutes who repel rather than attract and whose faces are primitive masks that challenge not only society but humanity" (Huffington 1988:93).

5. Die estetika van lelik: Teologiese aakligheid

But we see now through a glass darkly, and the truth, before it is revealed to all, face to face, we see in fragments (alas, how illegible) in the error of the world, so we spell out its faithful signals even when they seem obscure to us and as if amalgamated with a will wholly bent on evil. (Eco 1980:11)

Met hierdie opmerking maak Eco die leser daarvan bewus dat estetika ook met lelikheid, aakligheid en walging te doen het. Dit wat Jean-Paul Sartre (1943) *nausea* noem.

Lelik bevat elemente van weersin, gewelddadige, weersinwekkende, afskuwelike afstootlikheid (Eco 2007:16):

In truth, in the course of our history, we ought to distinguish between manifestations of ugliness in itself (excrement, decomposing carrion, or someone covered with the sores who gives off a nauseating stench) from those of formal ugliness, understood as lack of equilibrium in the organic relationship between the parts of a whole. (Eco 2007:19)

Ek moet erken dat ek taamlik geskok was toe ek die volgende titel op een van die sogenaamde nuwe boeke in 'n boekwinkel op 'n lughawe raakloop: *The subtle art of not giving a f*ck* (Manson 2016). *F*ck* is dan nie bloot 'n vulgêre vloekwoord nie. Dit beskryf die paradoks van apaties-patosvolle woede en walging oor die onmoontlike eise wat 'n kultuur van kompetisie aan singewing en menswees stel. Dit word 'n estetiese vloekwoord wat antipatiese woede uitspreek oor wat die kwaad van obsessiewe prestasie aan menswaardigheid doen. Die woord *f*ck* werk soos 'n spirituele elektriese skok en beskryf dan die lelikheid van onmenslike verwringing binne die magteloosheid van zero-ervarings. "The Feedback Loop from Hell has become a borderline epidemic, making many of us overly stressed, overly neurotic, and overly self-loathing" (Manson 2016:7).

Die punt is dat lelik as estetiese kategorie beskryf hoe kwaad en gewelddadige destruksie menswees verwring tot op die punt van angstige woede en mislukkende hulpeloosheid. Toegepas op die vraagstuk van die "hoe" en modus van God se betrokkenheid by die uitsigloosheid van menslike lyding en woedende *f*ck*-ervaringe, impliseer hierdie insig dat God nie meer bloot beskryf kan word in die kragtige en dikwels despotiese taal en beelde van die Romeinse keiserkultus nie. Waarskynlik is 'n beter alternatief die estetika van lelik waarin die teologiese taal van "vloek" ("vervloek is elkeen wat aan 'n kruishout hang") op 'n paradoksale wyse iets verwoord van die teologiese "mooi" van wat Paulus noem "die swakheid van God". Lying kerf God se aangesig op in aakligheid. Die "weerlose God" is nie "mooi" nie, maar geskend (*the beauty in the beast*). Dit is waarom die ontmoeting tussen God en mens dan ook beskryf word in die metafoer van die lelike, aaklige, walglike en lydende "kneg van die Here". Jes. 53:2–5 beskryf dan ook hierdie kneg as 'n dienaar wat nie skoonheid of prag gehad het dat ons na hom sou kyk nie, nie die voorkoms dat ons van hom sou hou nie. Hy was verag en deur die mense verstoot, 'n man van pyn en lyding vir wie mense die gesig weggedraai het.

In my navorsing oor die verskillende uitbeeldinge van Christus as die gekruisigde, het ek op die volgende uitbeelding van die lelike, aaklige, afskuwelike en verwonde Christus afgekom (foto regs – die naakte *skreeu*-lelike Christus). Ek het net besef dat hierdie uitbeelding waarskynlik beter klop met die beskrywing van God se lydende kneg en Paulus se weergawe

van swakheid (*atheneia*) van die gekruisigde Seun van God as die romantiek van ’n “mooi”, aanvallige Christus (links).

