

Lyflikheid en Liturgie

Prakties teologiese perspektiewe op die
interbeliggaming van aanbidding

Deur
Lou-Maré Denton



Tesis ingelewer ter voldoening aan die vereistes vir die graad Gender en
Gesondheid in die Fakulteit Teologie aan die Universiteit van Stellenbosch

Studieleier: Prof. Johan Cilliers
Mede-studieleier: Dr Charlene van der Walt

Maart 2016

Verklaring

Deur hierdie tesis elektronies in te lewer, verklaar ek dat die geheel van die werk hierin vervat, my eie, oorspronklike werk is, dat ek die alleenouteur daarvan is (behalwe in die mate uitdruklik anders aangedui), dat reproduksie en publikasie daarvan deur die Universiteit van Stellenbosch nie derdepartyregte sal skend nie en dat ek dit nie vantevore, in die geheel of gedeeltelik, ter verkryging van enige kwalifikasie aangebied het nie.

Maart 2016

Abstract

This study researches, from the perspective of gender-related body theology considerations, to what extent is intercorporeal worship realised within the DRC worship services and specifically in contemporary Dutch Reformed liturgical resources and what can be done to consciously transform worship services intercorporeal worship services. Seen from within the South African context, bodies are often the space where power battles are fought. This can be seen in our countries history of Apartheid and high statistics of violence, especially against women and children. It can also be seen in the widespread poverty and high HIV/Aids statistics. These are more than just a list of issues, together it creates an intricate web and in the middle of this web there are bodies. History shows us that all too often religion is part of the problem, rather than the solution, having a very negative view on (some) bodies. Through history and to this day there are discriminated against certain bodies. One of the reasons for this is binary thinking that is part of the dualism inheritance. In binary thinking some bodies are seen as inferior to other bodies. Body Theology, working from the basis of the incarnation, takes a stand against all kinds of dualism and claims back the wholeness of the person as well as the equality of humankind. Within the Dutch Reformed Church we see dualism at work in the over emphasis placed on the mind to the extent that the body disappears. Body theology helps the liturgy in claiming back the wholeness of the person. This is possible when working from the viewpoint of the incarnation and embodiment. God chose to take on flesh and become human in Christ, but the moment when Jesus is recognised as Christ and Lord, is after his resurrection when he stands with pierced hands and feet and a wounded side. It is in this crucified, disabled, glorified Christ that God is revealed to us. In the Body of Christ we are confronted with a different body, a liminal body that is simultaneously broken, disabled, healed and glorified. And it is within the liminal space created by this liminal God that different bodies can relate to one another. In the liturgy rituals are primarily the carriers of the liminal. This enables worship to be a space where different bodies can embody an alternative reality and create an intercorporeal space where every one is welcome.

Opsomming

Hierdie studie ondersoek vanuit 'n genderverwante liggaamsteologieseperspektief tot watter mate interbeliggaamde aanbidding gerealiseer word spesifiek binne kontemporêre Nederduitse Gereformeerde liturgiese bronne en wat gedoen kan word om doelbewus eredienste te transformeer na meer interbeliggaamde aanbiddingsgeleenthede. Binne die Suid-Afrikaanse konteks is lywe dikwels die terrein waarop magsoorloë geveg word, ons sien dit in ons geskiedenis van apartheid en die voorkoms van geweld in ons land en spesifiek geweld teen vroue en kinders. Ons sien dit ook in die hoë voorkoms van armoede en MIV/Vigs syfers. Hierdie is meer as net 'n lys van kwessies, dit is 'n verweefde web en in die middel van hierdie web is daar lywe. Godsdienst is meer dikwels deel van die probleem eerder as die oplossing en dit word duidelik deur die geskiedenis, waar daar al te dikwels negatief oor (sekere) lywe gedink is. Deur die geskiedenis, en vandag nog, word daar om verskeie redes teen sekere lywe gediskrimineer. Een van die redes is binêre denke wat 'n erfenis van die dualisme is, waar sommige lywe minderwaardig teenoor ander gestel word. Liggaamsteologie eis vanuit die Inkarnasieleer die heelheid van die mens en die mensdom terug en staan alle dualismes tee. Binne die NGK liturgie het dualistiese denke ook 'n houvas gekry deurdat daar soveel klem op die verstand geplaas is, dat die lyf heeltemal tot stilswye gedwing is. Liggaamsteologie help die liturgie om weer die heelheid van die mens terug te eis. Dit is moontlik wanneer daar vanuit die Inkarnasieleer oor lyflikheid en beliggaming gedink word. God het gekies om mens te word in Christus, maar die oomblik wanneer die mense Jesus as Christus en Here erken is wanneer Christus as die opgestane Here, met 'n gewonde sy en deurboorde hande en voete aan hulle verskyn. Dit is dus juis in die gekruisigde, gestremde, verheerlikte Christus wat God aan ons geopenbaar word. Binne die Liggaam van Christus word ons dus met 'n ander lyf en 'n ander liggaamsbeeld gekonfronteer, 'n liminale lyf wat terselfde tyd gebroke, gestremd, genees en verheerlik is. Dit is juis dan ook binne hierdie liminale ruimte geskep deur 'n liminale God dat verskillende lywe in verhouding met mekaar kan staan. Binne die liturgie is dit rituele wat die draers van die liminale is. In die erediens word dit dus moontlik om 'n ruimte te wees waar verskillende lywe saam 'n aternatiewe liminale realiteit beliggaam. So kan die erediens 'n interbeliggaamde ruimte word waar almal welkom is.

Bedankings

Dank aan die Kerk van Swede wat hierdie studie moontlik gemaak het deur middel van die befondsing van die program “Gender, gesondheid en teologie”.

‘n Groot dankie aan my promotor, Prof. Johan Cilliers, wie deur sy menswees die liminale ruimte geskep het waar kreatiewe denke kan floreer.

Nog ‘n groot dankie aan my mede-promotor en program koördineerder, Dr. Charlene van der Walt vir kritiese stimulering en die beliggaming van genadige inklusiwiteit.

Dankie aan die lidmate van NGK Brackenfell vir julle ondersteuning en belangstelling in hierdie studie, vir die kerkraad vir verlof om te studeer en aan my kollega wat dikwels ongevraagd werk op hom geneem het om my bietjie meer studeertyd te gee.

Hierdie stuk werk word opgedra aan my man en beste vriend, sonder wie se ondersteuning hierdie nie sou gebeur het nie en ons dogtertjie Alexis wie se vorming, geboorte en eerste lewensjaar onlosmaaklik vervleg is in hierdie tesis. Jy is die hofnar wat my saamsleep op 'n ontdekkingstog van verwondering.

Inhoudsopgawe

| | |
|---|----|
| Hoofstuk 1 Inleiding..... | 1 |
| 1.1. Agtergrond tot hierdie studie..... | 1 |
| 1.2. Kompleksiteit van die Suid-Afrikaanse konteks..... | 5 |
| 1.3. Lyflikheid..... | 12 |
| 1.4. Lyflikheid en Liturgie..... | 14 |
| 1.5. Probleemstelling..... | 16 |
| 1.6. Navorsingsmetodologie en grense..... | 17 |
| 1.7. Hoofstukke..... | 20 |
| Hoofstuk 2 Liggaamsteologie..... | 22 |
| 2.1. Liggaamsteologieë tussen Inkarnasie en Dualisme..... | 22 |
| 2.2. Lywe in die Bybel en antieke geskiedenis..... | 26 |
| 2.2.1. Lywe in die OT en Hebreeuse wêreld..... | 27 |
| 2.2.2. Antieke Griekse filosofie..... | 31 |
| 2.2.3. Lywe in die Nuwe Testament..... | 32 |
| 2.2.4. Jesus..... | 33 |
| 2.2.5. Paulus..... | 37 |
| 2.3. Lywe in die Vroeë kerk..... | 39 |
| 2.3.1. Griekse Christenskap..... | 41 |
| 2.3.1. Westerse Katolieke Christenskap..... | 42 |
| 2.3.2. Lyflike kennis..... | 45 |
| 2.4. Reformasie..... | 48 |
| 2.5. Moderne era..... | 49 |
| 2.6. Lywe vandag..... | 50 |
| 2.6.1. Ons lywe as plek van weerstand en mag..... | 52 |
| 2.6.2. Essensialisme vs Konstruksionisme..... | 54 |
| 2.6.3. Ons lywe openbaar ook vir God..... | 56 |
| 2.7. Samevatting..... | 59 |
| Hoofstuk 3 Liturgie..... | 61 |

| | |
|--|-----|
| 3.1. Inleiding | 61 |
| 3.2. Liturgie en etiek | 63 |
| 3.3. 16de eeu en reformatie | 66 |
| 3.3.1. Luther & Zwingli | 69 |
| 3.3.2. Calvyn: Vader van die gereformeerde tradisie | 71 |
| 3.4. Reformatie en die estetiese | 74 |
| 3.5. Oorsig oor liturgie in die NGK- gister en vandag | 75 |
| 3.6. NGK liturgie vandag..... | 80 |
| 3.6.1. Metodiek | 81 |
| 3.6.2. Liedere | 83 |
| 3.7. Samevatting..... | 101 |
| Hoofstuk 4 Interbeliggaming..... | 102 |
| 4.1. Inleiding | 102 |
| 4.2. Liturgie wat lyf kry | 103 |
| 4.3. Holistiese benadering | 105 |
| 4.4. Inkarnasie en Inhabitasie | 108 |
| 4.5. Gebroke liggaam | 109 |
| 4.6. Gestremdheid..... | 110 |
| 4.7. Liminaliteit..... | 112 |
| 4.8. Interbeliggaming | 119 |
| 4.9. Rituele | 120 |
| 4.10. Interbeliggaamde liturgie..... | 122 |
| 4.10.1. Gendered lywe | 122 |
| 4.10.2. Lywe van verskillende kleure (“Bodies of colour”)..... | 134 |
| 4.10.3. “Differently-abled” Lywe..... | 134 |
| 4.10.4. Mishandelde lywe (“Abused bodies”)..... | 138 |
| 4.10.5. Seksuele lywe | 141 |
| 4.11. Slot | 142 |
| Hoofstuk 5 Slot..... | 145 |
| Verwysingslys | 148 |
| Addendum A | 154 |

Lys van Figure

Figuur 1: Oorsake onderliggend aan intieme verhoudingsgeweld

Figuur 2: Bane en gesondheidsgevolge van intieme verhoudingsgeweld

Figuur 3: Cilliers se vier estetiese bewegings

Figuur 4: Voorstelling van die inbreek van die kruis

Figuur 5: *"Man of Sorrows: Christ with AIDS."* deur Maxwell Lawton

Figuur 6: *Giovanni Tedesco, Crucifix (fragment), ca. 1460. Perugia or Siena. Wood, 117 x 32 cm, Bode Museum, Berlin. Image courtesy of bpk, Berlin/Skulpturensammlung und Museum für Byzantische Kunst Staatliche Museen, Berlin, Germany/Joerg P. Anders/Art Resouce, New York.*

Hoofstuk 1 Inleiding¹

Tydens 'n Sondagoggenderediens² is ons 'n interessante versameling lywe bymekaar. Daar is die peuter wat op onstabiele bene almal nuuskierig bekyk, die ouerige weduwee met 'n traan in die oog, die man wat sy MIV-status geheim hou en die vrou wat nie vandag daar is nie, omdat sy nie wil hê mense moet haar blou oog, wat haar man haar gegee het, sien nie. Daar is mense met bruin velle, wit velle, swart velle, mense wat bruingebrand is en mense wat kaalkop is, mense met plooië en mense met sproete. Daar is die spraaksame blinde ou en sy baie stil vrou, die tiener met die dik, swart grimering, die alleenlopende jongmens wat alles bevraagteken en die "gay" paartjie wat hand-aan-hand loop. Daar is mense met rooi, bruin, pienk, swart en blonde hare, sommige reguit, ander gekrul. Daar is 'n verskeidenheid oë wat elkeen 'n eie storie vertel. Daar is die meisie wat serebraal gestremd is, die fiksheidskoning met sy lenige gespierde bene, die mollige Sondagskooltannie en die rekenaar"nerd" met sy dikraambрил en vooroorgebuigde skouers. Daar is die man wat teen kanker baklei en die tienermeisie wie se lyf aan die verander is, daar is die swanger enkelma en die baldadige dogtertjie met die nerfaf knie.

Verskillende liggame, van verskillende geslagte en verskillende ouderdomme met verskillende gesondheidstoestande, vermoëns en gebreke, aanbid saam. Dit is dan ook hoe (Caputo 2006, 131–132) die koninkryk van God beskryf:

(A) kingdom of bodies a realm or sphere of everything flesh-like and corporeal... bodies we meet within the kingdom are a singularly sorry lot: bodies laid low, afflicted with disease, bent by paralysis, racked with fever, withering away with leprosy, struck blind and dumb or even lifeless

Tot watter mate word al hierdie verskillende lywe binne die liturgie van 'n erediens erken? Is dit enigsins moontlik om binne die omvang van 'n liturgie lywe ernstig op te neem en 'n ruimte te skep waarbinne verskillende lywe saam, as liggaam van Christus, vir God kan ervaar? Dié tipe vrae vorm die grondslag van hierdie studie.

1.1. Agtergrond tot hierdie studie

Wanneer ons lywe binne die Suid-Afrikaanse konteks in oënskou neem, ontmoet ons lywe wat verskil ten opsigte van geslag, ras, klas, seksuele oriëntasie, ouderdom, vorm en grootte, ons ontmoet egter

¹ Hierdie tesis is moontlik gemaak deur befondsing ontvang vanaf die "Church of Sweden" se *Gender, Gesondheid en Teologie* program.

² Hierdie is op die oog af ongelukkig nog nie waar van meeste NG Kerke nie. Meeste van die lywe waarna verwys word is egter lywe wat tot 'n meerdere en mindere mate op 'n Sondagoggenderediens sit in die gemeente waar ek my tans bevind.

ook lywe wat siek³, gemolesteer, verkrag, honger, geskend, oonteer en vermink is. Al hierdie lywe vertel 'n ontstellende storie van seksuele geweld (genderbased violence), patriargie, MIV/Vigs, armoede, heteroseksisme, kindersterftes en so raak die lys net langer. In Suid-Afrika leef ons met die realiteit van een van die hoogste MIV/Vigs syfers ter wêreld⁴, asook dié hoogste voorkoms van seksuele geweld⁵ vir 'n land wat nie in 'n oorlogsituasie is nie.

Ek besef die gevaar daaraan om al hierdie kwessies, soos seksuele geweld, MIV/Vigs en heteroseksisme voetstoots in een mandjie saam te gooi asof hulle dieselfde is, problematies is, want hulle is vir seker nie dieselfde nie. Hulle het egter soveel raakpunte dat daar beswaarlik oor enige een van die kwessies gepraat kan word, sonder om ook die ander aan te raak⁶. Daarom waarsku Mohanty ons, volgens Harcourt (2009) om te kyk na die "interwoven process of sexism, racism, misogyny and heterosexism" (Harcourt 2009, 18). Dit is inderwaarheid noodsaaklik, soos Deckha pleit, om 'n teoretiese toewyding te maak "recognizing how multiple axes of differences coalesce to shape human experiences of injustice" (Deckha 2008, 249). Hierdie kruispunte bring nie net die kompleksiteit van hierdie kwessies na vore nie, maar terselfdertyd ook die kompleksiteit van die sisteme wat toelaat dat hierdie onregte voortgaan. Saam word daar 'n geheelbeeld gevorm van 'n komplekse konstellasië van faktore wat 'n rol speel in die bemagtiging van hierdie onregte. In hierdie verband skryf Tiniyiko Maluleke en Sarojini Nadar oor die "onheilige triniteit" (Maluleke and Nadar 2002, 14) genaamd godsdiens, kultuur en gendersosialisering as faktore wat onderliggend aan geslagsgerigte geweld lê.

In 'n studie wat deur Jewkes, Penn-Kekana en Rose-Junios in 2005 gedoen is kom hulle tot die gevolgtrekking dat die skaal waarop molestering en verkragting byvoorbeeld in Suid-Afrika plaasvind, aan toon dat daar definitief aspekte in die samelewing is wat ten beste 'n spasie skep vir hierdie aktiwiteite om plaas te vind en ten ergste dit bekragtig (Jewkes, Penn-Kekana, and Rose-Junios 2005, 1810). Om slegs een of twee eienskappe in die samelewing uit te wys as dié hoof-faktore wat bydrae tot seksuele geweld is egter nie moontlik nie, die faktore is, soos voorheen reeds geargumenteer, net te verweef. Ten opsigte van kindermolestering skryf Jewkes et al:

Whilst the research base is highly fragmented, it suggests that influences on child rape include key aspects of the social context within which it occurs, such as cultural norms surrounding gender roles, parent-child relationships, the nature of the social welfare

³ Siekte en gesondheid verwys hier nie net na die teenwoordigheid of afwesigheid van siekte nie, maar na die holistiese welstand van die mens.

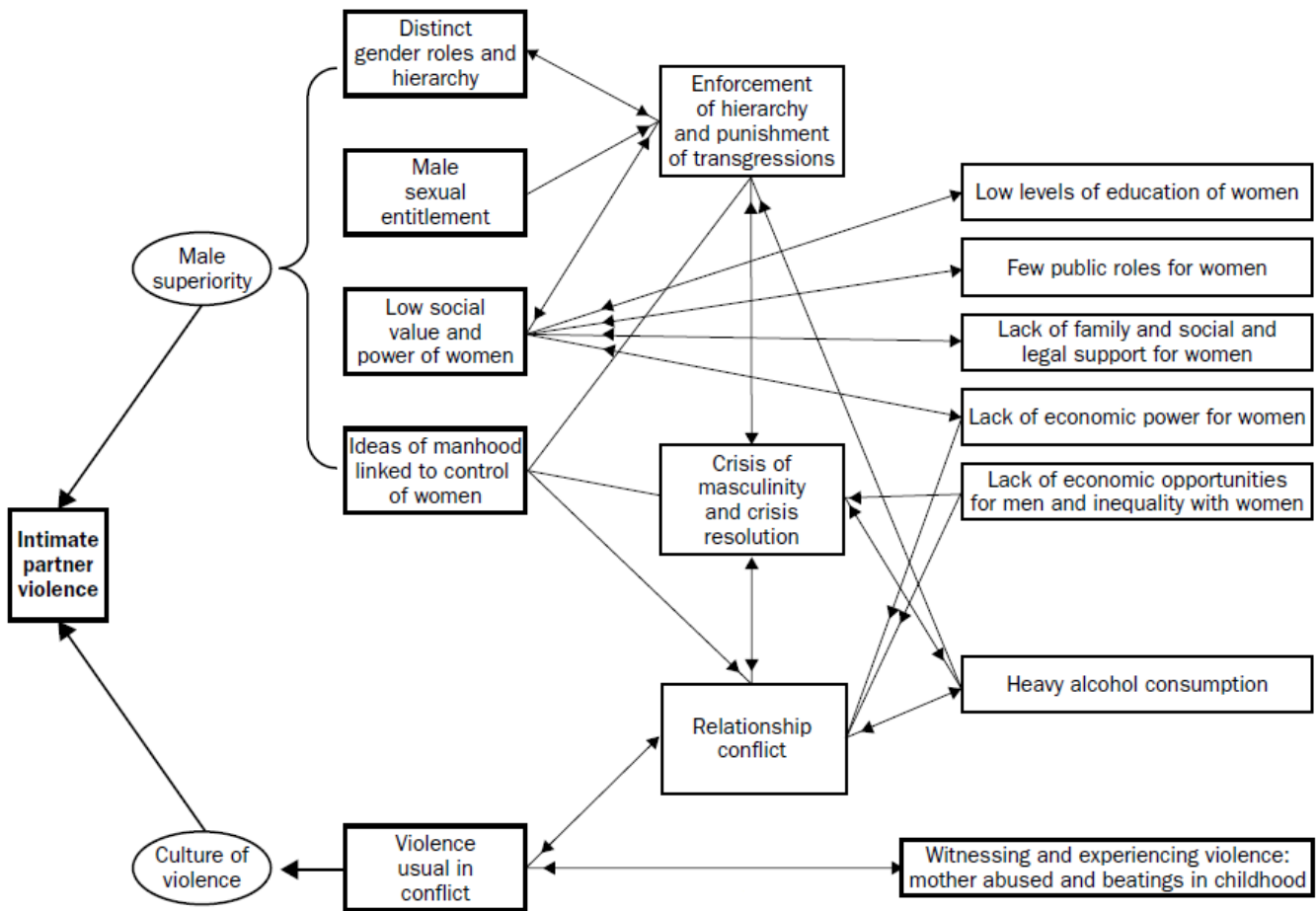
⁴ "In a country where it is estimated that 5.6 million people are living with HIV, of whom 3.1 are women, hope and acceptance are crucial to the ministry of the church" (Beverly Haddad 2005, 29).