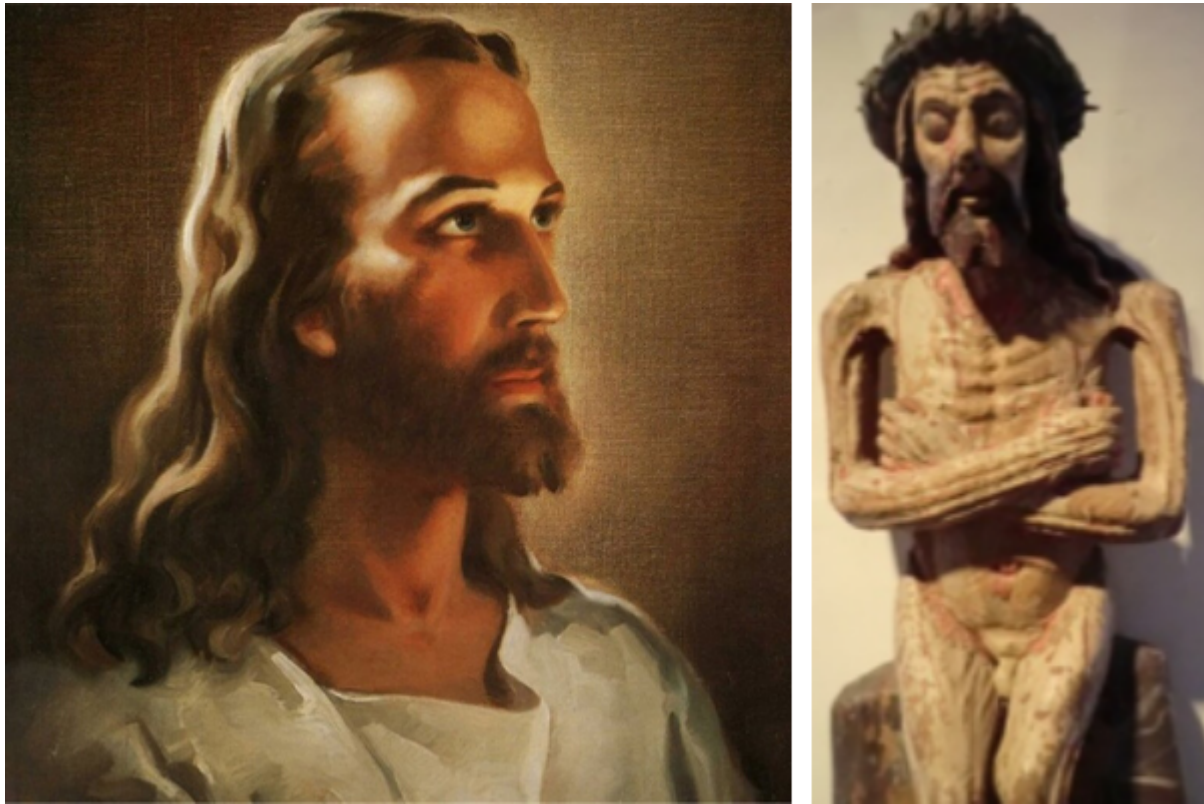


Figure 1 en 2. Vergelyk die “mooi” afbeelding van ’n Europese Christus (links) (<https://www.jesudaily.com/8-depictions-of-christ-from-around-the-world-jzb/>; 4 November 2019 geraadpleeg). (Publieke domein vir navorsing alleen.) **Regs is ’n afbeelding van ’n naakte, verwonde, eintlik lelike en afskuwelike Christus, circa 1500–1530.** Toestemming: National Museum, Copenhagen. Foto: D.J. Louw (Sien ook Louw 2014:246.)

Met die estetika van lelik in gedagte het ek besef dat die mooi en romantiese beeld wat dikwels in die Christelike tradisie opgetower is, nie met die lydende kneg van God klop nie. Dit is dan ook die geval dat die Christelike kerk altyd hierdie beskrywing van die kneg van die Here messiaans geïnterpreteer het. Ek het ook besef dat die sagte, rustige uitbeelding van Christus aan die kruis nie werklik met die realiteit van weerloosheid (*atheneia*) van God en wrede vloek geklop het nie.

Ek het ook reeds voorheen verwys na my worsteling of ek by die Fakulteit Teologie moet aanbly al dan nie. Die isolasie van die fakulteit van Universiteit van die Wes-Kaap gedurende die tagtigerjare het my toe laat besluit om ’n kruisvoorstelling te maak binne die konteks van die plakkerskamp op die Kaapse Vlakte met die baie simboliese naam van *Cross-Roads*. Die skildery regs beeld dan ook die uitroep van die hoofman oor honderd uit: “Waarlik hy is die Seun van God.” Die skildery links beeld die aaklige roggelkreet van die sterwende, *skreeu*-lelike Christus uit: “My God, my God, waarom het u my verlaat [*derelictio*]?” as die *skreeu*-kreet van verlatenheid.



Figuur 3. Die voorstelling van Christus se kreet van verlatenheid (*derelictio*) binne die konteks van die plakkerskamp Crossroads, Kaapse Vlakte. Kunstenaar: D.J. Louw.

Figuur 4. Die gekruisigde Christus word uitgebeeld binne die tydperk van die “struggle” en voorvalle van “necklacing” op die Kaapse Vlakte. Hy hang tussen die doringdrade wat radikale apartheid meegebring het; radikale skeiding tussen wit en swart. Heel regs staan die hoofman oor honderd met die uitroep: “Waarlik, Hy is die Seun van God.” Kunstenaar: D.J. Louw.

Ek wou met hierdie *Cross Roads*-ikone ’n paradigmatische verskuiwing aanbring oor ons dogmatiese idee aangaande wie en hoe God is: God dan nie voorgestel as die selfgenoegsame, almagsfiguur van ’n Romeinse keiser nie, maar in die paradigma van ’n “lydende kneg” wat radikaal vereenselwig is met die sosiale nood en die lyding van mense as gevolg van die ideologie van apartheid. Daarom is die plakkershuisies in beide skilderye agter doringdraad, want dit is hoe wit en swart in die apartheidsideologie fisiek, sosiaal, polities en ook religieus van mekaar geskei is. Die huisies lyk egter soos gesigte, want agter die masker van sinkplaat skuil egte mense op soek na geregtigheid. Ek wou die *astheneia* van Paulus se uitbeelding van Jesus as Gekruisigde (1 Kor. 1:25) vertolk en in beeld-taal wys hoe die *passio Dei* ’n helende dimensie besit: God se barmhartigheid as deelnemende, mede-lydende solidariteit. In die skildery is die ribbebene dan ook só geskilder om die identifikasie met die ellende van die sinkplaatstrukture uit te beeld.

God se almag is in wese ’n solidariteitsmedelye. In plaas van die vertaling van *El Shaddaj* as *pantokrator*, wou ek met die skilderye uitbeeld dat *El shaddaj* nie “al-mag” beteken soos uitgebeeld in militante of apatiese almagsterminologie (“omni”-kategorieë) nie, maar eerder in solidariteits- en barmhartigheidsterminologie. In die ontfermende-Here-terminologie (God is die Here) van Deut. 10:16–18 wou ek met die skildery sê: “Die Here is jou God ... die groot God, die magtige wat wonderdade doen, wat vir niemand partydig is nie ... God laat reg geskied aan die weeskind en die weduwee. God het die vreemdeling lief en gee vir hom kos en klere” (sien Nuwe Afrikaanse Vertaling 1983). God se almag verbeeld konkreet *xenophilia* (vriendskap ongeag kultuur, afkoms, ras, klas of gender). Almag rym hier met deernis en ontferming. Barmhartigheid oorbrug xenofobie en bou brûe tussen alle mense binne verskillende kultuurgroepe en multipluralisme.

Dit is te verstane dat in die geskiedenis van die Christelike kerk dit moeilik was om afbeeldinge van God te maak. Die feit dat Eks. 20:4 gelees is as 'n algehele verbod op enige vorm van afbeelding van God, het gelei tot heelwat konflik in veral 700–800 n.C. Van die vroegste afbeeldinge het Christus as herder voorgestel. Latere afbeeldinge het al meer gebruik gemaak van voorstellinge wat in die imperialistiese keiserkultus gebruik is.

Dit is ook duidelik dat in die vroegste ikonografie, soos die bekende voorstelling van *Christus Pantokrator* in die Hagia Sophia in Istanbul (sien foto onder in die middel), die kleeed gedrapeer word soos dié van 'n Romeinse imperialis/keiser. Dieselfde voorstelling kom voor in die St. Katarina-klooster in die Sinaiwoestyn. Die bekende voorstelling van Christus met 'n stralekrans, baard en oë soos in die vroeë kerk se voorstellinge van hom en Ethiopiese ikonografie toon weer ooreenkomste met voorstellinge van Serapis wat in Alexandrië, Egipte gevind is (sien onder links).

Serapis was 'n Grieks-Egiptiese god wat onder Ptolemaios I in die 3de eeu v.C. geskep is om die Grieke en die Egiptenare te verenig. Die kop met wenkbroue en hare is dié van Jupiter met olyftakke om sy hoof soos 'n stralekrans. In 400 v.C. het 'n verdere verband tussen Serapis en die kragtige (al-magtige) Zeus ontwikkel (Mathews 1993:184–5). Die ooreenkoms tussen die latere ikonografie in die Christelike kerk en die Egipties-Griekse ikonografie blyk duidelik in die afbeeldinge hier onder.