⁵ Suid-Afrika het van die hoogste voorkoms van verkragting in die wêreld (Jewkes et al 2009). In 'n studie deur die Mediese Navorsingsraad het 27,6% van die mans wat deelgeneem het, gesê dat hulle al 'n vrou of meisie verkrag het (Jewkes et al 2009). Seksuele geweld impakteer meer as 'n derde van Suid-Afrikaanse meisies voor die ouderdom van 18 jaar (Jewkes, 2009). Gesinsgeweld met fisiese geweld op vroue word bereken op een uit drie of een uit vier vroue. T.o.v. "Intimate Femicide" – moord op vroue deur 'n lewensmaat bevind 'n studie in 1999 dat in SA daagliks vier vroue op hierdie manier vermoor word (Matthews et al, 2004)" (Elize Morkel 2011)

⁶ Phillis Isabella Sheppard skryf oor swart Amerikaanse vroue se ervaring hieroor: "We live in a culture that sells tans – the darker the better – and simultaneously portrays black peoples in a myriad of negative associations: criminal, promiscuous, sub-intellectual, uneducated, lazy, evil, and unmotivated. Black women, in particular, are singled out as most problematic, as conduits of these "cultural" or "racial" traits (Sheppard 2011, 144–145)

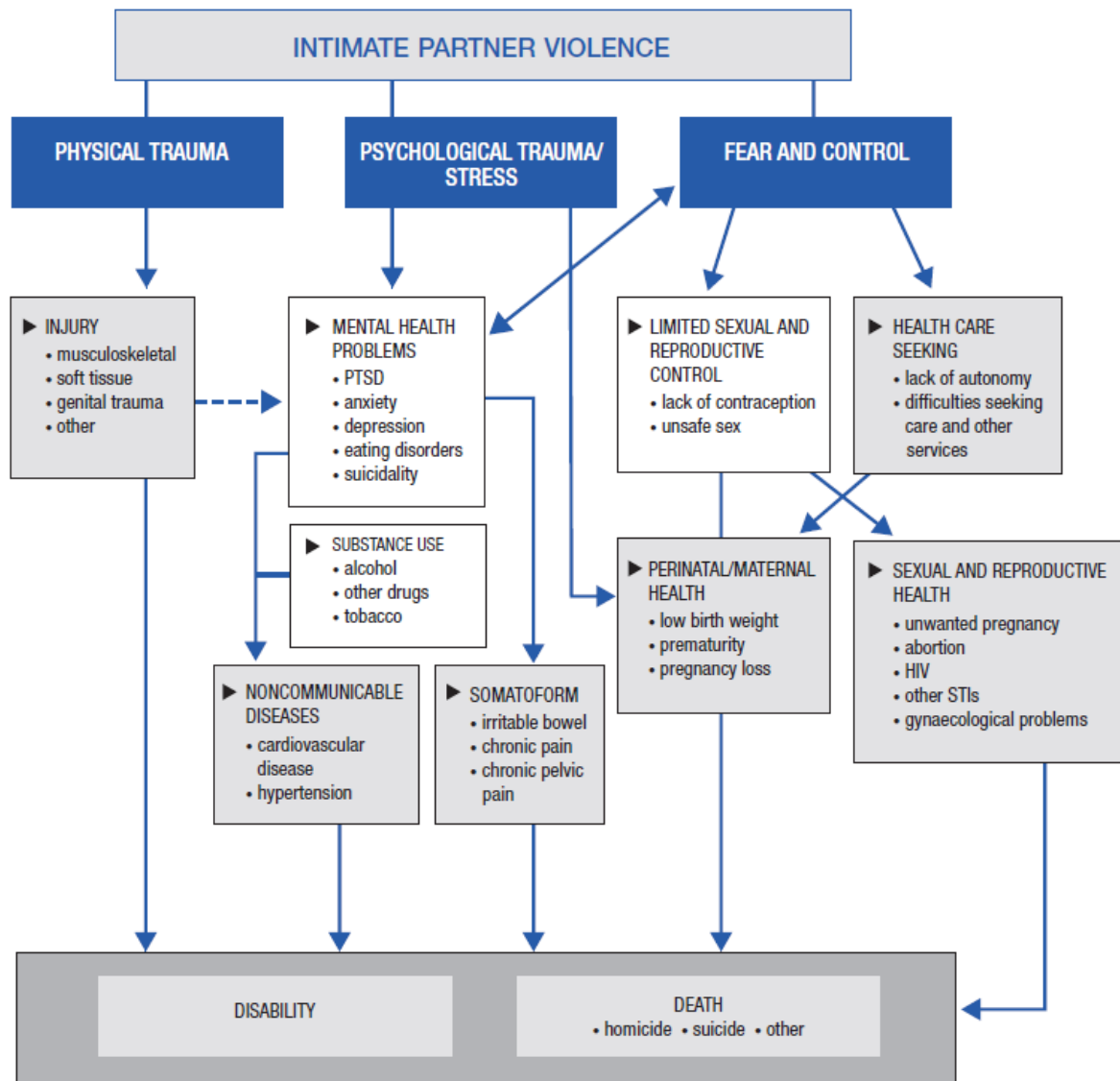
system, and the nature and extend of social protection and responsiveness of the criminal justice system... We will argue that no single idea can be held to be the 'culprit' for child rape but they intersect together, with other risk factors for perpetration of abuse including those related to individual psychology, to create conditions of risk, with different factors being more or less relevant in different situations (Jewkes, Penn-Kekana, and Rose-Junius 2005, 1810).

Die onderstaande diagram van Rachel Jewkes, vertel dieselfde verhaal aangaande die kompleksiteit van die onderliggende faktore wat 'n rol speel by intieme verhoudingsgeweld (Jewkes 2002, 1426).



Figuur 1: Oorsake onderliggend aan intieme verhoudingsgeweld (Jewkes 2002, 1426)

In die volgende diagram, diagram 2, saamgestel deur die wêreldgesondheidsorganisasie, word moontlike gevolge van intieme verhoudingsgeweld aangetoon



Figuur 2: Bane en gesondheidsgevolge van intieme verhoudingsgeweld (García-Moreno et al. 2013, 15)⁷

In hierdie twee diagramme, sowel as in bogenoemde studies word die kompleksiteit van iets soos, intieme verhoudingsgeweld duidelik. “Intersectionality rightly highlights the multiplicity and interactivity of differences of gender, race, class, culture, age, ability, etc.”(Deckha 2008, 266). Daar is nie net ‘n konstellasië van faktore wat bydra tot intieme verhoudingsgeweld nie, maar ook ‘n hele konstellasië gesondheidsgevolge⁸ wat daaruit spruit.

⁷ Enige skematiese voorstelling het beperkinge en daarom is dit belangrik om hierdie studie se eie verduideliking in ag te neem: “There are multiple pathways through which intimate partner violence can lead to adverse health outcomes. This figure highlights three key mechanisms and pathways that can explain these outcomes. Mental health problems and substance use might result directly from any of the three mechanisms, which might, in turn, increase health risks. However, mental health problems and substance use are not necessarily a precondition for subsequent health effects, and will not always lie in the pathway to adverse health” (García-Moreno et al. 2013, 15)⁷

⁸ En dan word daar nie eens gekyk na iets soos die sosio-ekonomiese of maatskaplike gevolge nie!

1.2. Kompleksiteit van die Suid-Afrikaanse konteks

Binne die Suid-Afrikaanse konteks word die verweefdheid van verskillende kwessies vinnig duidelik wanneer daar op die verskillende aspekte van iets soos seksuelegeweld gefokus word. Ek kies spesifiek seksuelegeweld omdat dit in die *eerste* instansie die absolute inbreuk is op die lyf van 'n ander en hierdie studie se fokus is juis lyflikheid. *Tweedens* sit dit die verweefdheid van verskillende kwessies op die tafel wat, *derdens* bydrae tot die problematisering van baie van hierdie kwessies, nie net met betrekking tot seksuele geweld nie maar ook tot die breër gendergesprek. "[M]any of the topics and issues discussed in gender studies are also problematised under SV⁹: masculinity, power, gender relations, culture, and so forth" (Le Roux 2012, 58). In die *vierde* instansie het seksuele geweld en verkragting so algemeen geraak in Suid-Afrika dat dit dikwels nie meer as 'n misdaad beskou word nie, maar eerder as normaal en aanvaarbaar¹⁰ gesien word (Le Roux 2012, 52). Denise Ackermann stel dit nog sterker: "Rape, incest and violence are endemic in South Africa" (Ackermann 2004, 302)

Die "Wysigingswet op die Strafwet (Seksuele Misdrywe en Verwante Aangeleenthede)" van 2007, no 32 omskryf seksuele oortreding as

[A]ny act which causes— (a) direct or indirect contact between the— (i) genital organs or anus of one person or, in the case of a female, her breasts, and any part of the body of another person or an animal, or any object, including any object resembling or representing the genital organs or anus of a person or an animal; (ii) mouth of one person and— (aa) the genital organs or anus of another person or, in the case of a female, her breasts; (bb) the mouth of another person; (cc) any other part of the body of another person, other than the genital organs or anus of that person or, in the case of a female, her breasts, which could— (aaa) be used in an act of sexual penetration; (bbb) cause sexual arousal or stimulation; or (ccc) be sexually aroused or stimulated thereby; or (dd) any object resembling the genital organs or anus of a person, and in the case of a female, her breasts, or an animal; or (iii) mouth of the complainant and the genital organs or anus of an animal; (b) the masturbation of one person by another person; or (c) the insertion of any object resembling or representing the genital organs of a person or animal, into or beyond the mouth of another person, but does not include an act of sexual penetration, and "sexually violates" has a corresponding meaning;

Geslagsgerigte geweld sluit dikwels ook verkragting in van vroue sowel as mans en moet dus nie net beskou word as geweld spesifiek teen vroue nie. Die VN se verklaring van die uitwissing van geweld teen vroue lui as volg:

The UN Declaration on the Elimination of Violence Against Women defines violence against women as:... any act of gender-based violence that results in, or is likely to result in, physical, sexual or psychological harm or suffering to women (Watts and Zimmerman 2002, 1232)

⁹ Le Roux (2012) gebruik deurgaans die afkorting SV om na seksuelegeweld ("sexual violence") te verwys

¹⁰ "This is particularly true with cases of marital sexual violence. It is understood that, since the sexual act happens within the confines of marriage, none of it can be wrong, many have in fact argued that sexual violence within a marriage is a logical impossibility. Usually the women, who are almost always the targets of sexual violence within a marriage, also do not see such acts as sexual violence. It is rather perceived as one of the less savoury aspects of marriage, which is nevertheless their duty to submit to" (Le Roux 2012, 52)

Die verkragting van vroue en kinders in Suid-Afrika het so endemies geraak dat Louise du Toit meen dat dit vroue en kinders tot tweedeklasburgers van Suid-Afrika verlaag (Du Toit 2005, 253). Myns insiens mis ons dikwels die omvang van seksuele geweld in Suid-Afrika omdat meeste daarvan binne families plaasvind en selde gerapporteer word¹¹. Ten spyte van die feit dat die mees algemene beeld van verkragting 'n gewelddadige aanval deur 'n vreemdeling is, wys die realiteit dat meeste geforseerde seks gepleeg word deur individue wat bekend is aan die slagoffer, soos bv. 'n lewensmaat, manlike familieledede, kennisse en individue in posisies van gesag (Watts and Zimmerman 2002, 1234)

Intimate partner violence - often termed domestic violence - takes various forms, including physical violence ranging from slaps, punches, and kicks, to assaults with a weapon and homicide; and sexual violence takes forms such as forced sex, or forced participation in degrading sexual acts. These are frequently accompanied by emotionally abusive behaviours such as prohibiting a woman from seeing her family and friends, ongoing belittlement or humiliation, or intimidation, economic restrictions such as preventing a woman from working, or confiscating her earnings; and other controlling behaviours (Watts and Zimmerman 2002, 1233).

Helen Moffet skryf dat haar baie jare as noodlynoperateur tydens die tweede helfde van die 1980's haar geleer het dat gesins-en seksuele geweld verseker nie beperk was tot die arm, swart of swak opgeleide persoon nie.

I received distress calls not only from women living in townships, or ghetto's, but from the wives of professional men living in Cape Town's exclusive suburbs; I listened to woman who had been sexually assaulted or beaten not only by gangsters, illiterates, alcoholics and unemployed men, but by ministers of religion, teetotallers, university professors, doctors and lawyers. Councelling women of all races and religions and classes brought home to me the truisms of sexual violence: rape, like most crimes, is intra-communal (that is, it is usually committed by 'insiders', not 'outsiders'); women are far more likely than men to be raped; and women are invariable raped by men. In other words, sexual violence is an instrument of gender domination and is rarely driven by a racial agenda¹² (Moffett 2006, 134)

Vroue en kinders se realistiese vrees vir seksuele geweld vanaf mans in die algemeen, help om 'n duidelike gender hierargie binne Suid-Afrikaanse burgerskap te skep en te onderhou (Du Toit 2005, 254). Hoe diep hierdie krisis in ons samelewing ingebed is, word duideliker wanneer mens na die statistieke¹³ met betrekking tot geweld teen vroue en kinders kyk, want in 'n land soos Suid-Afrika

¹¹ "because of the sensitivity of the subject violence against women is almost universally under-reported" (Watts and Zimmerman 2002, 1232)

¹² Die meerderheid verkragters in Suid-Afrika is swart, doodeenvoudig omdat die meerderheid van die Suid-Afrikaanse populasie swart is (Moffett 2006, 135)

¹³ Die werklike voorkoms van seksuele geweld is, om verskeie redes uiters moeilik om te bepaal. "Sexual violence against women and children, and in some instances men, in its many forms is prevalent across all societies. No society is free from rape. Prevalence of sexual violence differs across settings. Reasons may include how sexual violence is measured, the definitions used, the stigma and shame associated with the act, the extent to which disclosure of abuse and assault is encouraged and cultural beliefs and the role of women and children in society. Measuring prevalence is, however, important, hence global efforts to strengthen the tools and methodologies to do so. Data are lacking on the various forms of sexual violence, particularly in developing countries, making it difficult to develop appropriate responses and prevention programmes" (Dartnall and Jewkes 2013, 11). Om hierdie rede is statistiek eintlik meer 'n rowwe aanduiding

waar bykans 20 000 meisiekinders en meer as 30 000 volwasse vroue j  arliks by die polisie aangemeld word as gemolesteer of verkrag, kan kinderverkragting nie gesien word as 'n "fringe activity of a small number of psychologically disturbed men or paedophiles" (Jewkes, Penn-Kekana, and Rose-Junius 2005, 1810) nie.

- Suid-Afrika is een van slegs 12 lande waar die kindersterftesyfer gestyg i.p.v. gedaal het sedert die Millennium Ontwikkelings Doelwitte basislyn in 1990 daar gestel is (Coovadia et al. 2009, 818)
- Ten minste 1 uit 4 vroue word deur haar eggenoot geslaan (Moffett 2006, 129).
- Ten minste 1 uit 3 vroue in Suid Afrika word verkrag (Moffett 2006, 129)
- Slegs 1 uit 9 vroue wat verkrag is meld dit aan¹⁴ (Moffett 2006, 129).
- 1 uit 4 Suid-Afrikaanse mans erken dat hy al 'n vrou verkrag het (Nadar 2009, 87)
- Ten spyte van pogings deur die Suid-Afrikaanse regering om gendergelykheid te bevorder, rapporteer die Instituut vir Sekuriteitsstudies dat 50% van hofsake verkragtingsake is (Moffett 2006, 129).
- Omtrent net 8% van aangemelde verkragtingsake in Suid-Afrika lei tot skuldigbevindings (Du Toit 2005, 261)

Hierdie syfers¹⁵, tesame met die onvermoë van Suid-Afrika se oorbelaaide krimineleregsisteem en gesondheidsisteem om enigsins voldoende en gepas te reageer op hierdie krisis "suggest an unacknowledged gender civil war" (Moffett 2006, 130). Daar kan daarom nie oor seksuele geweld gedink word, sonder om gender ook op die tafel te plaas nie. Dit is egter belangrik om uit te klaar presies wat verstaan word wanneer die term gender binne die omvang van hierdie studie gebruik word. Om 'n definisie vir gender te gee is geen eenvoudige taak nie, want dit is naby aan "soveel akademici, soveel definisies". Vir die doel van hierdie studie kies ek dus een van die persone, binne

van die situasie as eksakte getalle, maar die feit dat verskeie studies baie na aan dieselfde statistiek lewer, beteken dat die prent wat geskets word redelik akuraat is en meer as genoeg rede tot ernstige kommer.

¹⁴ Verskeie gevallestudies wys dat vroue  f nie verkragting aanmeld nie  f dat die sake uitgegooi word voordat dit by die hof uitkom a.g.v. die gender voorkeur in die regsisteem (Nadar 2009, 87).

¹⁵ Al hierdie syfers is ouer syfers. Ek kon nie meer onlangse syfers vir Suid-Afrika kry nie. Meeste van die onlangse studies gebruik steeds 2009 se syfers. Die wêreldgesondheidsorganisasie het in 'n studie wat in 2013 gedoen is bevind dat in Afrika die voorkoms van intieme verhoudingsgeweld onder vroue 36,6% is (García-Moreno et al. 2013, 17). Dit is laer as wat Moffett se studie van 2006 aandui vir Suid-Afrika. Abrahams et al het in 2013 'n vergelykende studie gedoen oor intieme verhoudings vrouemoord, waar hulle 1999 en 2009 se statistiek met mekaar vergelyk (Abrahams et al. 2013). Hulle bevinding was dat alhoewel moord op vrou afgeneem het, moord op vrou binne 'n intieme verhouding konstant gebly het. Die studie het egter van 'n redelike klein steekproef gebruik gemaak (Abrahams et al. 2013, 1). "The overall rate of female homicide in South Africa was substantially lower in 2009 than in 1999, and the reasons for this are unknown. The reduction in the overall rate of female homicide found in the study is consistent with the decrease in overall homicides shown in annual police statistics. These show a decrease of 44% between 2003/2004 and 2010/2011 (the police reporting year is 1 April to 31 March). A statistically significant difference between the years was also found for the rate of nonintimate femicide, **but we did not find a statistically significant reduction in the rate of intimate partner femicide. Homicide with suspected rape did not show a parallel decrease** (eie beklemtoning)" (Abrahams et al. 2013, 3). Die tendense wat deur bogenoemde statistieke uitgelig word is dus steeds vandag sigbaar en aan die ontwikkel.

die gesprek oor gender wat lyflikheid en gender nie net doseer nie maar ook beliggaam, se definisies van gender. R.W. Connel¹⁶ omskryf in haar boek genaamd *Gender*, die term as volg:

Gender is the structure of social relations that centers on the reproductive arena, and the set of practices (governed by this structure) that bring reproductive distinctions between bodies into social processes. To put it informally, gender concerns the way human society deals with human bodies, and the many consequences of that 'dealing' in our personal lives and our collective fate".(Connell 2002, 10)

In Suid-Afrika word daar op regeringsvlak moeite gedoen om op plaaslike, provinsiale en nasionale vlak gender-inklusief te wees. Gqola is egter nie oortuig dat die manier waarop daar oor vrouebemagtiging gepraat word enigsins transformerend is nie, wat tot gevolg het dat die gesprekke oor vrouebemagtiging plaasvind terwyl daar oorweldigende getuies is dat Suid-Afrikaanse vroue nie bemagtig is nie (2007, 115). As getuies roep sy dan na vore "the rape and other gender-based violence statistics, the rampant sexual harassment at work and public spheres, the siege on Black lesbians and raging homophobia, the very public and relentless circulation of misogynist imagery, metaphors and language" (Gqola 2007, 115)

Behalwe dat haar voorbeelde weereens die verweefdheid van kwessies uitlig, bring dit ook na vore die baie hegte band tussen seksuele geweld en mag. Seksuele geweld word gebruik om beheer oor vroue uit te oefen. Coovadia wys dat kontemporêre navorsing toon dat die beheer van vroue deel uitmaak van die hedendaagse konstruksie van manlikheid binne die Suid-Afrikaanse konteks en dat die gebruik van fisiese of seksuele geweld geregverdig word binne hierdie konstruksie, veral wanneer die doel verstaan word as om beheer uit te oefen of om weerstand te straf (Coovadia et al. 2009, 821). Geweld teen vroue is dus nie net 'n weerspieëling van geslagsongelykheid nie, maar het ook ten doel om 'n ongelyke magsbalans te handhaaf (Watts and Zimmerman 2002, 1232).

In South Africa, gender rankings are maintained and women are regulated through rape, the most intimate form of violence... sexual violence has become a socially endorsed punitive project for maintaining patriarchal order. Men use rape to inscribe subordinate status onto an intimately known 'Other' - women (Moffett 2006, 129)

Moffett spreek haar verder sterk uit daarvoor dat sy glo dat die onderliggende oorsaak van seksuele geweld kan gevind word in die konstruksie van die dominante manlikhede wat in alle patriargale sosiale sisteme te vinde is (Moffett 2006, 137). Patriargie¹⁷ kan omskryf word as die hierargiese magsverhoudinge binne die genderdiskoers waar mans gesien word as die dominante geslagsgroep (Connell 2002, 58) en vroue dan as onderdanig aan mans¹⁸. Binne hierdie raamwerk, argumenteer

¹⁶ Ek kies spesifiek vir Connell se definisie, aangesien dit aansluit by Liggaamsteologie, wat die gekose teoretiese lens vir hierdie studie is, terselfdertyd maak dit erns met die konsep van interbeliggaming, wat een van die uitgangspunte van hierdie studie is.