Die uitbeelding van die lydende Christus (onder regs) het ek in Cusco, Peru, by 'n kunshandelaar gekoop. Die Inkastamme het baie onder die Spaanse imperialisme gely. Hierdie kruisvoorstelling (Louw 2014:186) verbeeld en vertolk die identifikasie van die weerlose, maar omarmende, God met die uitbuiting en veragting wat die Inkas moes ly. Die Cusco-kruisbeeld vertolk presies wat Paulus met die weerloosheid en swakheid van God in 1 Kor. 1:25 bedoel het. Dit is veel meer vertroostend en ook esteties “mooi” as die kragtigheid en omni-mag van die Hagia Sophia-afbeelding.

Dit is tog merkwaardig hoe *pantokrator*-afbeeldinge selfs in die belydenisse van die Christelike kerke weerspieël is. In die *Psalter Hymnal* van die Christian Reformed Church (1959:46) is byvoorbeeld die Kanon van Dordt (artikel 11) opgeneem. “And as God Himself is most wise, *unchangeable, omniscient, and omnipotent*, so the election made by Him can neither be interrupted nor changed, recalled, or annulled; neither can the elect be cast away, nor their number diminished.” Die kursivering is deur my om aan te dui hoe statiese en gefikseerde kategorieë steeds gebruik word en 'n impak op mense se konseptualisering van God het.



Figure 5, 6 en 7. Die afbeelding van Serapis, links, en Christus-Pantokrator, middel. Die ooreenkoms tussen die twee afbeeldinge toon hoe kultuur-religieuse faktore 'n rol in die vroeg-Christelike ikonografie gespeel het. (Gratis beeld, 5 en 6 vir uitsluitlik akademiese doeleindes. http://en.wikipedia.org/wiki/Christ_Pantocrator; 8 Januarie 2013 geraadpleeg.) Die afbeelding regs (figuur 7), die Cusco-kruisbeeld, verskil geheel en al van die ander twee en beeld die identifikasie van Christus, die Seun van God, met die lyding van die Inkas onder Spaanse imperialisme. Foto: D.J. Louw.

Op 'n eienaardige wyse is dit egter juis God se lelik wat 'n teologiese estetika van “mooi” vergestalt; die mooi van barmhartigheid en die troos van die *passio Dei*. Skandalon oorbrug menslike verskille en skep 'n nuwe gemeenskap (*koinonia*). Die Goddelike drama en skandaal van 'n vervloekte bemiddelaar skep 'n ekklesiologie waarin vervloektes en verwerpinge 'n tuiste vind; die kerk vergestalt sodoende 'n *xenodochia* – 'n veilige hawe vir almal wat verwerp, gekneus, uitgestoot en teen gediskrimineer is.

6. Die helende en transformerende estetika van vuiltaal: vloek (*skandalon*) en drek (*σκύβαλον*) – die rommelstatus van “stank” onder die kruis

Die kruis beteken eintlik skande, dwaasheid, sinloosheid, non-*sense* en vloek. Daarom dat Paulus in 1 Kor. 1:23 argumenteer dat vir die Jode 'n gekruisigde Christus 'n aanstoot (*skandalon*) is en vir die ander kulture totale dwaasheid (*mōrian*). Die aanstoot van die kruis setel in die feit dat dit alle vorme van menslike prestasie tot selfverbetering, alle vorme van legalistiese wysheid en 'n ekstra van menslike prestasie ('n soort van kompetisie-ekstra wat dien as voorvereiste vir die gawe van genade) nivelleer tot algehele niksheid – drek (*skūbalos*). Die kruis beteken vloek omdat dit die ergste vorm van veroordeling en verwerping aandui. As mens regtig “mooi” kyk na die kruisgebeure en die onreg wat Pontius Pilatus juridies gesproke pleeg, moet jy eintlik met heilige eerbied sê “f*ck”, want so 'n vulgêre term druk eintlik teologiese walging en weerstand uit – “*Damnation, damn you!*”

In baie afkeurende taal stel Gal. 3:13 dit dat die kruis 'n vloekhout is. “Vervloek is elkeen wat aan 'n hout opgehang word.” Volgens Deut. 21:22 is enige persoon wat opgehang word deur

God vervloek. Volgens Deut. 27:26 hang vloek en skuld met mekaar saam. Wanneer 'n onskuldige onregmatig beskuldig en verneder word, wanneer die naaste verdruk word, dan rus daar 'n vloek op jou. Wanneer die Ou Testamentiese gasvryheid verag word en daar nie reg aan 'n vreemdeling, weeskind of weduwee geskied laat word nie, dan is jy 'n vervloekte (Deut. 27:19).

Skandalon en dwaasheid (*mōrian*) is letterlik en figuurlik die vuiltaal van die evangelie. Apatie teenoor die nood en lyding van die naaste val in die kategorie van die ergste struikelblok in die legitimering van God se medelye en genade. Omdat Jesus die hóé van God se ontferming in die modus van offerliefde gedemonstreer het, was sy passiewolte lyding (*passio Dei*) voortdurend 'n struikelblok. Die uitdrukking *skandalizesthai en tini* (om aanstoot te neem en te verwerp) word dan ook in die Nuwe Testament gebruik om die aard van teenstand teen Christus se offerlyding te beskryf (Guhrt 1976:708), veral as dit dan dui op afstomping en wegdrywing. In dié sin is daar 'n verband tussen *skandalon* en dit wat die Christelike tradisie geestelike luiheid (Engels *sloth*) genoem het.

Apatie en onverskilligheid, of luiheid, is beskou as een van sewe doodsondes. Die Latynse woord *accidia* dui op spirituele traagheid en doodsheid. Dit beroof die mens van alle vorme van lewensvreugde en lei tot godsdienstige weersin (Stalker 1901:116–7). Apatie as spirituele traagheid veroorsaak 'n negatiewe teenoor alle vorme van sorg (Stalker 1901:126). Apatie en onverskilligheid beskryf as spirituele kategorieë vorme van algehele lewensvermoeienis (*life fatigue*, O'Neal 1988:15).

Die geestelike luiaard, die mens sonder *pathos*, word inderwaarheid 'n vervloekte en verval in die hel van algehele hooploosheid en sinloosheid (spirituele apatie). Daarom die opmerking van Dante voor die poorte van die inferno: “All hope abandon, ye who enter here” (Dante 1909, Canto III, 5).

Die ergste vorm van *skandalon* word gesien wanneer die mens morele uitnemendheid, godsdienstige legalisme, wetsgehoorsaamheid en rituele godsdienstigheid, soos die besnydenis (Gal. 5:11), stel bó die vrymaking van die heil. Dan word die kruis 'n struikelblok (*skandalon*). Die feit dat God die Seun met ons plekke omgeruil en in ons plek 'n vervloekte (*κατάρα*) geraak het (Gal. 3:13), verskerp die oordeel oor vorme van geestelike verslapping en afvalligheid (Heb. 6:6–8).

In Fil. 3:7–8 maak Paulus 'n baie sterk stelling naamlik dat alle uiterlike vorme van godsdienstigheid en sosiaal-nasionale status as voorvereiste vir spirituele toewyding (dit wat moontlike die wins, *kerdos*, van menslike prestasies kan wees) in wese eintlik niks werd is nie en as spirituele verlies (*zēmia*) beskou moet word. In Latyn verwys *zēmia* na *damnun* (Liddell en Scott 1968:344). In vers 8 gaan Paulus só ver om alle vorme van godsdienstigheid as gemors, afval en drek (menslike uitskeiding – *σκύβαλα*) te beskou (Liddell en Scott 1968:735). *Skúbalon* verteenwoordig min of meer dieselfde weerstand en woede teen die uiterlike van menslike prestasiedruk wat Manson (2016) as in die woorde van die titel van sy boek noem “the subtle art of not giving a f*ck – a counterintuitive approach to living a good life”.

7. Die medelydende taal van twee *Cross-Roads*-skilderye (die *skandalon* en *skubalon* van plakkerskampe)

Onwillekeurig duik die vraag op: Het die skilderyreeks *Cross-Roads* enige paradigmatische skuiwe meegebring? Het dit die doodsonde van apatie aangespreek? Ook die apatie wat die ideologie van apartheid by baie Suid-Afrikaners veroorsaak het?

Ek weet nie.

Tog het die *Cross-Roads*-ikone my eie oë oopgemaak vir die feit dat die ontmoeting met die pyn van die ander 'n spieël word wat my eie ongevoeligheid ontmasker. Levinas merk op: “The idea of the infinite implies in a very poignant sense ‘the infinite of responsibility’; it is a responsibility for subjectivity as structured by and embedded in the being for the other (*être pour l’autre*)” (Levinas 1968:xvii; my vertaling en parafrasing). Op 'n aangrypende wyse “skilder” Levinas Abraham se pleidooi vir die mense van Sodom (Levinas 1968:xv) en wys op hoedat 'n morele gewete (*conscience morale*) ons besorg kan maak vir die welsyn en heling van die ander.