¹⁷ Thatcher (2011) beskryf patriargie as volg: "Patriarchy is the *archè* (Gr.rule) of the *pateres* (fathers). It is a type of "power-over." It is a term used in descriptions of the multiple structures, beliefs and practices which ensure that men exercise power over women". (Thatcher 2011, 26)

¹⁸ Schüsler Fiorenza reken egter dat dit 'n verskraalde verstaan van patriargie is om patriargie te verstaan as dat alle mans mag het oor alle vroue. Sy kies die Aristoteliaanse verstaan wat patriargie omskryf as "a graded male status system of domination and subordination, authority and obedience, rulers and subjects in

Connell, word verkragting dikwels gesien as “an assertion of men’s power over women” (Connell 2002, 58). Connell, wat sterk steun op Michel Foucault, lê dan ten opsigte van hierdie verskillende magsverhoudinge die verband tussen liggaam en mag: “Power is widely dispersed, and operates intimately and diffusely... This diffuse but tenacious power operates close up, not at a distance. It impacts directly on people’s bodies as ‘discipline’ as well as on their identities and sense of their place in the world”(Connell 2002, 59). Connell (1996) gebruik die frase "the body inescapable" in haar boek oor manlikheid om te argumenteer dat ons nie van die lyf kan wegkom wanneer ons oor gender praat nie.

Ook Louise du Toit trek die verband tussen seksuele geweld, mag en die lyf: "Rape can thus be seen as theatre, with the woman's body providing both the stage and props, as well as possibly the antagonist, opposition that the protagonist of phallic power has to conquer in order to rise victoriously" (Du Toit 2005, 266). Bogenoemde plaas egter ook die debat wat binne feministiese kringe woed op die tafel: Moet verkragting gesien word as 'n seksuele daad of as magsmisbruik? Volgens Louise du Toit is hierdie 'n vals dilemma en sien sy verkragting as die gewelddadige misbruik van mag op 'n seksuele manier (Du Toit 2005, 253). Die feit dat die geweld 'n spesifieke vorm, in hierdie geval 'n seksuele vorm aanneem, maak dit nie 'n minder privaat of minder skadelike vorm van aanval of oortreding nie. "Rape is a matter of political and public concern, because politics is about who has power over whom, and rape (and its threat) is one of the multiple ways in which people with penises wield power over people without penises" (Du Toit 2005, 253)

Aangesien manlike seksualiteit gekonstrueer word as "acquiring, initiating, active and virile"(Du Toit 2005, 260) en vroulike seksualiteit as "passive, receiving, responding and void of a desire of her own" (Du Toit 2005, 260) word seks opsigself verstaan as manlike aggressie, as 'n eensydige daad, as 'n tipe strooptog: "in short, as something men do to women (or other men, or children - people less powerful than themselves) (Du Toit 2005, 260). Om hierdie rede kan verkragting gesien word as 'n uitvloeisel van hoe ons seksuele identiteite as mans en vroue gevorm word op politiese en publieke vlak (Du Toit 2005, 253). Daar is dit noodsaaklik dat gendertransformasie moet besin oor hoe verskillende manlikhede - " Black, white, straight, queer" (Gqola 2007, 117) radikaal getransformeer kan word, sodat Suid-Afrika nie net gendergelykheid op papier het nie, maar dat dit werklik toegepas word in die praktyk ook (Gqola 2007, 117). Transformasie is moontlik want genderidentiteite, insluitende dié wat op die lyf en seksualiteite gegraveer is, word gekonstrueer deur taal en 'n wye verskeidenheid kulturele, sosiale en ekonomiese instansies (Harcourt 2009, 15). In 'n poging om gendermagsverhoudinge uit te daag is dit nodig om verder te kyk as net die essensiële¹⁹ verstaan van

household and State” (Fiorenza 1996, 163). Binne Aristotel se wêreld was vroue, kinders en slawe die eiendom van die vry gebore Griekse hoof van die huis en hy was die enigste volwaardige burger en het die publieke lewe bepaal (Fiorenza 1996, 163).

¹⁹ Binne die gendergesprek is daar twee groot strominge wat verskil oor hoe daar oor die lyf gedink en gepraat behoort te word. Aan die een kant van die spektrum is daar die Essensialiste en aan die ander kant die Konstruksioniste. Die Essensialiste glo dat daar sekere aspekte van gender is wat 'n biologiese gegewe is.

seksualiteit en die man-vrou binêre onderskeid. Om hierdie rede bevrage teken feminisme konsepte soos vroue, vroulike lywe en vroulikheid, sowel as die genderverhoudings waaruit hierdie konsepte bestaan (Harcourt 2009, 15). "Imbedded gendered power relations determine women's and men's lives: their identities, behaviours and sexualities. Feminism, in challenging gender power relations, necessarily also shifts understandings of men, male bodies and masculinity" (Harcourt 2009, 15).

Wanneer ons dus dink oor geweld teen vroue en kinders is die eerste knoop wat ontrafel moet word dié van gender, mag en manlikheid. Die verweefdheid stop egter nie daar nie. Magsverdrinking van vroue lei weer daartoe dat vroue op meer vlakke kwesbaar is as net op die gebied van seksuele geweld. "women are more likely to be poor than men, to contract HIV/AIDS²⁰, to be illiterate or have low levels of formal education, and to become prostitutes" (Du Toit 2005, 268). Vroue sit ook in beroepe wat die minste betaal en doen terselfdertyd die meeste versorgingswerk, waarvoor hulle min of geen vergoeding kry nie (Du Toit 2005, 268).

Verder veroorsaak die regering se oneffektiewe reaksie op die MIV/VIGS krisis en sistemiese geweld teen vroue, dat daar nog meer versorgingswerk op families se tafels beland. En dit beteken nog meer onbetaalde en onerkende werk wat op vroue, en selfs kinders, se skouers afkom. "There exists a vicious circle between women's private sphere vulnerability, and their vulnerabilities in the public and political levels" (Du Toit 2005, 268).

Alhoewel, soos vroeër geargumenteer, seksuele geweld oor alle sosio-ekonomiese vlakke strek, kan dit nie ontken word dat armoede en alles wat daarmee gepaardgaan, vroue meer kwesbaar maak vir seksuele geweld nie.

Unlike domestic violence which cuts across all barriers, recorded victims of rape are mostly concentrated among poor and disadvantaged women in South Africa. While acknowledging that all women are potential rape victims, poor women in this country are more vulnerable to rape than are those coming from the privileged classes. This is not surprising, as poor women do not have private transportation, need to walk long distances and live in areas plagued by crime, gangsterism, overcrowding and poverty and, in order to work, are often required to leave and return home in the dark (Ackermann 2004, 303).

Volgens Thatcher (2011) is religieë meestal "essentialist about gender". Vanuit 'n teologiese perspektief is "essentialism [is] the doctrine that God created humanity in two distinct sexes. Each is made for the other. Our created nature is to be either male or female. Our natures cannot change" (Thatcher 2011, 20). Volgens die konstruksioniste is gender nie 'n biologiese gegewe nie, maar 'n sosiaal-kulturele konstruksie "Constructionism is the name given to theories that assume that relations of gender are neither revealed by God nor read of nature, but are historical constructions which are produced by societies and social groups" (Thatcher 2011, 20). Daar is egter ook heelwat akademici, soos Butler (1990), Nelson (1992), Connell (1996), Isherwood & Stuart (1998) en Sigurdson (Sigurdson 2008) wat pleit vir 'n meer geïntegreerde, holistiese benadering. Hulle glo die beter benadering is om eienskappe van beide die Essensialistiese- as die Konstruksionistiese benadering bymekaar te hou (Nelson 1992, 48), want die lyf is "both nature and culture, and thus escapes any attempt to one-sidedly claim the one or the other." (Sigurdson 2008, 30)

²⁰ "Rape and violence against women increase the vulnerability of women to HIV/AIDS, since they greatly reduce women's ability to determine the timing and circumstances of sex" (Coovadia et al. 2009, 822)

Nog faktore wat 'n rol speel in die kwesbaarheid van vroue, is dinge soos alkohol en dwelmmisbruik, werkloosheid, armoede, gebrek aan infrastruktuur, hopeloosheid wat gebore word uit 'n gebrek aan geleenthede en werkloosheid, die bedreiging van MIV/VIGS, en 'n geskiedenis van mishandeling (Moffett 2006, 136). Hierdie faktore sowel as goed soos "post-traumatic-stress syndrome, oppressive cultural and religious mores, gang membership, peer pressure and breakdown of the family and clan structures all exacerbate the problem of sexual violence - as they do almost any social ill" (Moffett 2006, 136).

Tewens maak Moffett 'n sterk argument dat alhoewel ons hoofsaaklik die blaam vir die huidige epidemie van seksuele geweld voor gendermagsverhoudinge se deur moet gaan plaas, ons nie kan wegkom van die rol van Suid-Afrika se geskiedenis nie, want die Suid-Afrikaanse geskiedenis is deurspek met diskriminasie gebaseer op ras en gender (Coovadia et al. 2009, 817).

Race, gender, class and sexuality continually inflect each other, and are often subsumed into one another, not just as a result of apartheid (which merged the categories of race and class), but also centuries of patriarchal colonialism which made strenuous efforts to monitor and control the category of gender along racial and ethical lines (Moffett 2006, 137).

Nog een van die faktore wat Moffett hierbo uitlig wat bydra tot vroue se kwesbaarheid, wat dikwels ook 'n gevolg is van seksuele geweld is, is MIV/VIGS. Denise Ackermann verwoord dit raak wanneer sy die MIV/VIGS pandemie 'n "gendered" pandemie doop. "Countless women in South Africa who are HIV positive have been the victims of sexual violence perpetrated within a cultural order in which power is abused and women are used for male purposes" (Ackermann 2004, 304).

Louise du Toit sit 'n interessante aspek op die tafel, waaraan daar nie gewoonlik gedink word wanneer daar oor die vroulike liggaam en gendermagsverhoudinge besin word nie, naamlik hoe die mediese wetenskap vrouens ontmagtig. Volgens du Toit verskraal die medikalisering van reprodutiewe besluitneming nie net die etiese problematiek nie, maar lei dikwels tot 'n verwringing van kwessies, omdat die swanger en sogenaamde "onvrugbare" vroulike liggaam binne die mediese paradigma getipeer word as "foutief" of gebroke en die vrou gesien word as 'n "pasiënt". Daar word ook vanuit die staanspoor veel meer op die vrou se liggaam gekonsentreer as op die man s'n en sy word aan uitgebreide ingrypende ondersoeke en toetse onderwerp voordat die man se vrugbaarheid ter sprake kom. Die terminologie van wanfunksionering of gebrokenheid verwing die situasie van die swanger of sogenaamd onvrugbare vrou aangesien sy haar outonomie ontnem word deurdat sy getipeer word na 'n analogie van die model van 'n pasiënt wat bepaalde besluitnemingsfunksies verloor het as gevolg van haar "toestand" (Du Toit 2004, 819–820).

Hierdie opmerkings van du Toit bring my terug na die kwessie van die lyf wanneer daar oor seksuele geweld en gendermagsmisbruik besin word. Seksuelegeweld, die dreigement van MIV/VIGS, armoede, ongelyke en onderdrukkende gendermagsverhoudinge en die medici wat verder vrouens hulle outonomie ontnem, dra alles daartoe by dat vrouens minder "oop potensiaal" (Du Toit 2004,

822) binne hulle lewenssituasie beleef en verklein die potensiaal om vir hulleself "'n verskeidenheid van lewensprojekte te visualiseer en te realiseer"(Du Toit 2004, 822). Dit bring weer mee dat vroue hulle bestaan as minder vry beleef en:

hoe minder vry is jy, en hoe meer "dingagtig" word jou bestaan. Hoe minder vry 'n mens is, hoe meer "het" jy jou liggaam eerder as wat jy jou liggaam "is", en hoe meer dit die geval is, hoe meer vervreem voel 'n mens van die wêreld, van ander en van jouself. In pyn, soos soms in die bio-etiek, seksuele teistering, verkragting, bloedskaande en rassisme, is 'n mens alleen met 'n liggaam wat 'n vreemdeling is (Du Toit 2004, 822).

Wanneer 'n mens die lyf beskou as slegs 'n "ding wat jy het", hoe minder waarde word daar op die ou einde aan die lyf geheg. Die geskiedenis wys vir ons dat waar die lyf gesien is as, aan die eenkant slegs 'n vervoermiddel vir die siel, of aan die ander kant as 'n tipe wip, het dit daartoe gelei dat die liggaam mishandel, misbruik en as boos beskou word (Ackermann 2004, 308). "Bodies are the centre of this crisis, sick, poor and [it's] too often women and children's bodies²¹" (Ackermann 2004, 308)

Ackermann (2004) sowel as Reagan (2013) reken dat dit juis op hierdie punt is dat die kerk, as Liggaam van Christus, 'n verskil kan maak.

The body of Christ have much work to do to respond to the continuing atrocities committed on the bodies of women, beginning with acknowledging the pervasive nature of these acts. Nor is it safe to assume that they only occur in certain parts of the world or do not affect the members within local faith communities (Reagan 2013, 45).

Volgens Nader (2009) is godsdiens egter meer dikwels deel van die probleem as deel van die oplossing.

While South Africa has made impressive efforts to overcome gender violence through legislation, the problem is that in a country that claims to be almost 80% Christian, we have tended to ignore this "theological justification of violence" (which I would argue can be most clearly found in the Bible) and we have focused instead on legislation to help us overcome violence. In other words we have failed to recognise that the problem may not be "out there" as we always seem to think, but that within the confines of our churches and our sacred texts resides, justification for violence which undergirds people's beliefs and ideologies (Nadar 2009, 86)

Dit is dus noodsaaklik dat daar spesifiek binne en vanuit godsdiens 'n poging aangewend word om ook die genderdiskoerse binne die geloofsgemeenskap aan te spreek en te transformeer. Hierdie studie sluit aan by Ackerman en Reagan deur spesifiek te kyk na lyflikheid binne die Liggaam van Christus.

1.3. Lyflikheid

Die lyf was egter die middelpunt van debatte en kontroversie van die vroegste tye af, en die debatte woed voort. Deur die eeue was daar tye wat die lyf in 'n meer positiewe lig gesien was en ook tye wat die lyf in 'n baie meer negatiewe lig gesien was. Die geskiedenis wys vir ons 'n "complex, constantly

²¹ Ackermann (2004) verwys hier spesifiek na die MIV/VIGS krisis, maar hierdie stelling kan myns insiens ook deurgetrek word na ander aspekte wat 'n impak op die lyf het, soos bv. seksuele geweld.

shifting relationship with the body which goes right back into the tips of Christianity's roots" (Isherwood and Stuart 1998, 52).

Dit wil blyk asof dit René Descartes, die vader van die Verligting is, wat amptelik die skeiding tussen liggaam en verstand/siel geskep het, wat op die ou einde gelei het tot die skeiding tussen manlike en vroulike lywe²². So, alhoewel dualisme,²³ 'n antieke Grieks-Romeinse konsep is, is "thoroughgoing dualism an extremely recent phenomenon" (Isherwood and Stuart 1998, 73).

Tydens die modernistiese era het die binêre denke van dualisme uitgebrei om nie net die oorspronklike Griekse skeiding tussen liggaam en gees in te sluit nie, maar ook skeidings tussen liggaam en verstand, mans en vroue, heilig en goddeloos, privaat en publiek. Inherent aan al hierdie binêre skeidings lê die fundamentele aanname van goed of beter vs sleg of minderwaardig (Nelson 1992, 19). Binêre denke lei dus tot hiërargiese denke. Die een is beter en die ander minderwaardig of nog erger, die een is goed en die ander een sleg of selfs boos. Binne hierdie raamwerk word gees gesien as goed en liggaam as sleg, verstand as goed, lyf as sleg, mans as goed, vrouens as sleg, heilig as goed, goddeloos as sleg. Verder word hierdie binêre pare saamgebind, soos Isherwood en Stuart uitwys ten opsigte van mans en vroue: "one of the dualisms perpetuated by patriarchy is the dualism of sacred/profane. Women's bodies have been placed on the profane side of the equation, with no escape possible" (Isherwood and Stuart 1998, 80). Op dieselfde manier, reken Nelson, is die seksuele, as deel van die lyf, in die donker hoekie, genaamd "privaat" weggesteek, terwyl die verstand in die kollig van die publieke arena geplaas word (Nelson 1992, 38)

Om hierdie rede is dit juis aangaande lyflike kwessies wat sekulêre-feministe Christen-feministe die meeste bevraagteken, want ongelukkig het Christene se ambivalente verhouding met die lyf tot gevolg gehad dat die lyf as sulks opsy geskuif en ingeperk is (Isherwood and Stuart 1998, 21–22). Hierdie beperkte lyflikheid word sterk binne die Protestantisme beleef, en soveel te meer binne die Gereformeerde tradisie, wat die tradisie is waarbinne hierdie navorsing gedoen word. Binne die Gereformeerde tradisie is daar 'n baie sterk klem op die kognitiewe, wat bygedra het tot die feit dat die lyf slegs gesien word as 'n vervoermiddel vir die verstand en/of siel. Enigiets wat met die lyf en seksualiteit te make het, is daarom uit die publieke arena geskuif en eerder geprivatiseer. James Nelson skryf oor die privatisering van seksualiteit (Nelson 1992, 38), en dat die "public, institutional, and justice dimensions of human sexuality have often been neglected" (Nelson 1992, 38).

²² "The age of Enlightenment, as well as establishing a radical distinction between body and soul, also declared a radical distinction between male and female bodies" (Isherwood and Stuart 1998, 71).

²³ "Any dualism is the radical breaking apart of two elements that essentially belong together, a rupture which sees the two co-existing in uneasy truce or in open warfare. Though quite foreign to Jewish scriptures and practice, spiritualistic dualism was grounded in Hellenistic Graeco-Roman culture and had a profound impact on the early Christian church. Continuing with power to the present, it sees life composed of two antagonistic elements: spirit, which is good and eternal, and flesh or matter, which is temporal, corruptible, and corrupting" (Nelson 1992, 30)

Gereformeerde Protestantisme, en vir die doel van hierdie studie, dan meer spesifiek die Nederduitse Gereformeerde Kerk (NGK) het nie n t seksualiteit uit die publieke arena verwyder nie, maar sommer die hele lyf. Gereformeerde eredienste het s  woordgefokus geraak, dat daar 'n eensydige klem op die verstand (en siel) geplaas is, wat gemaak het dat die lyf byna volkome weggekwyn het.

The Protestant Reformation actually shifted the emphasis from sensual engagement with God to mental communion through the word of the gospels. Emphasis was placed on the mind's ability to grasp the revelation of God and the body was placed in a strait-jacket (Isherwood and Stuart 1998, 12).

1.4. Lyflikheid en Liturgie

Ons sien iets hiervan in die boek, *Erediens*, wat deur A.C. Barnard²⁴, 'n voormalige NGK dosent in homilitiek en liturgie, geskryf is. Die boek, wat in 1981 gepubliseer is, gee 'n historiese oorsig oor aanbidding voordat dit reageer op die oproep tot liturgiese vernuwing wat op daardie stadium binne kerklike kringe opgeklink het. Aangaande die versoek dat NGK eredienste meer lyflik moet wees, reageer hy dat dit verkeerd is om aan die eredienste te dink as slegs geleentede vir die siel om deel te neem, terwyl die lyf passief of afwesig is. Enersyds waarsku hy dat die ander kant net so gevaarlik is, naamlik dat daar te veel klem op die lyflike geplaas kan word.

Die vraag word dan gestel: waarom net my hart en mond en nie ook my hande nie. Indien die hande gebruik word, kan die verdere vraag gestel word: waarom nie die bene en die voete nie. Wanneer dit gebruik word, kom die vraag: waarom nie die hele liggaam nie. Dan is ons al vanself by die dans en nie ver van die Ba lsdiens waar ook die geslagtelike aan die bod kom nie. (A. C. Barnard 1981, 377).

Barnard beskou die erediens as 'n geestelike ervaring, maar aangesien die liggaam 'n eenheid vorm, het die lyf en daarmee saam die sintuie en gesigsuitdrukkings ook deel aan die ervaring. "Daarom is die liggaam betrokke, maar altyd ondergeskik." (A. C. Barnard 1981, 377), want maan hy, netnou raak hierdie ontmoeting tussen God en mens net 'n ontmoeting van die mens met hul eie vleeslike begeertes. Hierdie vrees dat die lyf gaan oorneem, om Isherwood en Stuart se woorde te steel, "smacks of dualism by any other name" (Isherwood and Stuart 1998, 45).