Met 'n skok moes ek ontdek dat die “afskuwelike sonde van Sodom en Gomorra” nie die tradisionele verseksualiseerde interpretasie van Gen. 19:5–8 is nie. Die interpretasie beweer verkeerdelik dat die eise van die manne van Sodom om gemeenskap met Lot se gaste te hê, na die sonde van homoseksualiteit en die perversiteit van “sodomisering” verwys. Dit verwys intendeel na die sonde van apatie en van spirituele onverskilligheid oor die nood en lyding van die verontregte as gevolg van materialistiese gulsigheid. Duidelik stel Eseg. 16:49–50 dit: “Jou suster Sodom se sonde was dat sy en haar dogters selftevrede en rustig in hoogmoed en oorfloed geleef het en vir die mens in nood en die arme niks oor gehad het nie. Hulle was hooghartig en het afskuwelike dinge gedoen” (Nuwe Afrikaanse Vertaling 1983).

Ek het weer na die eerste skildery oor die verlatenheidskreeu (*derelictio*) van Christus in die plakkerskamp van *Cross-Roads* gaan kyk. Ek besef toe dat die Christus-figuur ontblotend naak is. Dit is eintlik genderloos en nóg wit, nóg swart. Dit is nie verseksualiseer nie, maar spreek die morele gewete aan, terwyl dit 'n selektiewe moraliteit en die sonde van onverskilligheid met die skokkende taal van *skandalon* en *skubalon* veroordeel as apatiese hooghartigheid. Die *Cross-Roads*-ikone resoneer steeds binne die raamwerk van die estetiese optiek van Goddelike afskuwelikheid, aakligheid, lelikheid en weerbarstige woede.

Die twee ikone het my egter verder bewus gemaak van die feit dat teologisering meer erns moet maak met God se medelye, soos gedemonstreer in 'n kruisteologie, naamlik dat solidariteitsmedelye mens bring by die pyn van *skandalon* en die dogmatiese “kanseltaal” van *skubalon*. 'n Teopasgitiese hermeneutiek van die kruis trek mens in binne die gemors en vullis van menslike ellende; dit verbind jou onlosmaaklik aan die volgende paradoksale konsepte:

- Weerstand en weerloosheid: Sonder weerloosheid ontaard weerstand in geweld.
- Vloek en heil: Sonder heil word vloek dwase selfvernietiging.
- Apatie en barmhartigheid: Sonder barmhartigheid word apatie sondige vyandigheid.
- *Staurus* (kruis) en *skubalon*: Sonder kruis word *skubalon* (gemors) selfvernietigende mislukking; die mens word ontmasker as potsierlike, siellose *mis*-baksel.
- Woede en genade: Sonder genade word woede boosheid.
- God en kwaad: Sonder God word kwaad die hel (*inferno*) van selfverwyt.

8. Gevolgtrekking en skokkende navorsingsuitkoms

Die vuiltaal van weerbarstige *f*ck* (Manson: Ek was nooit goed genoeg nie), van mislukkende *skúbalon* (Paulus: Ek het God se gemeente vervolg en mense in U naam doodgemaak) is soms nodig as “kanseltaal” in akademiese teologisering. Dergelike terme verteenwoordig paradigmaskuiwe in Pauliniese teologisering. Sulke terme word poëtiese gestaltes van ’n nuwe kruis-*pathos* binne die pastorale praxis van heling; die konsepte verteenwoordig die radikaliteit van medelydende barmhartigheid. Dit help pastorale versorgers om te kan verstaan dat sorg ’n pynlike demonstrasie is van plaasvervanging, plekomruiling; die skerwe van stukkende mense sny die hart van medelye tot deernisvolle solidariteit (*pathos*).

Bediening van die *passio Dei* geskied onder die religieuse wete van vervloeking (*κατάρα*; *damnun*). Maar in die vervloeking vind daar volgens Luther ’n vrolike ruil plaas: God in my plek (McGrath 1985). En op dié wyse word die religieusiteit van meelydende sorg gedemonstreer as die opoffering van plekvervangende *pathos*-volle liefde.

In sy boek *Moral blindness. The loss of sensitivity in liquid modernity*, wys Zygmunt Bauman op die katastrofe van apatie en die sinlose neutraliteit van onverskilligheid (2013:120). In ’n ander publikasie, *Life in fragments. Essays in postmodern morality* (1995:56), lewer Bauman ’n pleidooi vir liefdevolle toewyding en sensitiewe medelye as teenvoeter vir die weerloosheid van menslike lyding. Om dit wat hy “being-aside” (diskriminerende eksklusiwiteit) noem, teë te werk, is nodig: “being-with” (solidariteit, medelye, saamhorigheid; ’n gevoel van behoort en vriendskap), en “being-for” (intiemheid en die ervaring van medemenslike welsyn) (Bauman 1995:52–3).