Dualisme is 'n reële gevaar binne die NGK. Daar word met rede gesê dat "Protestant worship services are sometimes so inclined to be centred on the act of (cognitive) preaching, that they deteriorate into lectures with merely liturgical addenda (Meyer-Black 2005:134)" (J. Cilliers 2012, 79). Binne die NGK is hierdie "liturgiese addendums" streng gereguleer sodat dit net nie t  lyflik moet wees nie. As kinders is ons geleer om stil te sit en stil te bly in die kerk en na die dominees te luister. Dit was asof jy veronderstel is om jou lyf af te skakel en slegs jou verstand aangeskakel te los, sodra jy by die kerkbank inskuif. Die enigste lyflike aktiwiteit was om te sing en daarmee saam te staan en te sit op gepaste tye en selfs dit is streng gereguleer, sodat alles gepas en ordelik kon plaasvind.

²⁴ A.C. Barnard word aangehaal as 'n voorbeeld van die ingesteldheid binne die NG KERK op 'n spesifieke tydstep in die geskiedenis.

As liggaam van Christus, is ons egter ook deel van 'n geïnkarneerde²⁵ geloof. Wanneer ons dus op 'n Sondagoggend bymekaarkom vir die erediens is dit as beliggamde mense wat saam is om die geïnkarneerde God te vier; die God wat vlees geword het, wat mens geword het, wat gekies het om in 'n menslike lyf te bly. Hierdie verstaan van God het verreikende gevolge vir hoe ons ons lyflikheid bejeën.

With the incarnation of Christ the meaning of body-liness in God's revelation is radicalised (Lukken 1990:16). God is not revealed to us outside the framework of our body-liness – of that Christ himself is the embodied proof. But this is radicalised even further with the outpouring of the Holy Spirit (J. Cilliers 2012, 72–73).

As Christene volg ons die geïnkarneerde God en glo ons dat die Heilige Gees ook in ons lywe bly. Ons kan onmoontlik nie vir God ervaar los van ons lywe nie. “Our bodies are central to what we perceive and experience, also in terms of our relationship with God. They are the prime locus of God's presence with us.” (J. Cilliers 2012, 56).

Om krities op hierdie lyflike ervarings te reflekteer is die taak van Liggaamsteologie. “When we reflect theologically we inevitably do so as embodied selves” (Nelson 1992, 42). Liggaamsteologie reflekteer nie net op lyflikheid nie, maar plaas die lyf binne die konteks van God se inkarnasie in Christus, sowel as binne die voortgaande inwoning in mense en dan spesifiek in die lywe van mense deur die Heilige Gees. Juis daarom is Liggaamsteologie gekies as die teoretiese raamwerk vir hierdie navorsing. Vir die doel van hierdie studie word daar ingehaak by Nelson se definisie van Liggaamsteologie as

...our attempts to reflect on body experience as revelatory of God. How can we understand both the givenness of our body realities and the meanings that we ascribe to them, and how can we interpret these in ways that nurture the greater wholeness of our lives in relation to God, each other, and the earth? Obviously, there is no single path. But one approach of crucial importance to Christians is in exploring the meaning of “incarnation”²⁶ (Nelson 1992)

Heelwat is al geskryf oor Liggaamspolitiek en ook Liggaamsteologie die afgelope paar dekades, maar daar is nog relatief min geskryf oor die kruispunt tussen liggaamsteologie en liturgie. Daar is 'n toenemende groep akademici wat skryf oor beliggaming en liturgie, op wie se skouers ek sal staan, onder andere Johan Cilliers, by die Universiteit van Stellenbosch se Fakulteit van Teologie, Gerard Lukken, Charles Campbell en Marcia Shoop. Dit is opmerklik, en moontlik veelseggend, dat daar nog nie meer artikels geskryf is wat eksplisiet ondersoek instel oor die kruispunt tussen Liturgie en Lyflikheid nie²⁷. Die genoemde kruising tussen Liturgie en Lyflikheid is myns insiens 'n baie logiese een, soos Johan Cilliers ook uitwys:

²⁵ “Incarnation comes from the Latin *incarnatio*, derived from the verb *incarnare* which means, literally, ‘transform to flesh’, which means “becoming human” (Sigurdson 2008, 31).

²⁶ James Nelson verskil van Lisa Isherwood and Elizabeth Stuart in hoe hulle inkarnasie verstaan. Die verskille lê op Christologiese vlak. Alhoewel dit 'n belangrike en baie interessante gesprek is, val dit nie binne die grense van hierdie studie nie.

²⁷ Daar is al heelwat geskryf oor simbole en rituele, wat ook op die kruispunt tussen lyflikheid en liturgie lê. Ook word daar toenemend nagedink oor sintuiglikheid. Die skrywer se ervaring was egter dat daar nog min

The body forms the basic structure of our existence. It is therefore unthinkable that the liturgy – also understood as leitourgia, as the liturgy of life – does not create space for immediate, corporeal participation. There is nothing more immediate than our bodies. To construct a liturgy foreign to this, would in fact be an abstraction from life, would construct a form of dichotomy of liturgical spiritualisation. As a matter of principle the latter is impossible for, as we have noted before, Spirit is body. We participate with our bodies, or we do not participate at all. To participate in the liturgy is to embody faith; it is *fides quaerens corporalitatem*. (J. Cilliers 2012, 76).

Dit wil tog lyk asof liggaamsteologie en liturgie kreatiewe pasmaats is. Ongelukkig is daar net soos in die akademie, ook binne gemeentes, min refleksie hieroor. Veral die gereformeerde kerke en by name die NGK, dink volgens my dikwels nie doelbewus oor liggaamlikheid binne die liturgie nie. Die doel van hierdie studie is om te poog om 'n bydrae te lewer in terme van die gesprek tussen liturgie en lyflikheid.

1.5. Probleemstelling

In die lig van die kwessies wat hierbo uitgelig is, vra hierdie studie as kruispunt tussen liturgie en liggaamsteologie dus die vraag: Vanuit 'n genderverwante liggaamsteologieseperspektief gekyk, tot watter mate word interbeliggaamde aanbidding gerealiseer spesifiek binne kontemporêre Nederduitse Gereformeerde liturgiese bronne en wat kan gedoen word om doelbewus eredienste te transformeer na meer interbeliggaamde aanbiddingsgeleenthede?²⁸

Uit die vraag blyk dit dat hierdie studie nie slegs fokus op beliggaamde aanbidding of selfs lyklike aanbidding nie, maar ook kies om spesifiek te fokus op interbeliggaamde aanbidding. Hierdie keuse word gemaak op grond van onder andere Ola Sigurdson se waarneming dat dit nie moontlik is om van lywe in die enkelvoudsvorm te praat nie, om oor lywe te praat is om in die meervoudsvorm te praat²⁹, andersins loop nadenke oor lyflikheid die gevaar om baie individualisties en selfgesentreerd te raak. In kontras hiermee staan die beskrywing van beliggaming as interbeliggaming:

uitgebreide navorsing gedoen is oor die holistiese konsep lyflikheid, soos belig vanuit die Liggaamsteologie, binne spesifiek die NG Kerk konteks.

²⁸ In die navorsingsvoorstel is die probleemstelling in Engelse verwoord as volg: “In light of the issues raised in the preliminary literature review, the primary research question concerns the intersection of Body Theology and Liturgy, asking *from the perspective of gender-related body theology considerations, to what extent is intercorporeal worship realised within the DRC worship services and specifically in contemporary Dutch Reformed liturgical resources and what can be done to consciously transform worship services intercorporeal worship services?*”

²⁹ Weens die geskiedenis van die NG KERK is interbeliggaming 'n uiters belangrike konsep. In die geskiedenis was daar twee lyflik-liturgiese gebeure wat inherent 'n dualistiese boodskap oorgedra het. Die mees prominente is waarskynlik die nagmaaltafel waar, weens sekeres se swakheid, segregasie plaasgevind het (Botha and Naudé 1998, 25). Die ander is 'n kleintydse herinnering toe die mans en seuns gestaan het tydens 'n gebed in die kerk, terwyl vrouens en meisies sittend gebly het. Dit is 'n daverende voorbeeld hoe die kerk patriargie bekragtig het. In vandag se kerke bestaan die stryd van interbeliggaming steeds. Slegs 'n handvol NG Kerke is volkome geïntegreerd. Daarvan is die reaksie op die afgelope Algemene Sinode (Algemene Sinode 2015) se besluite rakende homoseksualiteit 'n bewys van ons ongemak met ons lywe en dié wat anders is.

[To] describe embodiment as intercorporeality is to emphasize that the experience of being embodied is never a private affair, but is always already mediated by our continual interactions with other human and nonhuman bodies.” For the Christian church, the notion of the individual body as intimately connected with the body of Christ. Your own body does not stop at its finger-tips but extends into other bodies that lets it share in a not only “intersubjective” community, but a community that is “intercorporeal” as well. (Sigurdson 2008, 27).

Interbeliggaming druk met ander woorde die inklusiewe karakter van aanbidding uit. "The image of the broken body literally opens up the arms of liturgy, stretching out to all of broken humanity. In embodied worship the experience of brokenness reminds all who are incorporated that they are in fact part of a larger story, an Eucharistic story – inclusive of broken bodies and a Body". (J. Cilliers 2012, 80)

Die titel van die tesis, “Lyflikheid en Liturgie: Prakties-teologiese perspektiewe op die interbeliggaming van liturgie, wil nie net die interbeliggaamde karakter van die erediens beklemtoon nie, maar juis ook die belangrikheid van die verhouding tussen lyflikheid en liturgie. Om hierdie rede is daar gekies vir die titel Lyflikheid en Liturgie, eerder as Lyflikheid in die Liturgie.

1.6. Navorsingsmetodologie en grense

Hierdie is 'n kwalitatiewe studie wat hoofsaaklik bestaan uit 'n literatuurstudie wat ten doel het om kreatiewe voorstelle te maak ten einde te beweeg na 'n meer interbeliggaamde erediens. Die literatuurstudie fokus op die temas van liturgie/aanbidding, liggaamsteologie en interbeliggaming.

In die beskrywing van die Suid-Afrikaanse liturgiese konteks word tesame met die literatuurstudie, 'n hermeneutiese interpretasie van kontemporêre kerklike liturgiese bronne gebruik. Die primêre bronne wat gebruik sal word vir hierdie doeleindes is "Handleiding vir die erediens", die "Liedboek van die kerk" sowel as 'n versameling kontemporêre aanbiddingsliedere genaamd "Flam". Die teologiese en teoretiese lens waardeur hierdie bronne geïnterpreteer word is Liggaamsteologie.

Daar is gekies om hierdie studie in Afrikaans te doen, aangesien dit binne die raamwerk van die NGK, 'n oorwegend Afrikaanse kerk, sal geskied en sowel die bronne wat geïnterpreteer word, as die liturgiese voorstelle wat geskep sal word, hoofsaaklik in Afrikaans is.

Om reg te laat geskied aan die feit dat hierdie studie binne 'n unieke Meestersprogram val, wat fokus op die kruispunt tussen gender, gesondheid en teologie, was dit nodig om die tesis te beperk ten opsigte van ander aspekte.

Eerstens sal daar slegs gefokus word op aanbidding binne die NGK. Die NGK is gekies omdat dit, aan die eenkant, die geloofsgemeenskap is waarbinne ek staan en aan die ander kant is die kwessie

van interbeliggaamde aanbidding, soos verwys in die inleiding, 'n groot uitdaging vir die NGK. Dit is dan ook binne hierdie spesifieke tradisie dat hierdie studie 'n bydrae sal wil lewer tot 'n meer interbeliggaamde liturgie.

Tweedens word daar spesifiek op aanbidding gefokus. Dit is aan die eenkant 'n meer selfsugtige keuse aangesien liturgie vir my as predikant, wat voltyds in die bediening staan, van onskatbare waarde is en dit daarom belangrik is dat hierdie tesis van praktiese waarde binne my eie konteks moet wees. Dit help ook dat die beplanning en my betrokkenheid by 'n erediens, en spesifiek die liturgie, waarskynlik die gedeelte van die bediening is wat ek die meeste geniet. Aan die ander kant is die kruispunt tussen liturgie en lyflikheid moontlik die plek waar die NGK se ongemak met lyflikheid die duidelikste beliggaam word. Die doel van hierdie studie is nie uitsluitlik om te analiseer of kritiseer nie, maar om sover moontlik werkbare alternatiewe liturgiese voorstelle te maak ten opsigte van interbeliggaaming wat meer inklusief is ten opsigte van lyflikheid.

Derdens sal hierdie studie slegs fokus op amptelike liturgiese bronne wat tans binne die NGK gebruik word. Verskillende gemeentes gebruik 'n wye verskeidenheid liturgiese en aanbiddingsbronne, baie van hierdie bronne kan op die internet gevind word, maar is nie noodwendig NGK-eie bronne nie. Dit sal 'n sorgvuldige empiriese ondersoek verg om te bepaal watter aanbiddingsbronne alles deur gemeentes gebruik word, veral omdat daar vanuit die Engelssprekende kerke en -kerkgroepe 'n magdom aanbiddingsliedere en liturgiese tekste geskep word waarvan baie vrylik op die internet beskikbaar is. Dus, alhoewel kerke baie uiteenlopende liturgiese en aanbiddingsbronne gebruik, gebruik meeste gemeentes steeds die amptelike liturgiese en aanbiddingsbronne soos hierbo vermeld³⁰. Dit veroorsaak dat navorsing van die amptelike liturgiese bronne steeds 'n wye toepassing sal hê.

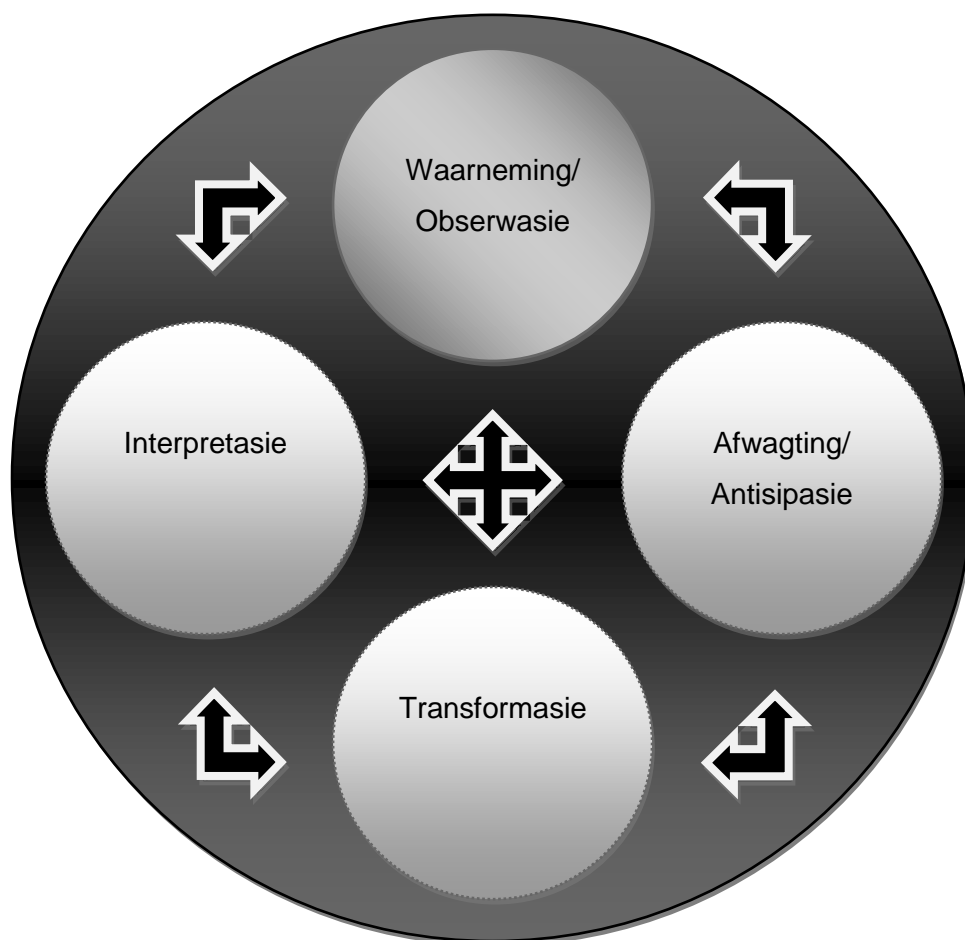
Binne die gebied van die Praktiese teologie is dit al amper tradisie om Richard Osmer se benadering te gebruik. Hierdie studie gebruik sy definisie van teoretiese interpretasie ("This is the ability to draw on theories of the arts and sciences to understand and respond to particular episodes, situations, or contexts" (Osmer 2008, 83)), as wegspringplek. Daar is egter die keuse gemaak om eerder te kies vir Cilliers se vier estetiese bewegings (observasie, interpretasie, antisipasie en transformasie), soos uiteengesit, in *Dancing with Deity* (J. Cilliers 2012, 139–233). 'n Skematiese voorstelling is op die volgende bladsy te vind.

Die rede vir hierdie keuse is tweeledig. Eerstens het hierdie vier bewegings vanuit 'n liturgiese konteks ontstaan en aangesien hierdie studie ook binne die liturgie geskied, vorm dit goeie pasmaats. Cilliers vergelyk die vier bewegings met die vier klassieke bewegings van die gereformeerde liturgie,

³⁰ In die 2006 kerkspieëlopmame word daar gevind dat 99,5% van NGK gemeentes, wat aan die navorsing deelgeneem het, steeds die Liedboek gebruik, 42,8% gebruik daarmee saam 'n eie bundel (Schoeman 2008, 14).

naamlik, ons nader tot God, God nader tot ons deur Woord en Sakrament en God stuur ons dan die wêreld in (J. Cilliers 2012, 140–141). In die erediens nader ons tot God, maar om tot God te nader moet ons God kan “sien”, God kan waarneem (observeer). Ons interpreteer God se teenwoordigheid en ons ontmoeting met God en dit gebeur deur die lees van die Bybel en die preek (J. Cilliers 2012, 141). “This encounter with God is real, but also preliminary. It fulfils us, but also creates in us a yearning and anticipation of the future”(J. Cilliers 2012, 141). In die doop en nagmaal word hierdie vervulling en verlange, realiteit en afwagting visueel uitgebeeld deur die tekens van brood en wyn. Deur die gebruik van die sakrament leer ons die kuns van afwagting of antisipasie (J. Cilliers 2012, 141). Ons word uitgestuur as mense wat verander is om te gaan deelneem aan die verandering (transformasie) in die wêreld (J. Cilliers 2012, 141).

Tweedens is daar die vloeibaarheid van hierdie model. “The sequence of these events is not necessarily chronological; neither does it form a closed hermeneutic circle. The aesthetical movements can sometimes group together” (J. Cilliers 2012, 142). Hierdie kan ook gesien word in die vloei van die hoofstukke van die tesis.



Figuur 3: Cilliers se vier estetiese bewegings

1.7. Hoofstukke

In hoofstuk 2 word daar hoofsaaklik deur die kuns van waarneming die landskap van liggaamsteologie omskryf. Observasie geskied egter selde sonder interpretasie, eintlik is betekenisvolle waarneming reeds 'n vorm van interpretasie (J. Cilliers 2012, 166). Cilliers omskryf waarneming as volg:

to have, through our senses, which are directly related to our total humanity, a basic openness to all impulses from reality, and therefore oppose preconceived and hasty conclusions, and to be receptive to the apparent paradoxes of this life – in order to make sense of them from a faith perspective (J. Cilliers 2012, 145)

Hoofstuk 2 begin deur rofweg die kontoere van Liggaamsteologie te skets. Hierna word daar oorsigtelik gekyk na hoe daar in die Bybel en deur die geskiedenis met die lyf omgegaan word. Daarna word daar gekyk na die stand van Liggaamsteologie vandag en spesifiek die debat tussen die konstruksioniste en die essensialiste. Afsluitend is daar 'n bespreking van ons lywe as die plek van weerstand en mag is, maar ook die ruimte waarin God geopenbaar word.

In hoofstuk 3 word daar interpreterend-waarnemend met die liturgie omgegaan deur 'n Liggaamsteologie-lens. Estetiese interpretasie het te make met 'n kreatiewe verbeelding, m.a.w. met die vermoë om verbindings te ontdek wat nie voorheen so raakgesien is nie, of om nuwe verbindings te maak (J. Cilliers 2012, 166). Die kuns van interpretasie help volgens Cilliers die liturgie op vier maniere. Eerstens interpreteer dit die realiteit teologies en esteties om sodoende die alternatiewe waarde sisteem onderliggend aan die swak teologie van die kruis te bewerk (J. Cilliers 2012, 167). Tweedens kweek die kuns van interpretasie 'n gesonde kritiese uitkyk teenoor alle teologiese konstruksie wat dalk in absolutisme mag verval (J. Cilliers 2012, 167). Derdens help die kuns van interpretasie ons om voortdurend die liturgiese grense te skuif, sodat dit almal insluit (J. Cilliers 2012, 167). Vierdens herinner dit ons “of the theological necessity to practise sapientia (wisdom), i.e. to discern the presence of an often elusive God in our world” (J. Cilliers 2012, 167).