Met die skilderye in *Cross-Roads* wou ek uitbeeld hoe solidariteit in die sosiale lyding van armoede en diskriminerende ideologieë (soos in die geval van die apartheidsideologie) méér benodig as net wees-met, of wees-vir (affektiewe *pathos*). Beide moet gedra word deur ’n volhoubare, sorgsame medelye wat nie berus op bloot die affek en gemoedstoestand van empatie of simpatie nie. Daar moet gewaak word daarteen dat solidariteitsdemonstrasies nie bloot gewelddadige, emosionele protes is nie. Die duursaamheid van barmhartigheid beteken die offer van: in-die-skoene/plek-van-die-ander (“being-in-the-place-of”); omruiling wat die estetika van ’n pleitbesorger en priesterlike meelewing demonstreer (Abraham se pleiting vir die afskuwelike sondes van die Sodomiete). En al tree afstomping van ontferming (*compassion fatigue*) en die slytasie van omgee in, konfronteer die *passio Dei* pastorale versorgers met die ontiese feit: *Pathos* is wie ek in Christus reeds is; barmhartigheid (*esplanchnizomai*) is ’n ontiese grondtrek van *eusebeia* – die vroomheid van toewyding as demonstrasie van Christus se plek-omruilende *pathos*, van God se kruis-piëta.

Is dit die boodskap van die ikoniese kunswaarde van ’n estetika van Goddelike weerloosheid aan die kruis? Van die *Cross-Roads*?

Toe die kollegas in die fakulteit van die Universiteit van die Wes-Kaap in 1999 besluit het om wel weer met die Universiteit Stellenbosch se teologiese fakulteit samesprekinge te hervat, het die volgende gesprek voor die twee *Cross-Roads*-skilderye plaasgevind. Twee afgevaardigdes van UWK het na die skilderye bly kyk. Die een vra toe die ander: En wat soek hierdie goed in die Bloukamer van die Fakulteit Teologie op Stellenbosch? Ek het agter hulle gestaan. Hulle het nie geweet ek is die kunstenaar nie. Hul slotsom was: As sulke skilderye oor die lyding van

swart mense in die heiligdom van hierdie wit fakulteit hang, dan moet ons dit tog oorweeg om met die samesprekinge voort te gaan.

As ek nie so skaam was nie, moes ek waarskynlik al destyds nie net binne-in my nie, maar ook luidkeels na buite, vir die ideologie van apartheid “f*ck” gesê het en ook my apatie oor baie jare as sonde bely het. Het ek tóé al maar my binnegoed laat *esplanchnizomai* net soos dié van die Vader toe Hy sien sy verlore seun kom terug! Moontlik sou my pastorale pleidooie dan vir die gediskrimineerde ander ’n dieper teologiese legitimititeit besit het. Nou besef ek daar is nie woorde vir deernis nie, net dermklanke in die buik van *pathos* en skerwe in ’n hart vol barmhartigheid.

Wat ons nodig het, is ’n praktiese teologie van die binnegoed geartikuleer deur die *pathos* van dermklanke.

The idea behind all God-human encounters is compassion – kenotic love as exemplification of *promissio*, *epangelia*, *eschaton*, *parrhesia*, *ta splachna*, *rhm*, and *hnn*. Bowel categories in a theology of the intestines are used to describe the sincerity and the seriousness of God’s compassion and faithfulness. They refer to modality and to the how of God’s being-with. (Louw 2016:570)

Bibliografie

- Aycock, D.M. (red.). 1988. *Apathy in the pew. Ministering to the uninvolved*. South Plainfield: Bridge Publishing.
- Barr, A.H. 1975. *Picasso: Fifty years of his art*. Londen: Seeker en Warburg.
- Bauerschmidt, F.C. 2013. *Thomas Aquinas. Faith, reason and following Christ*. Londen: Oxford University Press.
- Bauman, Z. 1995. *Life in fragments. Essays in postmodern morality*. Oxford: Blackwell.
- Bauman, Z. en L. Donskis. 2013. *Moral blindness. The loss of sensitivity in liquid modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Berkhof, H. 1973. *Christeljk geloof*. Nijkerk: Callenbach.
- Brown, C. (red.). 1976. *Dictionary of New Testament Theology*, Vol. 2. Exeter: Paternoster Press.
- Bosch, D.J. 1974. *Het evangelie in Afrikaans gewaad*. Kampen: Kok.
- Brümmer, V. 2006. *Brümmer on meaning and the Christian faith*. Aldershot: Ashgate.
- Charry, E. 1993. Academic theology in pastoral perspective. *Theology Today*, 50(1):90–104.
-