Veral Cilliers se derde winspunt is baie betekenisvol vir hoofstuk 3, want die uitdaging wat die liggaamsteologie tot liturgie rig, lê op die vlak van groter inklusiwiteit. Hoofstuk 3 begin deur te kyk na 'n omskrywing van liturgie, waarna die verhouding tussen liturgie en etiek aan bod kom. Daarna word daar ook na die verhouding tussen die lyf en die liturgie in die geskiedenis gekyk. Daar word gefokus op die Reformasie en die na-reformasie tyd, aangesien dit juis die gereformeerde liturgie is wat hier onder die vergrootglas is. Hierna is daar 'n kort oorsig oor die liturgie in die NGK deur die eeue wat oorloop in 'n kritiese kyk na die NGK liturgie vandag. Dit geskied deur d.m.v. die noukeurige lees (“close reading”) metode na liedere en liturgiese formuliere te kyk. Deurgaans word daar gefokus op aspekte soos gender en lyflikheid wat vanuit die bespreking van Liggaamsteologie in hoofstuk 2 op die tafel gesit is.

Hoofstuk vier is die hoofstuk van afwagting aan die een kant en transformasie aan die ander kant. “If interpretation is done appropriately, it creates anticipation of a better, transformed reality. In anticipation we reach forward to this reality, and this reaching out already represents an experience of life-in-the-transformed-reality” (J. Cilliers 2012, 181–182). In die eerste gedeelte van hoofstuk 4 word daar gedroom (afwagting geskep) oor hoe kan ‘n liturgie lyk waarin lyflikheid en liturgie mekaar ontmoet en vorm. Daar word aandag gegee aan beliggaming en Schleiermacher se konsep, “gevoel”, as ‘n holistiese benadering tot menswees. Die implikasies van konsepte soos inkarnasie en inhabitasie word vir beliggaming in die liturgie word ondersoek. Die liggaam van Christus waarmee gewerk word is egter die gebroke liggaam van die gestremde God. Hierdie is ‘n baie alternatiewe verstaan van God en lei tot ‘n dekonstruksie in ons verstaan van God, want die gekruisigde gestremde God is ‘n swak God, ‘n magtelose God. Die konsep van liminaliteit skep die ruimte waarbinne ons oor hierdie God kan nadink en waarbinne gemeenskap met die gestremde Christus en met die lywe wat die gebroke liggaam van Christus opmaak, moontlik is. Dit bring ons by die kern van die hoofstuk, naamlik dat beliggaming in ‘n erediens eintlik altyd interbeliggaming behoort te wees, want die liggaam van Christus bestaan uit allerhande verskillende lywe wat met mekaar in verhouding staan. Die tweede gedeelte van die hoofstuk bring die droom (afwagting) van interbeliggaming grond toe, want “anticipation must lead to transformation – otherwise the aesthetic process remains floating in the esoteric” (J. Cilliers 2012, 206). Hier word daar vanuit Reagan (Reagan 2013) se bespreking van verskillende lywe voorstelle gemaak oor aspekte van die liturgie wat kan bydrae tot ‘n liturgie wat meer interbeliggaamd is.

In hoofstuk 5, word dan slegs ‘n paar slotopmerkings gemaak, sowel as voorstelle vir verdere navorsing.

Hoofstuk 2 Liggaamsteologie

2.1. Liggaamsteologieë tussen Inkarnasie en Dualisme

Soos reeds genoem in Hoofstuk 1 vorm Liggaamsteologie die teoretiese en teologiese lens waardeur hierdie studie benader word. Dit maak desnoods net sin om eerstens aandag te gee aan Liggaamsteologie, aangesien alles hierna vanuit die hoek van lyflikheid bekyk sal word.

Deur ons lywe ontdek ons die wêreld, ervaar ons die lewe en leer ken ons God. Die doel van liggaamsteologie volgens Nelson (Nelson 1992, 42–43) is 'n "critical reflection on our bodily experience as a fundamental realm of the experience of God". Liggaamsteologie begin met die konkretheid van ons lyflike ervarings³¹ as 'n manier om God te ervaar en oor God na te dink.

Body theology starts with the fleshly experience of life - with our hungers and our passions, our bodily aliveness and deadness, with the smell of coffee, with the homeless and the hungry we see on our streets, with the warm touch of a friend, with bodies violated and torn apart in war, with the scent of a honeysuckle or the soft sting of autumn air on the cheek, with bodies tortured and raped, with the bodyself making love with the beloved and lovemaking with the earth (Nelson 1992, 42–43).

Daarom is liggaamsteologie meer as net 'n teologiese omskrywing van ons lywe of 'n etiese voorskrif oor hoe om met ons lywe om te gaan (Nelson 1992, 9); dit is teologiese nadenke oor God vanuit ons lyflike ervarings. As mens mooi hieroor nadink, kan mens nie anders as om God ook, en dalk primêr, deur ons lywe te ervaar nie. Ons lyflike ervarings vorm ons basiese teologiese perspektiewe. As klein kindertjies leer ken ons die wêreld deur ons lywe, deur te sien, proe, ruik, voel, hoor en ervaar³². Ook vir God leer ons op hierdie manier ken en ervaar, daarom beskryf ons God gewoonlik ook in lyflike beelde wat vir ons betekenisvol is³³ (Nelson 1992, 45). Ons leer God deur ons lywe ken

...indeed, where else could we begin? If we say that we know God first with our minds, then we must acknowledge that the mind is not separate from the body. If we come to faith through

³¹ Liggaamsteologie en daarmee saam Liggaamspolitiek is veel meer kompleks as wat hierdie definisie weergee. Daar word later in die hoofstuk, onder die gedeelte oor Essensialisme en Konstruksionisme wel aandag gegee aan hierdie kompleksiteit. Iets van hierdie kompleksiteit word deur Nelson vasgevang wanneer hy oor die konkretheid van ons lyflike ervarings skryf: "Body theology necessarily begins with the concreteness of our bodily experience, even while it recognizes that this very concreteness is filtered through the interpretive web of meanings that we have come to attach to our bodily life. After all, we know the world and respond to it through our embodiedness" (Nelson 1992, 42–43).

³² "The body is the home of religious meaning because it is the *a priori* of human experience" (Moulaion 2007, 345)

³³ Ons skryf heelwat sintuiglike eienskappe aan God toe, soos God wat na ons luister, na ons kyk en ons omarm.

hearing the good news and receiving it with the heart, then we do so as embodied people (Reagan 2013, 44).

Daarmee saam is een van Christenskap se mees basiese belydenisse dat God mens geword het in Jesus Christus. "Die Woord het mens geword en onder ons kom woon" (Joh.1:14³⁴). Tydens Kersfees vier ons Christus wat mens geword het, wat vlees geword het, wat lyf geword het. Met Goeie Vrydag dink ons aan Christus se lyf wat gemartel is, deurboor en gekruisig is om vir ons verlossing aan die kruis te bewerk het en op Paassondag vier ons die opstanding van Christus, ook in sy gebroke³⁵ lyflikheid. Dit was dus die liggaam van Christus wat die sonde van die wêreld weggeneem het. Dit is die liggaam van Christus wat verlossing vir die wêreld gebring het (Isherwood and Stuart 1998, 16). En dit is die liggaam van Christus wat ons met nagmaal breek en skink. God het gekies om mens te word, om die wêreld deur 'n menslike lyf te verlos. "Because Jesus' body was a home for the divine, it behooves Christianity to embrace the body both as integral to God's creation of humanity and as the place where humans encounter the sacred" (Reagan 2013, 43).

Dit is egter ironies dat 'n geloof wat soveel klem op die inkarnasie lê, so 'n ambivalente verhouding met lyflikheid het³⁶. Ons verstaan steeds onself in dualistiese terme waar ons lywe slegs instrumente van ons gees en siel is (Stuart and Thatcher 1996, ix); soms selfs gesien word as slegs die voertuig vir ons siel en gees. Die gevolg is dat lywe nie altyd met respek behandel word nie, nie ons eie lywe nie en nog minder ander se lywe soos Isherwood & Stuart tereg opmerk. "[A]n incarnational faith is no guarantee that bodies will be treated with respect, given dignity or seen as sources of divine revelation" (Isherwood and Stuart 1998, 16). Ons sien dit weergegee in ons Afrika konteks met die geweld wat die lywe van LGBTIQ³⁷ mense aangedoen word³⁸.

In ons eie kerk, was daar lank skeiding op grond van velkleur en vroue is nie tot die amp toegelaat nie. In ons samelewing word daar nog sterk gediskrimineer teen gestremde mense, veral ten opsigte van toeganklikheid. Isherwood en Stuart maak die sterk stelling dat die samelewing die gestremde lyf straf deur die oprigting van "real and metaphorical barriers to keep it out of public space" (Isherwood and Stuart 1998, 16).

³⁴ Alle teksverwysings kom uit (*Die Bybel 1983 Vertaling (met Herformulerings)* 1986), tensy anders aangedui.

³⁵ "for in his resurrected state Christ reveals and is the disabled God, with 'impaired' hands and feet and a pierced side" (Isherwood and Stuart 1998, 16). In die hoofstuk oor interbeliggaming word daar meer aandag gegee aan gestremdes binne die geloofsgemeenskap.

³⁶ "Although Christianity may acknowledge the incarnate body of Jesus, it has a complicated history of more often focusing negatively upon his followers' bodies as the site of sinfulness; of subjugating them to ascetic practices of going without food, sleep, and creature comforts; and of maintaining a body/soul dualism that denigrates the former while elevating the latter" (Reagan 2013, 43).

³⁷ LGBTIQ is 'n Engelse akroniem wat algemeen gebruik word om na die somtotaal van die homoseksuele-gemeenskap te verwys en staan vir Lesbian, Gay, Bi-sexual, Transgender, Intersex en Queer. Binne sekere kontekste word daar aan die einde nog 'n A ook bygevoel vir "Allied".

³⁸ As voorbeeld is daar die Ugandese oorlog teen LGBTIQ mense waaroor daar 'n tyd gelede heelwat in de nuus berig is (Carrington 2014).

Uit die voorafgaande is dit duidelik dat sekere lywe meer voorkeur geniet as ander, die tipiese wit, manlike, gesonde, atletiese lyf word gesien as die ideaal en enigiets wat daarvan afwyk word as minderwaardig beskou (Caputo 2006, 131–132). Hierdie is 'n erfenis van dualisme³⁹ gepaardgaande met patriargie wat ewe veel deel van Westerse⁴⁰ denke as van Christenskap geraak het. Stuart en Thatcher in hulle boek *Christian Perspectives on Sexuality and Gender* (1996) omskryf hierdie ongesonde verhouding tussen patriargie, Christenskap en dualisme as volg:

Much of Christianity ended up deeply suspicious of the body. It has become customary to blame Greek philosophy for this but the roots of the discomfort undoubtedly lied in some aspects of the Judaism which brought Christianity to birth. The culture of patriarchy, into which both Judaism and Christianity were born, affirmed the normativity and superiority of men. Women and their bodies were regarded as dangerous sources of uncleanness. When this mentality met with Greek dualism that associated the rational with the male and the non-material and women with nature, corruptibility and matter, the stage was set for the emergence of a body-denying theology (Stuart and Thatcher 1996, ix–x).

Dualisme het nietemin meer as een gesig. Die belang van dualisme vir hierdie studie is die tweeledige impak wat dit gehad het. Aan die eenkant het dit die patriargale idee, dat vroue onderdanig aan mans moet wees, versterk. Die problematiek rondom hierdie tipe denke is reeds in Hoofstuk 1 belig. Aan die anderkant "it has caused the body, with its intrinsic senses and desires, to become alienated and devalued in relation to the soul" (Thatcher 1992, 30–31)

Bepaald het dit gelei tot die ontwikkeling van twee strominge binne die dualisme, wat dikwels in Westerse denke verweef geraak het (Thatcher 1992, 31). Filosofiese of antropologiese dualisme is die stel abstrakte teorieë wat meen dat die siel van die mens geestelik, onstofflik, ewig en apart van die liggaam is. Lywe word gesien as materieël, apart van die siel en sterflik. Seksistiese dualisme is die stel konkrete aannames wat bepaal dat mans superieur tot vroue is (Thatcher 1992, 31). Filosofiese dualisme word deurgaans gebruik om Seksistiese dualisme in stand te hou (Thatcher 1992, 31).

Deel van hierdie wanpersepsies stam uit die antieke biologiese wanbegrip van die bevrugtingsproses by die mens. Beide Hipokrates en Galen het gereken dat mans en vroue saad vrystel. Aristoteles se teorie was egter dat slegs mans saad produseer en die manlike saad verskaf die vorm vir die materie wat van die vrou af kom. Die vorm word hier gesien as die siel en die materie as die lyf (Thatcher 1992, 31). Mans gee dus die ewige siel en vrouens die verganklike lyf. Aquinas pas hierdie teorie aan

³⁹ "Any dualism is the radical breaking apart of two elements that essentially belong together, a rupture which sees the two coexisting in uneasy truce or in open warfare" (Nelson 1992, 30).

⁴⁰ "As it is well known, Western views on human nature have tended toward dichotimization. Thus, people speak of the division between the mind and the body, the head and the heart, the mental and the physical, and the cognitive and the affective" (Schlimm 2010, 146).

deur te argumenteer dat die siel van God af kom, mans se penetrasie maak slegs 'n kanaal in die vroulike materie, sodat dit ontvanklik kan wees vir die siel. Van die eiersel het hulle geen kennis gedra nie (Thatcher 1992, 31). Wat egter in alle gevalle waar is, is dat hulle geglo het dogters is die resultaat van foutiewe saad en was dus eintlik mislukte seuns (Thatcher 1992, 31).

Hierdie manier van dink klink vir die moderne mens absurd, tot daar dieper gekyk word na van die dualistiese aannames, gevind in sekere binêre pare, wat vandag nog deel van ons denke is, maar wat eintlik verwant is aan hierdie "absurde" antieke manier van dink. Thatcher (1992, 33-35) lig ses binêre pare uit:

1. **Liggaam en siel**⁴¹ is die basiese weergawe van die filosofiese dualisme wat leer dat die lyf uit twee aparte dele bestaan, wat dikwels in stryd met mekaar is. Dit is 'n Griekse konsep wat deur Christene oorgeneem is, maar geen Bybelse gronde het nie (Thatcher 1992, 33). Hierdie dualisme word in meer diepte in die afdeling oor Lywe in die geskiedenis bespreek
2. **Rede en passie** is 'n uitvloeisel van die basiese filosofiese dualisme waar mans geassosieër word met die verstand en siel en vroue met die liggaam. "Rationality constituted the essential human and became the means of identifying the human with the divine, while passion remained sense-bound, unpredictable, ever a disruptive threat to the tranquility of reason" (Thatcher 1992, 31). Seksistiese dualisme sien gevolglik mans as rationeel en vrouens as emosioneel (Thatcher 1992, 31).
3. **Wil en begeerte** is ook 'n uitvloeisel van antropologiese dualisme. Hierin word vroue met begeerte geassosieër. Vrouens is gesien as minderwaardig, liggaamlik swak, wisselvallig van gedagte en dat hulle geregeer word deur hulle begeertes; daarom is mans, wat deur hulle wil regeer word, se taak om vrouens in toom te hou. Ons sien hierin die denkpatroon wat lei tot huishoudelike geweld teen vroue.
4. **Gees en vlees** dualisme word deur Paulus sterk gebruik, maar meer om 'n onderskeid te tref tussen die sondige mens en die verlose mens. Hierdie dualisme word egter dikwels in die kerk misverstaan en as rede gebruik hoekom vroue nie in die amp kan staan nie. "The Church has reinforced the assumption that men are the purveyors and mediators of spirit. Woman, through menstruation, procreation and lactation, have been more associated with flesh" (Thatcher 1992, 31).
5. **Kultuur en natuur** is die sosiale uitvloeisel van gees en vlees. Aangesien vroue aan die kant van die vlees gesit is in die stryd tussen vlees en gees, word hulle ook aan die kant van die natuur gesit omdat hulle kan kinders baar. Mans hoef hulle nie besig te hou met die natuurlike nie, so hulle kan hulle besig hou met "higher status activities" (Thatcher 1992, 31). Om hierdie rede is vroue vir lank tersiêre onderwys geweier, want hulle swak fisiologie sal dit nie kan hanteer nie.

⁴¹ Nelson verwys hier na "spiritualistic dualism" en stel dit teenoor die eenheid van die lyflike self (Nelson 1992, 30). Hiermee saam stel hy patriargale dualisme (wat hy sien as die sistematiese en sistemiese onderdrukking van vroue) as die medepligtige van spiritualistiese dualisme. Patriargale dualisme staan weer teenoor menslike gelykheid (Nelson 1992, 31).

6. **Publiek en privaat** plaas mans in die publiekesfeer van politiek, professies, finansies, besigheid en die kerk en perk vrouens in tot die privaatsefeer, die huis.

Dualisme tref dus nie net 'n onderskeid tussen lyf en gees nie, maar ook tussen verskillende lywe. Die gees word gesien as goed en ewig en die vlees of materie as tydelik, verganklik en verdorwe. Van daar was daar 'n kort sprong na, alles wat met die vlees te make het en daarmee geassosieër word sondig en minderwaardig is.

This is the notion that, allegorically speaking, "woman is to man as matter is to spirit. "Thus woman or the feminine symbolizes the physical, lustful, material, appetitive part of human nature, whereas man symbolizes the spiritual, or rational, or mental. As seen above... the roots of this idea were multiple, scientific as well as theological. Ancient scientist has argued frequently that at conception, woman contributes the stuff (or physical nature) of the foetus, man the soul or form (Bynum 1987, 262).

Op grond hiervan word daar vandag nog teen vroue gediskrimineer en word geweld teen vroue, soos gesien in Hoofstuk 1, selfs geregverdig.

Daarom poog Liggaamsteologie om vanuit die Inkarnasieleer, die heelheid van die mens terug te eis (Hull 2004, 10). Soos die Inkarnasieleer ons ook wys, was die hele Christelike beweging deur die geskiedenis heen nie net altyd liggaamsontkennend nie. "[T]here have always been those within Christianity who have realised the full implications of incarnational theology and used their bodies as sources of knowledge about God" (Stuart and Thatcher 1996, x). Dientenvolge is dit belangrik om vir 'n oomblik by die komplekse⁴² geskiedenis van Christelike tradisie se verhouding met lyflikheid stil te staan.

2.2. Lywe in die Bybel en antieke geskiedenis

We humans cannot exist without representation, including that of the body itself. The number and variety of such representations are immense. A history of the human body would be virtually co-extensive with a history of human beings. To write it up would be impossible (LaFleur 1998).

Hierdie afdeling is slegs 'n paar breë kwasstrepe wat getrek word deur die geskiedenis om 'n idee te gee van hoe daar deur die geskiedenis nagedink is oor lyflikheid. Oor die algemeen is die idees wat deurgegee word die dominante idees of die idees wat staande gebly het. In elke era was daar ook sagter stemme, met 'n alternatiewe uitkyk⁴³ op die menslike liggaam. Waar moontlik het ek gepoog

⁴² "any attempt to examine the Christian tradition(s) in contextual depth... reveals a complex, constantly shifting relationship with the body which goes right back into the tips of Christianity's roots" (Isherwood and Stuart 1998, 52)⁴²

⁴³ "Always we are reminded that the biblical voices are partial, reflecting the point of view of the Bible's authors, sometimes revealing only indirectly the worldviews of many or most Israelites. In recent years scholars have explored a complex of related themes found in the sub-texts of the Hebrew Bible and supported by

om ook hierdie alternatiewe, dikwels meer positiewe stemme m.b.t. lyflikheid, ook 'n regverdigte plek te gee. Die oorgrote meerderheid van die stemme is egter so deur die dominante diskoers in die geskiedenis stilgemaak dat hulle ongelukkig heeltemal weggeraak het⁴⁴.

Die afdeling begin deur te kyk na lywe in die tyd van die Ou Testament, waarna dit vlugtig stilstaan ook by die baie invloedryke antieke Griekse filosofie, daarna word daar by Jesus se kleurvolle, uitdagende beliggaming van lyflikheid, soos deur die verskillende evangeliste weergegee stilgestaan voor daar oorgegaan word na Paulus se meer somber, soms ambivalente omgang met lyflikheid. Vervolgens word daar gekyk na die dikwels uiteenlopende getuienis aangaande lyflikheid in die geskiedenis van die vroeë kerk; dit is veral interessant om te sien hoe verskillend en soms ook eenders die ontwikkeling binne die Griekse Christenskap teenoor die Westerse Katolieke Christenskap was. In die afdeling oor die Westerse Katolieke Christenskap word daar 'n oomblik vertoef by Augustinus en Aquinas as twee teoloë wat a.g.v. verskillende invloede, verskillend gedink het oor die lyf. Vir 'n oomblik verskuif die kollig dan na 'n groep lyflike teoloë, meestal vroue, wat in die vroeë kerk meer op die kantlyn geskuif was, maar wie se lyflike ervaring van Christus verseker het dat hulle nie van vergeet word nie. Die laaste twee onderafdelings wat die geskiedenis betref fokus op die reformasie en die reformatore se siening van die lyf en sluit dan af met 'n kykie na die moderne era en spesifiek die invloed van René Descartes.

2.2.1. Lywe in die OT en Hebreuse wêreld

Wanneer mens deur die Tanakh (Ou Testament) blaai kom mens agter dat daar amper 'n obsessie met die lyf was (Berquist 2002, 1). Die Joodse omgang met lyflikheid, soos ons dit opgeteken kry in die Ou Testament⁴⁵, ken egter nie dualisme soos dit later binne christenskap ontwikkel het nie, maar dit sê geensins dat die liggaam onproblematies was nie. "Bodies were not unproblematic in ancient Israel. The desire of the priestly school to control the body was taken up subsequently by groups within Judaism such as the Qumran community and the rabbis" (Isherwood and Stuart 1998, 57).

ethnographic models from neighbouring cultures and by interpretations of epigraphic and other archaeologically discovered evidence" (Niditch 1997, 31).

⁴⁴ Daar is byvoorbeeld die interessante tradisie van die vroulike godin of vroulike metgesel van YHWH waaroor Susan Niditch skryf: "Public worship does not appear to have been fully centralized in one place. As for the female figurines, it has been suggested that these are connected to worship of versions of the great ancient Near Eastern goddesses, though such suggestions are hypothetical. Certainly some female power is implied. The dedicatory inscription found at Kuntillet 'Ajrud ("to Yahweh of Samaria and his Ashera") and the accompanying drawing may imply that some believed Yahweh had a female consort and that Yahweh was worshipped in a variety of local forms" (Niditch 1997, 25). Ons weet nie baie van haar nie, maar soos daar meer opgrawings en navorsing gedoen word, word hierdie onderdrukte lyn baie beter ontdek en haar stem teruggegee.

⁴⁵ Die Ou Testament, as die eerste gedeelte van die Bybel, soos ons dit vandag ken, word ook soms na verwys as die eerste Testament of die Hebreuse geskifte van die Bybel. Vir die doel van hierdie studie kies ek om die term "Ou Testament" te gebruik, aangesien dit steeds die mees algemeen gebruikte naam is. Ek erken egter hiermee dat ek kennis neem dat die naam nie onproblematies is nie, en dat die terme Hebreuse geskifte of eerste Testament meer inklusief is ten opsigte van Christenskap se fondament en erfenis.

Die antieke Jode het aanvanklik nie gesukkel met 'n geïntegreerde liggaamsteologie nie, dit was eers nadat hulle in kontak gekom het met die Griekse en Persiese filosofie dat hulle houding teenoor die lyf begin verander het (Stuart 1997, Ch.7). In die liggaamsbeeld wat in die grootste deel van die Ou Testament na vore tree word die mens nie gesien as 'n kombinasie van twee entiteite, naamlik liggaam en siel nie, maar as 'n enkele, onverdeelbare eenheid." The Hebrew conception of personhood is embodied and physical: I do not *have* a body, I *am* a body – I am 'flesh-animated-by-soul'" (Ware 1997, 91).

Dit is eers na die Babiloniese ballingskap in die sesde eeu v.C. dat daar 'n meer liggaamsontkennende houding ingeneem word. Iets hiervan is te sien in die Priesterlike⁴⁶ (P) bron, wat eers na die Babiloniese ballingskap ontwikkel het. Die interessante is, dat dit meestal die vroulike⁴⁷ lyf was, wat onderhewig was aan die streng reinheidskodes⁴⁸. "The Israelites recognized as polluting any sexual act that departed from the ideal of lifelong marital fidelity of a female to a male. The notion underlying this idea is that the female body is contaminated by semen that does not 'belong' in it. Sexual pollution is, accordingly, generally understood by the biblical authors as a condition that affects females only" (Feinstein 2010, 115).

Alhoewel die Ou Testamentiese skrywers oor die algemeen meer positief oor die lyf as eenheid praat, is daar klaar sprake van dualisme vanuit sekere bronne en dan maak die sterk patriargale konteks dat dit juis vroulike liggame is wat daaronder ly. Iets van hierdie kontrasterende sieninge aangaande liggame binne die Ou Testament kry mens reeds in die eerste drie hoofstukke van Genesis (Thatcher 1992, 5). In Genesis 1:27 lees ons dat God "die mens geskep het as sy verteenwoordiger, as beeld van God het Hy die mens geskep, man en vrou het Hy hulle geskep". Man en vrou word tergelyketyd en gelyk geskape, geseën en kry beide die opdrag om na die aarde om te sien (Thatcher 1992, 5). In Genesis 2:21-25 lees ons dat die vrou na die man geskape is, as 'n helper vir die man sodat hy nie eensaam moet wees nie. Teen hoofstuk drie word die vrou geblameer as die werktuig waardeur die man versoek word, wat lei tot die man se ongehoorsaam aan God (Thatcher 1992, 5).

In die grootste gedeelte van die Ou Testament word die vrou letterlik gesien as die man se besitting. "Often, the entry of the woman into the man's household was the result of an economic transaction

⁴⁶ Levitikus 18 is een van die enigste gedeeltes wat die idee van reinheid en besoedeling van toepassing maak op mans ook. Hier word dit verbind aan die teologiese narratief van Israel se oorwinning en inname van die land (Feinstein 2010, 115).

⁴⁷ "Another feature of the patrilineal, male-dominated system is the emphasis placed on the woman's virginity before marriage and upon her monogamy after marriage. The lines of male descent must be kept pure and unconfused" (Niditch 1997, 86).

⁴⁸ "That purity and pollution were important concepts in ancient Israel is undeniable. The root *דָּמָא*, "pollute," appears 286 times in the Hebrew Bible, the root *טָהַר*, "pure" or "purify," 207 times. Moreover while these terms are heavily concentrated in the Priestly source and the priestly book of Ezekiel, they appear throughout the Bible, and there can be no question that the concepts of purity and pollution were understood and accepted throughout Israelite society even if they were not, for ordinary Israelites, the subject of as intense focus as they were for priests" (Feinstein 2010, 116).

between the families, through which the man bought the woman and then brought her into his household" (Berquist 2002, 63). Die Israelitiese huishouding het beslis anders gelyk as die kerngesin vandag. Daar was gewoonlik een man wat die hoof van die huishouding was, saam met hom was sy vroue, kinders en dikwels sou hy ook sy ouers, ooms en tantes inneem as deel van die huishouding, asook ander bejaarde mans wat nie meer 'n eie huishouding kan behartig nie (Berquist 2002, 64).

There might be other siblings or cousins of the dominant male as well. Also included would be one or more sexual partners of the dominant male, and all the children from these liaisons. These women would be added through negotiations with other households, usually including an economic exchange, but a woman might also be acquired in battle. Other members of the household could be unrelated persons taken in for protection or purchased as slaves (Berquist 2002, 64).

Dit is ook binne die huishouding dat seksualiteit verstaan en geïnterpreteer is. Die dominante man het seksuele toegang tot die vroue in sy huishouding gehad. Die huishouding self het staatgemaak op die seksuele aktiwiteite wat prokreasie tot gevolg gehad het; wat belangrik was vir die groei van die huishouding as sosio-ekonomiese eenheid (Berquist 2002, 65). "Thus, sexuality was constructed as the male's activity within the household, designed to maximise the household's fertility. A good head of the household would father children with several women in the house, creating a household of increasing numbers and growing strength" (Berquist 2002, 65). Dit is binne hierdie konteks wat die streng maatreëls t.o.v. vroue se maagdelikheid verstaan moet word. "A woman who enters a household carrying within her the fluids of another household is guilty of impurity" (Berquist 2002, 67).

Dit is ook binne hierdie konteks wat die verhaal van Lot in Genesis 19 verstaan moet word. In die verhaal beplan God om Sodom en Gemorra te vernietig, waar Lot bly. Omdat Lot, Abraham se nefie, 'n goeie verhouding met God het, stuur God twee boodskappers om Sodom en Gemorra te ondersoek en vir Lot te red. Terwyl die boodskappers by Lot tuisgaan kom daar manne uit die stad uit en dring by Lot aan om die boodskappers buitekant toe te stuur sodat hulle hul kan verkrag. Lot weier egter en bied eerder sy dogters aan. Alhoewel hierdie teks dikwels gebruik word om homoseksualiteit as sonde, wat die dood verdien, te brandmerk, gaan dit hier glad nie oor homoseksualiteit nie, maar oor die verstaan van gasvryheid en huishoudings.

By the logic of the household, Lot cannot send out these men who had been offered the protection of his household. These men must not be treated as permeable boundaries for Lot's household, nor are they true members of the household as such that Lot could control their sexuality. To rape these men would violate Lot's household protection, and would also destroy the boundaries of the men's own household (Berquist 2002, 90).

Lot bied dan sy dogters aan vir die mans, wat 'n skrikwekkende gedagte vir ons as moderne lesers is. Dit klink al of Lot hier die verkragting van sy dogters voorstel en in vandag se terme is dit hoe dit verstaan word. Ten opsigte van die antieke huishouding maak hierdie op 'n manier sin. As hoof van

die huishouding kan Lot sy dogters uit die huis stuur om as deurdringbare struikelblok tussen sy huishouding en ander te dien (Berquist 2002, 90–91). Volgens die wet moet die mans wat Lot se dogters verkrag, Lot betaal, wat dan as koopprys beskou word. Lot se dogters word dan as vroue in die mans wat hulle verkrag het se huishoudings ingeneem" (Berquist 2002, 91). "Lot proposes an act that is legal and culturally sensible for him and that would lead to a permanent, public bond between his household and the inhabitants of the city. In effect, he offers his daughters in marriage to whosoever would wish to marry them" (Berquist 2002, 91).

Terwyl die Ou Testament dus 'n meer holistiese liggaamsbeeld aanhang en oor die algemeen meer positief oor die liggaam is, is die liggaam waaroor daar meer positief gedink word, die manlike liggaam. Die vroulike liggaam was, soos hierbo geïllustreer, dikwels⁴⁹ gesien as 'n stuk handelsware. "Women are treated as property in many ways throughout the Hebrew Bible. Rape then is tantamount to theft" (Berquist 2002, 48).

Die ideale liggaam vir antieke Israel was die 'heel' liggaam. 'n Liggaam is net as 'heel' gesien as dit eerstens al die nodige dele gehad het en tweedens as dit ditself binne vaste grense kon beheer (m.a.w. niks mag uit dit uitloop het nie) (Berquist 2002, 19). "For instance, bodies that leak or ooze, violate the sense of firm boundaries, and so these bodies are not whole" (Berquist 2002, 19). Die derde voorwaarde vir heelheid, is wat gemaak het dat vroue se liggame nie bestempel is as heel nie. Die antieke Israelitiese kultuur het die heel lyf gedefinieer as 'n lyf met 'n penis (Berquist 2002, 35). Mans sonder penisse kon nie deelneem aan aanbidding nie (Deut. 23:1) en so ook word vroue uitgesluit by volledige deelname⁵⁰ (Lev. 21:24) (Berquist 2002, 35).

By defining the whole body as including a penis, we find that Israel's definition of the body is sexualized. The culture constructed the body ideology in such a way as to exclude women. All bodies were measured against the ideal, and the ideal was defined as male. Israel constructed itself as a sexually stratified society through this means. The penis became a sign of the many

⁴⁹ Die boek Hooglied, is waarskynlik die een uitsondering in die Hebreeuse geskrifte of Ou Testament. "Into this world of reproductively focused sexuality, hierarchies, male rights, and vilified sexually proactive women comes the Song of Songs. The Song begins with female sexual initiative in the famous opening lines, "Let him kiss me with the kisses of his mouth, for your lovemaking is better than wine" (Cant 1:2). This woman's voice and presence dominate the rest of the Song" (Carr 2000, 240). Interessant is die dikwels metaforiese interpretasie van Hooglied in die geskiedenis (Carr 2000, 246–248). Wanneer daar spesifiek na die uitbeelding van die lyf in Hooglied gekyk word, word ons gekonfronteer met vreemde grotesk lywe (Black 2000, 308) en dit wil blyk of verskeie Feministiese teoloë hulleself vasgevang voel tussen hulle liefde vir die boek en kritiese bevraagtekening t.o.v. die werklike bydrae van die boek op die gebied van gender (Black 2000, 308). So terwyl Hooglied op die oog af 'n gemarginaliseerde stem op die gebied van gender in die Ou Testament is, wil dit blyk asof ook selfs dit nie ongenueanserd en onuitgedaag gesê kan word nie.

⁵⁰ Enige iemand wie se liggaam nie gesien is as heel nie, is uitgesluit by volledige deelname aan die Israelitiese samelewing (Berquist 2002, 22). Dit sluit natuurlik enige mense met gestremdhede of mutilasies in. "Israel's belief system required people to accept lame, blind, or deaf persons within their midst; there should be no social barriers constructed against their inclusion (Lev. 19:4; Deut. 27:18; Job 29:15; Isa. 42:18-19). Of course, such rhetorical statements may simply point to a different reality; such laws were necessary because people in Israel did discriminate against lame, blind, or deaf Israelites. Thus the law called people to a higher moral standard of acceptance of those with different and even unwhole bodies, based on the belief that God created them all as they are" (Berquist 2002, 27).

ways in which society preferred and privileged the male. The valueing of the penis did not cause a misogynist society. Instead the society's sexual differentiation and privileging of the male led to the valueing of the penis as a required part of the body without which the body would be deficient, thus defining all women's bodies as lacking; at the same time, the penis became a symbol of male dominance (Berquist 2002, 36).

Ons sien hier al dat die sosiale patrone en die persepsie van die heel lyf verweef is. Die een veroorsaak nie noodwendig die ander een nie, maar hulle is verweef in die "cultural fabric of Israel in ways to perpetually reinforce one another" (Berquist 2002, 36). Dit was ook nie enige penis wat die liggaam heel gemaak het nie, slegs 'n besnyde penis het bygedra tot die heelheid van die liggaam.

In Israelite practice, the event of birth resulted in ritual impurity, because of the blood involved and the breaking of boundaries as one whole body broke open and became two whole bodies. For the mother of a son, the impurity lasted until the eighth day, the same day on which the circumcision was performed. Thus, circumcision was an act that cleansed a boy from the impure female blood. The presence of the male blood of circumcision overcame the contamination of the female blood of birth. In this sense, the circumcision represented the boy's membership in male Israel (Berquist 2002, 38).

Dit blyk dat alhoewel die Ou Testament holisties oor die lyf dink, daar wel 'n onderskeid gemaak word tussen lywe. Net die heel, besnyde, manlike lyf is gesien as 'n volledige lyf wat aan alle sosiale en kultiese aspekte van die Israelitiese samelewing mag deelneem. Alhoewel daar nie filosofiese dualisme was in verband tot. liggaam en gees nie, was daar wel seksistiese dualisme in verwysing tot die manlike en vroulike, en 'n diskriminasie teenoor alle lywe wat nie gesien is as "heel" nie.

2.2.2. Antieke Griekse filosofie

In die tyd wat die gebeure van die evangelies afspeel en die Nuwe Testament begin vorm kry, was die Romeinse ryk aan bewind. In die jaar 63 v.C. het die Romein Pompeius, Sirië en ook Juda verower (Van der Watt 2003, 572–573). Die groter invloed teologies en filosofies was die Griekse nalatenskap. Vanaf die jaar 333 v.C. het Aleksander van Masedonië geleidelik die Persiese magte, wat op daardie stadium die wêreldmoondheid was, verslaan. Alhoewel hy oorlede is in 323 v.C. het sy generaal die gebied onder hulle verdeel en daar geregeer. Die Grieke was nooit die wêreldmoondheid waarvan Aleksander gedroom het nie, maar "hy het egter 'n tyd in die geskiedenis begin waarin die Hellinistiese kultuur baie groot invloed uitgeoefen het op die gebiede wat hy verower het" (Van der Watt 2003, 571). "Hy het moeite gedoen om die Griekse taal, kultuur, tradisies en kuns te vestig... nog terreine van groot invloed was die Griekse godsdiens en filosofie" (Van der Watt 2003, 588).

Om daarom die denke van die Nuwe Testamentiese skrywers te verstaan is dit nie net nodig om na die Hebreeuse erfenis te kyk nie, maar ook na die Griekse nalatenskap wat 'n groot invloed uitgeoefen het op die denkraamwerk van die tyd.

Dualistiese denke binne die Griekse denkraamwerk tel mens reeds by Plato op, wat die ware mens gesien het as 'n verstand of intellek wat, tydelik in die lyf gevange gehou word, maar wat strewe na vryheid; "the body (*sōma*) is a tomb (*sēma*). The intellect alone is eternal; it has pre-existed the body and will survive the body's dissolution. Our ultimate future hope, as Platonism sees it, is an existence stripped of all physicality" (Ware 1997, 92).

Plato se leringe word deur sy beste student, Aristototol, aangepas om ietwat minder streng te wees in sy onderskeid tussen liggaam en siel. Aristototol was 'n Stoïsyn en "[t]he Stoics for their part are thoroughly unitary in their anthropology, adopting a standpoint not very different from that of the Old Testament (Ware 1997, 92).

Die latere Platoniste, keer egter terug na 'n meer pessimistiese siening van die lyf. Plotinus (205-269/270), die stigter van die Neoplatonisme, was skaam daarvoor dat hy in 'n lyf was. Volgens sy dissipel en skrywer van sy biografie, Porphyry, het hy selfs so ver gegaan as om te weier dat sy portret geskilder word, aangesien hy sy fisiese voorkoms as totaal en al onbelangrik beskou het. Hy het ook geweier om te sê wanneer sy verjaarsdag was "holding that the entry of his soul into a body was cause for mourning rather than celebration" (Ware 1997, 92).

Die Griekse Jood Philo (±25 v.C. - ±50 n.C.) het die stryd teen die liggaam nog 'n stappie verder geneem om nie net die lyf 'n smerige tronk te noem, maar dit te veroordeel as "van nature boos". Nie eens Plato of Plotinus het sover gegaan nie (Ware 1997, 92). Dit is teen hierdie agtergrond wat die Nuwe Testament geskryf word.

2.2.3. Lywe in die Nuwe Testament⁵¹

Teen die agtergrond van die Ou Testament sowel as die antieke Griekse filosofie moet ons dan die Nuwe Testament se omgang met lyflikheid lees en verstaan. Dit wil op die oogaf lyk of die Evangelies positief oor lywe skryf terwyl dit dikwels moeiliker is om te bepaal hoe Paulus presies oor die skrif gedink het. Kalistos Ware maak 'n baie veralgemeende stelling oor die Nuwe Testament se standpunt aangaande die eenheid van die liggaam:

⁵¹ Dieselfde geld vir die gebruik van die term "Nuwe Testament" as wat geld vir die gebruik van die term "Ou Testament", wat vroeër reeds na verwys is. Ander, waarskynlik meer inklusiewe terme, vir die "Nuwe Testament" is "Tweede Testament" of "Griekse geskrifte". Sien die voetnota oor die term "Ou Testament" vir 'n meer volledige uitlegging.

The unitarian standpoint of the Hebrew Scriptures continues to prevail in the New Testament. In particular, the spiritual value of the human body is firmly underlined by the central event on which the Christian faith is founded: God's flesh-taking or incarnation (Ware 1997, 92).

Ek besef dit is gevaarlik om so te veralgemeen t.o.v. die hele Nuwe Testament, maar wanneer dit by die eenheid van die liggaam kom, blyk dit oor die algemeen waar te wees. Om dan te sê dat daar positief gedink is oor die eenheid van die liggaam, sê nog nie dat daar positief gedink is oor alle liggame nie. Ver al ten opsigte van genderverskille het Paulus 'n paar kontensieuse gedeeltes geskryf, waarna daar later weer verwys sal word.

Vir hierdie studie word daar gekies om op twee karakters, as verteenwoordigend van die twee grootste gedeeltes van die Nuwe Testament te fokus; naamlik Jesus, soos hy deur die evangelie skrywers aan ons bekend gestel word en Paulus, soos ons hom leer ken deur sy briewe.

2.2.4. Jesus

Reeds in die inleiding tot hierdie hoofstuk is daar stilgestaan by die kern plek wat die inkarnasie⁵² in die Christelike geloof het. As Christene volg ons die geïnkarneerde God, die God wat mens geword het in Jesus Christus. Daarom kan ons nie anders as om te redeneer dat beliggaming binne die Christelike geloof ook belangrik moet wees nie. Die plek wat beliggaming en lyflikheid in die lewe en verhaal van Jesus Christus inneem, stop egter nie by die inkarnasie nie, maar neem dwarsdeur Jesus Christus se lewe 'n sentrale plek in.