- Cilliers, J. 2012. *Dancing with deity. Re-imagining the beauty of worship*. Wellington: Bible Media.
- Clark, K. 1974. *Civilisation. A personal view*. Londen: British Broadcasting Corporation en John Murray.
- Dante, A. 1909. *The divine comedy. Inferno (hell), Canto III*. New York: P.F. Collier.
- De Gruchy, J.W. 2001 *Christianity, art and transformation. Theological aesthetics in the struggle for justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dissanyake, E. 1992. *Homo aestheticus: Where art comes from and why*. New York: Free Press.
- Eco, U. 2004. *On beauty*. Londen: Secker en Warburg.
- . 2007. *On ugliness*. Londen: Harvill Secker.
- Feuerbach, L. 1904. *Das Wesen des Christentums*. Leipzig: Verlag Philipp Reclam.
- Fretheim, T.E. 1984. *The suffering of God*. Philadelphia: Fortress.
- Guhrt, J. 1976. Skandalon. In Brown (red.) 1976.
- Häring, H. 1986. Het kwaad als vraag naar Gods macht en machteloosheid. *Tijdschrift voor Theologie*, 26(4):351–72.
- Huffington, A.S. 1988. *Picasso. Creator and destroyer*. New York: Simon en Schuster.
- Inbody, T. 1997. *The transforming God: An interpretation of suffering and evil*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Kaunda, K. 1967. *A humanist in Africa. Letters to Colin Morris*. Londen: Longman.
- Levinas, E.M. 1968. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye: Martinus Nijhoff.
- Liddell H.G. en R. Scott (reds.). 1968. *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Louw, D.J. 2000. *Meaning in suffering. A theological reflection on the cross and the resurrection for pastoral care and counselling*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Louw, D.J. 2014. *Icons: Imaging the unseen. On beauty and healing of life, body and soul*. Stellenbosch: Sun Press.
- Louw, D.J. 2016. *Wholeness in hope care. On nurturing the beauty of the human soul in spiritual healing*. Wien: Lit Verlag.
- Manheim, K. 1966. *Ideology and utopia*. Londen: Routledge en Kegan Paul.
-

- Manson, M. 2016. *The subtle art of not giving a f*ck. A counterintuitive approach to living a good life*. New York: HarperCollins.
- Mathews, T.F. 1993. *The clash of Gods. A reinterpretation of early Christian art*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Matzker, R. 2008. *Ästhetik der Medialität. Zur Vermittlung von künstlerischen Welten und ästhetischen Theorien*. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- McGrath, A.E. 1985. *Luther's theology of the cross: Martin Luther's theological breakthrough*. Oxford: Blackwell.
- Migliore, D.L. 2004. *Faith seeking understanding. An introduction to Christian theology*. Grand Rapids, Cambridge: Eerdmans.
- Mtewa, S. 1996. African spirituality in the context of modernity. *Bulletin for Contextual Theology in Southern Africa and Africa*, 3(2):21–5.
- Nietzsche, F. 1966. *Thus spoke Zarathustra*. Harmondsworth: Penguin.
- O'Neal, T. 1988. Understanding the forces behind apathy. In Aycock (red.) 1988.
- Pattison, S. 2007. *Seeing things. Deepening relations with visual artefacts*. Londen: SCM Press.
- . 2013. *Saving face. Enfacement, shame, theology*. Farnham: Ashgate.
- Pentcheva, B.V. 2010. *The sensual icon. Space, ritual and the senses in Byzantium*. University Park: The Pennsylvania State University Press.
- Psalter Hymnal. 1959. *Doctrinal standards and liturgy of the Christian Reformed Church*. Grand Rapids: Christian Reformed Church.
- Reader, J. 2008. *Reconstructing practical theology. The impact of globalization*. Aldershot: Ashgate.
- Rutledge, F. 2015. *The crucifixion. Understanding the death of Jesus Christ*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Sartre, J.-P. 1943. *L'être et le néante*. Paris: Gallimard.
- Spivey, N. 2006. *Wie Kunst die Welt erschuf*. Stuttgart: BBC Books.
- Stalker, J. 1901. *The seven deadly sins*. Londen: Hodder & Stoughton.
- Stone, K. 2003. *Image and spirit. Finding meaning in visual art*. Minneapolis: Augsburg Books.
-

Taleb, N.N. 2010, *The black swan. The impact of the highly improbable*. Londen: Penguin Books.

Van de Beek, A. 1984. *Waarom? Over lijden schuld en God*. Callenbach: Nijkerk.

Vick, K. en W.J. Hennigan. 2019. The world after Al-Baghdadi. *Time*, 11 November, ble. 6–7.

Welker, M. 1979. *Diskussion über Jürgen Moltmanns Buch "Der gekreuzigte Gott"*. München: Chr. Kaiser Verlag.