The Christian Scriptures naturally have embodiment at their heart. From the moment when Mary agrees to give birth to a special child, bodies become sites of revelation and redemptive action... The life of Jesus as told by the evangelists is a very physical one; he was not a philosopher simply engaging the minds of people on his wanderings through the land. Here was a man who held people, threw things in anger, cursed things making them wither and cherished people back to life. Here was an incarnate/embodied being (Isherwood and Stuart 1998, 11).

⁵² Baie interessant is Esther Hamori se artikel oor inkarnasie ook in die Ou Testament. Vir baie lank is daar geredeneer dat die inkarnasie 'n Griekse idee is wat neerslag gevind het in die Christelike geloof, maar Esther Hamori het in haar artikel "Divine Embodiment in the Hebrew Bible and Some Implications for Jewish and Christian Incarnational Theologies" wat opgeneem is in die boek *Bodies, Embodiment, and Theology of the Hebrew Bible* (2010) geargumenteer dat God dwarsdeur die Hebreeuse geskifte haarself telkens in menslike vorm aan die mense sigbaar maak. "The concept of incarnation is not like the Greek ideas from which people have assumed it comes, but like the Jewish material. This is an indigenous Israelite idea (Hamori 2010, 181). Volgens Hamori is die inkarnasie van God in Christus dus in lyn met die manier wat God deur die geskiedenis gekies het om by die mensdom betrokke te raak.

Daarom bely ons ook dat Christus tegelykertyd "ware God en ware mens" is (Nederlandse Geloofsbelydenis, artikel 19). Christus het nie net die menslike liggaam bo-oor sy goddelikheid aangetrek nie, maar het waarlik mens geword, met liggaam, siel en gees. Ons sien dit veral in die manier wat Christus met sy liggaam omgegaan het en op 'n liggaamlike manier veral die Hebreeuse reinheidswette van die dag uitgedaag het. In die gedeelte oor die Ou Testament is daar vinnig geraak aan die reinheidswette. Soos daar gesien, het die reinheidswette dikwels gemaak dat sekere mense op grond van sekere lywe of sekere lyflike funksies gesien is as onrein en moes hulle eerder vermy word. Wanneer dit by die reinheidswette kom, tree Jesus heeltemal radikaal⁵³ op en keer daardie hele sisteem op sy kop. Hy eet en drink met almal, raak aan die onreines⁵⁴ en laat toe dat hulle aan hom raak⁵⁵. "Indeed, his whole ministry seems to have been a deeply embodied one which broke through the barriers of the purity system and placed people in a new set of social and therefore bodily relationships" (Stuart 1997, 50).

Die interessante is dat Jesus, nog voordat hy self keuses kon uitoefen, sy lewe in onreinheid begin - Hy word gebore uit die lyf van 'n ongehude vrou. Isherwood & Stuart (1998) stel dit op so 'n poëtiese manier dat enige vertaling en herformulering onreg aan die aanhaling sal doen:

Jesus' life begins in an extraordinary act of maternal hospitality, the receiving of a stranger whose presence brought danger and potential destruction (Lk.1:26-56). That which Leviticus had declared unclean becomes the site of incarnation and the body of Israel which bring to birth its Messiah is not the taut, clearly defined, closed ideal body of some parts of Leviticus but the generous, expansive, accommodating, open, exuding body of Mary, which needs generous flesh to shelter, nourish and nurtures its stranger/guest. If the purity laws were at least to some extent about the abolition of the maternal, with one consequence being the making of Israel (at least to the extent that it was influenced by priestly ideology) into an inhospitable body, Mary in co-operation with others reverses that (Isherwood and Stuart 1998, 16).

Jesus vat dit nog verder en deur sy eie lyflike omgang in die wêreld, verkondig hy hierdie absoluut inklusiewe gasvryheid⁵⁶. Jesus gaan byvoorbeeld by die onrein sondaars tuis⁵⁷ en eet saam met hulle

⁵³ "William Countryman (1989) argues that what was distinctly radical about Jesus was his refusal to acknowledge the two concepts his ancestors in faith had used to interpret and control the body – purity (Mk 7.18-32) and property (for example, the concept of male ownership of women's bodies)" (Isherwood and Stuart 1998, 57).

⁵⁴ Lukas 5:12-16 vertel die verhaal van Jesus wat deur aanraking die Melaatse man genees en melaatses is beskou as onrein.

⁵⁵ Lukas 8:40-56 (ook opgeteken in Matt.9:18-26 en Mark.5:21-43) vertel die die verhale van die vrou wat aan bloedvloeiing gely het wat aan Jesus geraak het en Jesus wat die dogtertjie van Jairus uit die dood opgewek het. Die vrou is volgens die reinheidswette as onrein verklaar oor haar bloedvloeiing (Lev.15:25) en 'n lyk was ook as onrein beskou (Num.5:1-4).

⁵⁶ "It is possible to read the construction of Jesus' body in the Gospels as a site of profound and subversive hospitality. Bruce Malima (1996:228-35) has pointed out that hospitality meant something quite different in the ancient Mediterranean world to what it means in postmodern Western culture. It was not about entertaining

aan tafel en op die manier verkondig⁵⁸ hy God se nuwe regering, 'n regering wat fokus op insluiting eerder as uitsluiting, "through extravagant, reckless generosity in which all debts are cancelled. The reign of God is a warm, fleshy, all-encompassing body with enough spare flesh for all to be nourished" (Isherwood and Stuart 1998, 16). Jesus leef bogenoemde uit deur gedrag wat in daardie tyd duidelik die boodskap sou oorgedra het, maar vreemd is aan ons begripsfeer. Jesus bied nie noodwendig gasvryheid aan die sondaar nie, Jesus maak eerder homself afhanklik van die gasvryheid van die sondaar⁵⁹. Die vreemdeling is altyd afhanklik van die gasheer en daarom in 'n posisie van dankbaarheid en ontmagtiging. Jesus maak dus doelbewus homself afhanklik van die gasvryheid van die sondaar om sodoende hulle bemagtiging in die regering van God te beklemtoon. "They are not let in by the skin of their teeth, they are not included because of some special dispensation after everyone else, in fact they are entering the kingdom before everyone else⁶⁰" (Isherwood and Stuart 1998, 16). Hierdie gedrag van Jesus sou die mense van die tyd totaal en al stomgeslaan het, want so iets word net eenvoudig nie gedoen nie, en dit was juis die punt: die regering van God werk heeltemal anders as die wêreldse regerings. Die regering van God is besig om die status quo om te keer. Geen wonder dat diegene wat verantwoordelik was vir die instandhouding van die sosiale en godsdienstige reëls en regulasies, "for maintaining the clear lines of the body, for policing the crucial insider/outsider parameters, should find Jesus' behaviour scandalous" (Isherwood and Stuart 1998, 16).

Isherwood en Stuart (Isherwood and Stuart 1998, 57) argumenteer dat Jesus veral op twee vlakke die sosiaal-godsdienstige sisteme uitgedaag het: Eerstens in terme van reinheid (bv Mark.7:14-37⁶¹) en tweedens in terme van eiendom en spesifiek dan die manier wat vrouens gesien is as die eiendom van mans. Die twee verhale wat hier vir my hand-opsteek is die verhaal in Joh.7:53-8:11 waar die Skrifgeleerdes en Fariseërs 'n vrou wat in die proses van owerspel betrap is na Jesus toe bring om hom te probeer uitvang⁶². Jesus ontglim egter hulle lokval deur te antwoord: "Laat die een van julle

family or friends or business contacts, it was about the transformation of the outsider, the stranger, into the guest. This procedure was imperative in societies which viewed the world in terms of insiders and outsiders, as most ancient societies did" (Isherwood and Stuart 1998, 57).

⁵⁷ In Lukas 19:1-10 lees ons die verhaal van Jesus wat by die tollenaar, Saggeus se huis gaan eet. In Matteus 9:9-13 (ook Luk 5:27-32) eet Jesus by Matteus, ook 'n tollenaar se huis, nadat Jesus hom roep om sy dissipel te wees.

⁵⁸ "Jesus' announcement of the reign (basileia) of God was not merely a vision, it was a practice, an embodiment of a radical egalitarianism and subversion of dominant power matrixes. Jesus used his body in such a way as to disrupt the socio-politico-religious order, whether that was through touching the unclean, eating with the wicked, preventing the execution of a woman caught in adultery or turning over tables in the temple" (Isherwood and Stuart 1998, 16).

⁵⁹ Behalwe in die geval van die Saggeusverhaal, waar Jesus homself nooi.

⁶⁰ In Matt 22:1-14 en in Luk 14:15-24 staan die gelykenis van die bruilof opgeteken, wat juis hierdie punt maak.

⁶¹ Dit is die verhaal waar Jesus met die mense praat oor rein en onrein en kort daarna het Jesus 'n gesprek met die Siro-Finiese vrou wat hom met 'n fyn stukkie woordkuns wys op sy eie vooroordele, ten opsigte van wie is ingesluit en wie is uitgesluit.

⁶² Deut.22:23-24 bepaal dat wanneer 'n man en 'n vrou wat owerspel pleeg betrap word, hulle met klippe doodgegooi moet word. Interessant in hierdie verhaal, dat hulle slegs die vrou voor Jesus bring en daar geen sprake van die man is nie.

wat 'n skoon gewete het, eerste 'n klip op haar gooi". Wanneer niemand 'n klip gooi nie en net stilweg verdwyn kyk Jesus na haar met die woorde: "Ek veroordeel jou ook nie. Gaan, en moet van nou af nie meer sondig nie" (Nuwe Testament En Psalms: 'N Direkte Vertaling 2014).

'n Ander geleentheid waar Jesus die sosiale ordeninge rondom die saamwees tussen mans en vroue buig, is die verhaal (Luk.7:36-50) waar Jesus by Simon die Fariseër aan huis is en "slegte vrou in die dorp" (Nuwe Testament En Psalms: 'N Direkte Vertaling 2014) kom en was Jesus se voete met haar trane en salf dit met baie geurige duur olie. Voete in die Bybelse tyd is dikwels gesien as 'n eufimisme vir die geslagsdele (dink byvoorbeeld ook aan die verhaal van Rut en Boas, opgeteken in Rut 3, waar Rut by Boas se voete gaan lê het⁶³). Hiermee sê dit geensins dat sy Jesus se geslagsdele gesalf het nie, net dat die hele gebeurtenis verseker 'n seksuele ondertoon het⁶⁴. Binne hierdie konteks maak Simon, die gasheer, dan kaspie en Jesus wys hom daarop dat sy baie meer gasvryheid aan hom, Jesus, bewys het, as wat Simon, die persoon wat dit eintlik moes doen, gedoen het. Hierna volg Jesus se uitspraak: "'Daarom sê ek vir jou, haar sondes, en dit was baie, is vergewe, omdat sy baie liefde betoon het. Maar die een vir wie min vergewe word, het min liefde.' En vir haar het Hy gesê: 'Jou sonde is vergewe...Jou geloof het jou gered. Gaan in vrede'." (Luk.8:47-50) (Nuwe Testament En Psalms: 'N Direkte Vertaling 2014)

Jesus' and the woman's amorous performance art signals that excessive desire for the wellbeing of another's flesh, is the grounds for salvation and forgiveness in God's new order of being. 'The kingdom of God is among you,' says Jesus in Luke 17:21. God's new order is not 'out there' waiting to arrive, it is 'here and now' as modelled in this parable of erotic intimacy (Wallace 2010, 42).

Deur middel van die twee verhale breek Jesus ook die grense tussen mans en vrouens af en lewer sosiale kommentaar op die idee van vrouens as besittings. Deur woord en daad wys en verkondig Jesus ook God se nuwe regering wat in aanbreek is. Op die ou-einde is dit inderwaarheid die inklusiewe beliggaming van Jesus en verbreking van sosiale taboe's wat sterk daartoe ly dat die owerhede hom laat oorlewer om gekruisig te word.

The one who offers perpetual hospitality to all willing to sit at the table ends up as the stranger destroyed on the cross. But the cold, stark, mean world of death cannot contain the body of

⁶³ "Readers of Ruth have long understood Ruth's action of uncovering Boaz's feet as another way of speaking about sex"(Wallace 2010, 45).

⁶⁴ Wallace (2010, 45) haal vir Theresa J. Hornsby (2001) aan: "Luke's heightened attention to the feet of Jesus may also suggest to readers various sexual images. That "feet" is a euphemism for male genitals, not only in Hebrew texts but also in the Septuagint as well as other Hellenistic and Greco-Roman literature, has been convincingly argued. Chapter 3 of the book of Ruth, a plausible intertext for Luke's pericope, offers one of the strongest examples of the euphemism... I am not arguing that Luke presents the anointing woman as attending to Jesus' genitals; I am merely suggesting that to any reader, first century or present day, familiar with the book of Ruth, Luke's attention to a woman at a man's feet sexually nuances a narrative that portrays a woman in an active role"

Jesus; it is too warm, too big, too generous. He rises to give and receive hospitality again, to eat and drink and enjoy friendship and to provide a perpetual, eternal, source of nourishment to those whom he gives his spirit and who becomes his body on earth (Jn 20.19-23)... His resurrection is the divine vindication of hospitality over meanness and inclusion over exclusion (Isherwood and Stuart 1998, 16).

Jesus beliggaam dus 'n radikale gasvryheid en 'n baie meer inklusiewe en holistiese liggaamsbeeld as selfs die Hebreeuse geskrifte, om nie eens van die Griekse geskrifte te praat nie. Vanaf God se inkarnasie in die mens Jesus, dwarsdeur Jesus se lewe en selfs in sy kruisdood en opstanding⁶⁵ is Jesus se liggaam 'n plek van inklusiewe gasvryheid⁶⁶ en 'n beliggaming van holistiese menswees.

2.2.5. Paulus

Wanneer Paulus onder die mikroskoop gesit word, raak dit vinnig duidelik dat verskillende teoloë se siening oor Paulus se liggaamsteologie baie afhang van die hoek waaruit dit benader word.

Paulus se liggaamsteologie is definitief nie sonder komplikasies nie. Mark Wallace (2010) kyk byvoorbeeld na Paulus se liggaamsteologie vanuit die hoek van die Joodse besnydenis en Paulus se vermaning dat dit beter is om nie te trou (1 Kor 7:8-9) nie. Vir hom is Paulus se sterk wegbeweeg van die lyflike besnydenis en seks wat gemik is op voortplanting, na 'n innerlike besnydenis (Rom 2:28-29) 'n duidelike wegbeweeg van die Joodse klem op die liggaam na 'n groter klem, binne die Christendom, op die geestelike.

The physical reality of Israel and the sexualized, circumcised Jewish body were now supplanted by the “new Israel” of the church and the holy Christian body, which had taken leave of the flesh (read: sexuality, procreation, and circumcision in order to realize the ideal of pure, sexless, unmarried life in the Spirit) (Wallace 2010, 35).

As mens kyk na hoeveel keer Paulus in sy briewe na die lyf verwys, kan mens nie anders as om Paulus se teologie as 'n vorm van liggaamsteologie te sien nie (Hull 2004, 14). Ook Isherwood & Stuart (1998) stem saam dat die liggaam sentraal staan in Paulus se teologie.

The importance of the body is taken up by Paul and it is no exaggeration to say that it is central to his theology. The body holds together all his key themes: we are delivered from the body of sin and death, the body of Christ saves us, the Church is his body on earth, his body in the Eucharist sustains that community and it is in our body that we are brought to new life (Isherwood and Stuart 1998, 11–12).

⁶⁵ In die hoofstuk oor interbeliggaming word daar onder andere ook gekyk na gestremdheid waar Jesus se opstanding spesifiek in 'n "gestremde lyf" op die tafel geplaas word.

⁶⁶ Die tema van Jesus, gasvryheid en liggaamlikheid sou binne die raamwerk van die liturgie 'n interessante navorsingstema maak.

Isherwood en Stuart (Isherwood and Stuart 1998, 11–12) maan verder dat ons moet versigtig wees om na Paulus se skrywes oor die liggaam deur Griekse en dus dualistiese oë te kyk en dit dan as apart of ondergeskik aan die gees te sien. Dit is daarom belangrik om te verstaan wat Paulus met sekere terme bedoel.

Wanneer Paulus 'n onderskeid tref tussen vlees (sarx) en gees (pneuma) is dit nie dieselfde as die dualistiese onderskeid tussen liggaam (soma) en siel of gees (psyche) nie. Paulus gebruik die term "vlees"⁶⁷ as 'n manier om na die totale mens (liggaam en siel) as sondaar⁶⁸ te verwys en "gees" om na die totale verlose mens (liggaam en siel) te verwys (Gal 5:17) (Isherwood and Stuart 1998, 16). "Thus the terms 'flesh' and 'spirit' indicate, not components of the person, but relationships embracing personhood in its totality. 'Flesh' is the whole person as fallen, 'spirit' the whole person as redeemed" (Ware 1997, 93).

Die liggaam is dus vir Paulus 'n essensiële deel van menswees en is ten volle deel van die verlossingsproses. Om die waarheid te sê word die Christelike lyf die middelpunt van die transformasie wat God in en deur die mens bewerk (Isherwood and Stuart 1998, 16). Die Heilige Gees wat in ons lywe bly is die waarborg van die volledige transformasie van die mens.

The final transformation is participation in the resurrection of Christ, during which the body will undergo a change similar to a seed as it germinates (1 cor 15.35-55), continuity in change. What believers did with their bodies was therefore an intrinsic part of Christian witness for Paul and one of the most obvious means of distinguishing followers of Christ from others (Isherwood and Stuart 1998, 16).

Dit wil daarom lyk dat die onderskeid tussen vlees en gees nie dieselfde anti-seksualiteits konnotasies het wat later daaraan toegedig word nie. Isherwood en Stuart erken wel dat daar tog sekere spanning in Paulus se liggaamsteologie is, aangesien die lyf ons nie net op 'n positiewe manier aan die skepping bind nie, maar ook op 'n negatiewe manier aan die gevalle skepping en noodgedwonge aan sonde en dood. Dit is daarom slegs in ons identifikasie met die liggaam van Christus dat ons verlos word van die sondige bestaan van die vlees (Isherwood and Stuart 1998, 11–12).

⁶⁷ "However, at times 'being in the flesh' is merely a fact of life and at others it separates us from God as incompatible with the Christian life" (Isherwood and Stuart 1998, 11–12).

⁶⁸ "'Flesh' in Paul's usage signifies not the bodily or physical aspect, but total humanity - soul and body together - in so far as it is separated from God and in rebellion against him. But by the same token 'spirit' designates, not the soul, but human personhood in its entirety - body and soul together - when it is living in obedience to God and in communion with him" (Ware 1997, 93).

'n Tweede punt van kritiek teen Paulus se liggaamsteologie wat Isherwood en Stuart uitlig, is die feit dat dit blyk asof Paulus nie altyd seker is oor hoe hy wil dink oor die verhouding tussen mans en vroue nie. In sekere kontekste beklemtoon hy die bestaande gender hierargië en sosiaal-simboliese regulasies aangaande lywe wat daar in die Joodse Priesterlike geskifte voorgeskryf word en ander kere gaan hy heeltemal teen die tradisie in en verklaar dat alle lywe gelyk is (Gal.3:28). "Paul's body theology veers between the radical and the conservative... The body, however, is always central" (Isherwood and Stuart 1998, 16).

2.3. Lywe in die Vroeë kerk

Die vroeë christendenkerk se verhouding met die liggaam het snel baie meer problematies geraak en was gekenmerk deur wyd uiteenlopende denke. Net soos in die geval met Paulus kan mens, afhange van jou fokus, amper tot enige gevolgtrekking kom oor die vroeë christene se omgang met lyflikheid.

"The Didascalia of Apostles, a Syrian work of the fourth century based upon a third-century Greek text, proclaimed that because Christ assumed a body and raised that body from death, nothing can make the body impure, not even menstrual or birth blood or semen or the decay of death. This is a far cry from the teaching of some of the Christian Gnostics, such as the second-century Valentinus for whom matter and the body had nothing to do with God, but resulted from rebelliousness against Him. Matter encased the spirit which did belong to the true God. It was this spirit that Christ came to liberate from the shackles of matter, including gender differentiation. Between these two extremes stood most Christian theologians (Isherwood and Stuart 1998, 16).

Houdings aangaande die lyf binne die vroeë kerk was geensins eenvormig nie (Isherwood and Stuart 1998, 16). John Climacus, Ab van Sinai en ook 'n sewende-eeuse oosterse teoloog, som hierdie ambivalente houding van die kerk teenoor die lyf baie goed op: 'He is my helper and my enemy, my assistant and my opponent, a protector and a traitor' (Ware 1997:90).

Dit hang nodeloos af van op watter aspek van lyflikheid en/of seksualiteit 'n navorser kies om te fokus. 'n Fokus op die vroeë kerk se siening oor die eenheid van die liggaam gaan sekere resultate lewer, terwyl 'n fokus op die seksuele lyf vir seker ander resultate gaan oplewer. Dat die vroeë kerk swaar klem gelê het op seksuele reinheid is wel so (Price 1996, 18), maar dit kan na twee kante toe implikasies hê vir 'n siening oor lyflikheid. Naamlik, dit kan gepaardgaan met 'n siening van die lyf, as deel van die totale Christenmens, wat in heiligheid voor God moet leef⁶⁹. Of dit kan geïnterpreteer word dat die lyflike as 'n weerbarstige entiteit gesien word wat onder beheer van die wil gebring behoort te word.

⁶⁹ "Paul preached a stong doctrine of the holiness of the body, as the temple of the Holy Spirit and destined to enjoy the resurrection, while sexual misconduct severed the body from Christ" (Price 1996, 23).

'n Verdere aspek wat in ag geneem behoort te word is dat meeste van die geskrifte wat ons het, deur klerklike selibate geskryf is. Min christene kon lees en daar is ook nie genoegsame bewyse dat daar geredelik gepreek is oor die oproep tot 'n selibaat lewe nie (Price 1996, 24).

Vir die doel van hierdie studie fokus ek meer op die eenheid, al dan nie, van die liggaam, eerder as op seksuele reinheid. Alhoewel die twee aspekte hand-aan-hand gaan met tye, is daar geleentheid waar ek 'n keuse moes maak, en die keuse sal altyd na die kant van die eenheid vs die dualisme debat gaan, eerder as na kwessies rondom die seksuele.

Voor die seksuele vir eers kantlyn toe geskuif word, laat my net 'n paar opmerkings toe oor die Romeinse konteks t.o.v. die seksuele. Behalwe vir die Griekse invloede het die vroeë kerk steeds onder die Romeinse bewind tot stand gekom en uitgebrei. Vir die Romeine was die huwelik uiters belangrik, want ten spyte van al hulle tegnologiese vooruitgang is daar steeds menige kinders dood en is mense op 'n relatief jong ouderdom oorlede. Vir die Romeine om enigsins as Ryk net konstant te bly, het dit beteken dat elke vrou ten minste vyf kinders moes kry. So, ouer mans het dikwels met jong meisies getrou sodat hulle vir hulle kon kinders baar (Brown 1988, 6). Die huwelik was meer as net 'n sosiale ordeningsreëling, dit was 'n manier om die Romeinse Ryk in stand te hou. Ongelukkig is heelwat vroue ook dood tydens swangerskap. Dit is nog een van die redes hoekom die Romeine so gekant wees teen die christelike leer van selibaatheid. Die kans om as nonne en monnike te leef, was nie 'n swaar straf vir die mense van die tyd nie, maar eerder 'n geleentheid om ontvlugting. "Escape from marriage gave both members of sexes their freedom, and enabled the creation of ascetic communities which were not tied to the repetitive treadmill of procreation" (Price 1996, 24). Gesprekke oor seksualiteit het nie in 'n vakuum plaasgevind nie en die konteks waarbinne daaroor gedebateer is, is belangrik om in ag te neem wanneer ons vandag lyne wil deurtrek vanaf die vroeë kerk. Dit is belangrik om Turner se opmerking oor die verhouding tussen die Christelike leer en die Grieks-Romeinse konteks ernstig op te neem.

At least in the West (during the classical and Christian eras) the body has been seen to be a threatening and dangerous phenomenon, if not adequately reared, as the vehicle or vessel of unruly, ungovernable, and irrational passions, desires, and emotions... While commentators have frequently suggested that this fear of the body has its origins in Christian culture, the body was also regarded as a threat to public stability, the continuation of government, and the maintenance of civilised public realm. There were a number of themes in Greek society which paralleled the later Christian contradiction of sexuality (B. S. Turner 1997, 20).

Soos Christendom gegroei het en deur die Romeinse ryk versprei het, het dit in kontak gekom met (hoofsaaklik Hellenisties) filosofiese skole wie se opinies oor die lyf nie noodwendig positief was nie. Die Hellenistiese filosofie, soos byvoorbeeld die Stoïsyne, was nie haatlik teenoor die lyf soos van die vroeë Griekse filosowe nie (alhoewel daar wel latere filosowe is wat sterk teruggryp na die Neo-

Platonisme). Hulle sien egter die lyf as fundamenteel verskillend van die siel en geneig om uitgelewer te wees aan passies, om te verander, agteruit te gaan, siek te raak en dood te gaan (Isherwood and Stuart 1998, 16); (Stuart 1997, 52)

Om iets van die kompleksiteit van die vroeë Christene teenoor die lyf te verstaan word daar nou gekyk na verskeie teoloë binne die Griekse Christenskap⁷⁰ sowel as die latere Westerse Christenskap.

2.3.1. Griekse Christenskap

Dit wil voorkom asof die Oosterse kerk, oor die algemeen 'n meer positiewe uitkyk op die lyf het, soos dit onder andere blyk uit die feit dat selibaatheid nooit 'n voorwaarde was vir die amp van priester nie. Dit is 'n verandering wat aanvanklik by die Westerse kerk ingetree het. Maar die Griekse kerk het steeds die dubbele erfporie gekry, aan die een kant vanaf die Hebreeus-Bybelse tradisie, met 'n sterk verstaan van die mens as eenheid, en aan die ander kant van die Helenisties-Platoniese benadering af, wat, alhoewel nie dualisties was nie, tog sterk onderskeid getref het tussen liggaam en siel (Ware 1997, 91). Ongelukkig het beide deurentyd, in wisselende sterktes, 'n invloed op Christelike teoloë uitgeoefen.

Die hoogtepunt van die Christelike minagting van die lyf, volgens Kalistos Ware (1997:96) vind plaas tydens die laaste helfde van die tweede eeu. Enkratitiese groepe in hierdie tyd, wat veral in Sirië woonagtig was, veroordeel die huwelik en verwag van gedoopte Christene om hulle heeltemal van enige seksuele omgang te weerhou. Die Gnostici vat dit egter nog 'n stappie verder en bekragtig Philo se siening dat die liggaam van nature boos is. In reaksie op die Gnostici behou Irenaeus van Lyons 'n holistiese Hebreeuse standpunt, want volgens hom is die hele mens, liggaam en siel, na God se beeld geskape (Gen.1:26) (Ware 1997, 96).

Iets van die kompleksiteit van hierdie wyd uiteenlopende houdings t.o.v. die liggaam word belig veral wanneer mens Origenus vergelyk met sy voorganger in Alexandria, Clement.

Both are Christian Platonists, although Clement also incorporates Stoic ideas in his teaching on human nature. Origen defines the human person in typically Platonic fashion as 'a soul using a body' (*Against Celsus*, VII, 38)... Clement sees the body in a far more positive light. The body is the 'soul's consort and ally', and it is only 'through the body' that we can attain our destined end (*The Pedagogue*, I, 13(102, 3)) (Ware 1997, 97)

⁷⁰ Die vroeë Christelike kerk het aanvanklik ontstaan as 'n sekte binne die Jodedom, maar kort voor lank het hulle hulleself as aparte geloofsgroep begin onderskei en so het, wat ons vandag die "Griekse Christenskap" noem, tot stand gekom. Uit die "Griekse Christenskap" het sowel die Grieks Ortodokse kerk gegroei en die Westerse Katolieke kerk tot stand gekom. Die Westerse Katolieke Christenskap is die been van Christenskap wat in die vierde eeu in die Mediterreense Grieksprekende wêreld ontstaan het. "(I)t is only towards the end of the fourth century that we can begin to use the epithet 'Western' (and 'Latin') in any confident way (Louth 1997, 111)

Latere Griekse denkers is baie meer negatief as Clement oor die lyflike. Athanasiums en Gregorius van Nissa in die vierde-eeu, sowel as Maksimus die belyer in die sewende-eeu, is van die opinie dat die huwelik slegs deur God bekragtig is a.g.v. die Sondeval. As Adam en Eva nie van die boom geëet het nie en in die Paradys aangebly het, sou daar geen seksuele omgang tussen hulle gewees het nie (Ware 1997, 97). Rondom Gnostisisme vind ons nie 'n volledige verwerping van die liggaam nie, eerder 'n tipe ambivalensie, "an unresolved tension. While the fundamental goodness of the body is always upheld, in practice it is often viewed in a negative light" (Ware 1997, 98).

Die Monastisisme word vanaf die vierde-eeu gekenmerk deur 'n agterdog jeens die liggaam en veral vroueliggame⁷¹. Daar is tog ook hier gevalle waar die teenpool ook waar is, want veral in die praktyk was sowel monnike as nonne betrokke by die versorging van siek en arm lywe (Ware 1997, 99).

'n Verrassende openlik, positiewe ingesteldheid teenoor die liggaam, binne die Griekse Christendenkers, vind ons in die leringe van Simeon the Nuwe Teoloog: "my hand is Christ, he says, my foot is Christ - even my penis is Christ. To anyone scandalised by his forthrightness, he responds: 'Do not accuse me of blasphemy, but accept these things and worship Christ who made you as you are' (Hymnes, XV, 141-211) (Ware 1997, 100).

2.3.1. Westerse Katolieke Christenskap

By Westerse Katolieke Christenskap staan ek stil by twee, myns insiens, toonaangewende denkers: Augustinus en Aquinas. Alhoewel hulle teologië vir seker heelwat invloed in die Weste uitgeoefen het, was hulle geensins die enigste twee invloedryke teoloë nie en daar sou selfs 'n saak uitgemaak kon word vir die feit dat hulle nie die mees invloedryke was nie.

Augustine's ideas, here as elsewhere, were highly original, but he was not the only influence on the Latin West. Ambrose - 'the last of the Greek Fathers before St Augustine', as Mme Lot-Borodine aptly dubbed him - and Cassian, who brought the West the experience of the Desert Fathers, especially Evagrius: both these were read and their influence kept alive the traditional cosmic view of man and redemption (Wallace 2010, 36)

1.1.3.2. Augustinus van Hippo

In vergelyking met denkers soos Ambrosius⁷² en Jerome⁷³ was Augustinus van Hippo (354-430) gematig in sy denke oor die liggaam, maar dit het geensins gemaak dat Augustinus 'n positiewe

⁷¹ Die algemene, dog nie-universele, standpunt binne die Grieks Ortodokse kerk is steeds dat vroue nie nagmaal behoort te gebruik tydens hulle maandstonde nie (Ware 1997, 99).

⁷² Ambrosius van Milaan slaan die brug tussen Griekse denke en Westerse leefstyl. "No matter how deeply Ambrose read in Greek, he thought and felt in Latin. This was his moral 'mother tongue'" (Brown 1988, 348). Deur die ou kerkvaders, Philo, Origenus en Plotinus te lees het Ambrose 'n skerp dualisme tussen liggaam en gees opgetel. Hy het instinktief aansluiting gevind by Paulus se lering oor die stryd tussen vlees (sarx) en gees (pneuma), maar dit ongelukkig outomaties verstaan as 'n stryd tussen liggaam (soma) en siel/gees

siening oor die liggaam gehad het nie. Augustinus, 'n teoloog uit Afrika, laat homself op 33-jarige ouderdom deur Ambrose doop. Hy betree die priesterskap en gaan terug Afrika toe waar hy as eerste biskop van Afrika bevestig word. Kort na sy bekering was Augustinus geweldig uitgesproke teenoor materiële dinge en het baie sterk konserwatiewe standpunte ingeneem. Sy eerste dekade as biskop in die Afrika kerk het gemaak dat "[h]e had quietly discarded views of the human person, of society and consequently, of sexuality, that had been taken for granted in ascetic circles in Italy. He had become a very different man from Ambrose and Jerome" (Brown 1988, 396).

Augustinus het geglo dat mense fisies en seksueel deur God geskape is en dat Adam en Eva 'n seksuele verhouding voor die Sondeval gehad het. Hulle kon, want voor die Sondeval was hulle lywe onder totale beheer van hulle wil. Toe hulle egter ongehoorsaam was aan God het hulle lywe, begeertes en wil in 'n toestand van ongehoorsaamheid verval. Voorts wroeg elke menslike geslag met onbeheerbare lywe en begeertes. Begeerte en wil werk nie meer saam nie, maar is in stryd⁷⁴ met mekaar en ons lywe is die oorlogsveld waarop hierdie stryd gevoer word (Stuart 1997, 47). Hierdie erfsonde van ongehoorsaamheid word van geslag tot geslag oorgedra: "In their fleshy bodies, seminally generated infants are tainted with "original sin" communicated to them through their biological parents' sexual intercourse" (Wallace 2010, 37). Interessant genoeg is dit tydens die Pelagius kontroversie dat Augustinus die Pauliniese idee van menslike sondigheid verfyn het tot die teologiese konsep van erfsonde "which made human fallenness as inescapable as birth and made eternal condemnation God's righteous judgement on all humanity" (Thiel 2010, 71).

In die Westerse Christelike denke word Augustinus meestal verantwoordelik gehou vir nie net die vroeë kerk se antagonisme jeens seks en die lyf (Wallace 2010, 36) nie, maar ook ons moderne worsteling daarmee. Stuart is een van vele wat haar sterk daarteen uitspreek: "Yet, even today, Augustine's ghost stalks Christian thought on desire and queer people have joined women in general as symbols of uncontrolled desire and bodily 'looseness'. We are often portrayed as indiscriminately and rampantly promiscuous" (Stuart 1997, 48). Nog 'n kommentator wat 'n sterk opinie uitspreek is Mark Wallace:

(psyche). "He viewed the body as a perilous mudslick on which the firm tread of the soul's resolve might slip and tumble at any moment" (Brown 1988, 349).

⁷³ 'n Ekstremistiese priester, Jerome, is na verskeie uitvalle met die Katolieke kerk gevra om eerder Rome te verlaat, aangesien sy ekstreme asketiese idees te erg was vir die Katolieke kerk. Jerome het voor en na hierdie insident hom toegespits op die onderrig van vroue en baie klem gelê op die dissiplinerig van die liggaam. "The human body remained for Jerome a darkened forest, filled with the roaring of wild beasts, that could be controlled only by rigid codes of diet and by the strict avoidance of occasions for sexual attraction" (Brown 1988, 349).

⁷⁴ Brown stel dit amper poëties: "Adam and Eve had originally enjoyed a harmonious unity of body and soul. Their bodies had followed the dictates of their wills with the same loving and familiar concord as they themselves had followed the will of God... for this reason, death always remained for Augustine the most bitter sign of human frailty. For death frustrated the soul's deepest wish which was to live at peace with its beloved, the body" (Brown 1988, 405).

Augustines division between spirit and sex, religion and desire, God and the body, is an ugly splitting that survives in our own time – an era, often in the name of religion, marked by deep anxiety about and hostility toward human sexuality, the body, and the natural world in general (Wallace 2010, 37).

Dat Augustinus 'n diep indruk in die kerk se nadenke oor seksualiteit en die lyf gelos het, en dat meeste daarvan negatief is, is nie te betwyfel nie. Wat ons egter vandag met Augustinus en andere se leringe maak is natuurlik heeltemal ons verantwoordelikheid en die blaam kan nie slegs voor Augustinus se deur gelê word nie.

A religious tradition is a function of the beliefs and practices of it's members throughout the ages. What Christians hold in their hearts, profess in expressions of faith, and enact with their bodies, in ways they judge to be truthful, is what a tradition is. This means that the Augustinian anthropology of denial in its Catholic and Protestant styles is something of our own making (Thiel 2010, 79).

2.1.3.2. Aquinas

Terwyl Augustinus deur die Neoplatonisme beïnvloed is, word Aquinas (1225-1274) sterk deur die Skolastisisme beïnvloed. Voor die Skolastiese periode was Neoplatonisme die dominante filosofiese invloed in Christelike denke. Die invloed is veral gedra deur teoloë soos Augustinus (Barnes 2010, 85).

Scholasticism exercised a profound influence on Christianity in the medieval West, and Thomas Aquinas (1225 – 1274) was one of its foremost figures. Aquinas's writings both reflect general trends in medieval Christian thought and display a brilliance of their own. Aquinas employed the methods and newly available sources of Scholasticism. At the same time, he broke from typical views in recognizing *concupiscentia* (concupiscence, sensual appetite) as a natural aspect of human nature rather than a corruption of that nature (Barnes 2010, 83).

Behalwe vir die Skolastisisme het Aristototol 'n besondere belangrike rol gespeel in die vorming van Aquinas se verstaan van die lyf as 'n wesenlike deel van die mens (Barnes 2010, 85). Aquinas het geglo dat die siel die substansiële vorm van die liggaam is: "meaning the soul gives the body being but also depends on the body for knowledge and perfection" (Barnes 2010, 87). Hierdie uiters Aristotoliaanse siening wat Aquinas aangehang het, het hom van sy tydgenote onderskei.

Aquinas het verder die menslike lyf gesien as "informed by the intellectual soul, yielding the human being" (Barnes 2010, 87). Sy siening behels die logiese afleiding dat die siel prioriteit bo die liggaam geniet, maar ten spyte van dit heg Aquinas 'n positiewe waarde aan die lyf as 'n wesenlike deel van die mens. "Aquinas affirmed that the human person's identity depends on the body as well as on the

soul" (Barnes 2010, 95). Gemeet teen vandag se standaard, is Aquinas 'n konserwatiewe denker⁷⁵ wanneer dit by die liggaam kom, maar teenoor sy tydgenote, was hy besonder vrydenkend. Sy portuurgroep het die algemene, meer negatiewe en seksistiese persepsies oor die liggaam aangehang. Hiervolgens is die lyf geassosieer met onkunde en sonde, terwyl die siel gelyk is aan kennis en deugsaamheid. Vroue is gevolglik gelykgestel met die lyf en die gepaardgaande negatiewe konnotasies, terwyl mans vereenselwig is met die siel en die verhewe konnotasies wat daaraan geheg is. Alle sieninge oor die liggaam was egter nie sleg nie, daar was ook positiewe sieninge aangaande die liggaam: "Belief in the resurrection of the body and debates about the mechanisms of such resurrection were standard features of medieval Christianity, indicating a positive appreciation of the body" (Barnes 2010, 86).

2.3.2. Lyflike kennis

The church fathers, who have "greatly influence[d] the development of the theology of the body" (Isherwood and Stuart 1998, 18) did not for the most part have a positive influence. But "there were always those who resisted them" (Stuart 1997, Ch.7). A lot of resistance came from women mystics like St. Teresa of Avila who had "powerful physical experiences of union with Christ" (Stuart 1997, Ch.7).

Dit is ongelooflik hoe sterk die middeleeuse kerkvaders se leringe was, want selfs in die vroue mistici se skrywes word daar 'n teenstrydige liggaamsbeeld opgetel. Caroline Walker Bynum (1987) gee toe dat die middeleeuse vroue hulleself as verskillend van mans beskou het, maar sy staan sterk daarvoor dat die vroulike askete se teologie nie op 'n dualistiese siening gebou is nie.

It is wrong to see medieval women as internalising the idea of their gender as inferior, because contrasts of male/female, superior/inferior, spirit/flesh seem, as contrasts, to have been less important to women than to men. If it is inaccurate to see late medieval asceticism as self-hating because it is wrong to think that medieval people saw flesh primarily as opposed to spirit, it is doubly inaccurate to see female asceticism as based in dualism, because all dualisms were less important to women (Bynum 1987, 296).

Hierdie vroue verwerp voorts die patriargale assosiasie van vleeslikheid met vroulikheid, deur hulle lyflike kennis van God in hulle eie vlees te verkry, en dit het hulle gesag gegee wat die kerklike mans gesukkel het om te beheer (Isherwood and Stuart 1998, 16). Middeleeuse mans en vroue mag dalk saamgestem het dat vroulike vlees meer vleeslik as manlike vlees was, maar dit het tot gevolg gehad dat sowel mans as vroue hulself op 'n manier as vroulike-mense gesien het (Bynum 1987, 296).

⁷⁵ Wanneer Aquinas se Liggaamsteologie beoordeel word is dit belangrik om sy konteks in ag te neem: "Aquinas was a celibate, writing for other celibates who would preach to and heard the confessions of non-celibates" (Barnes 2010, 86).

For it was human being as *human* (not as symbol of the divine) whom Christ saved in the Incarnation; it was the body of flesh (not as spirit) that God became more graphically on the altar; it was human suffering (not human power) that Christ took on to redeem the world. Religious women in the later Middle Ages saw in their own female bodies not only a symbol of the humanness of both genders but also a symbol of - and means of approach to - the humanity of God (Bynum 1987, 296).

Vroue mistici soos St. Teresa van Avila het sterk fisiese ervarings van eenwording met Christus gehad. Sulke tipe ervarings het gewoonlik gemanifesteer in die vorme van ekstase en die verskyning van die stigmat - die tekens van Christus se kruisiging - op hulle lywe (Stuart 1997, 56). Genoemde mistici se ervaring van hulle eenheid met Christus "was not only expressed in increasingly graphic and somatic language but also manifested in bodily phenomena such as levitation, stigmata, and mystical pregnancy (Bynum 2007, 87). Vroue het lyflike kennis van Christus gehad terwyl hulle manlike eweknieë geleer het dat alle ervarings van Christus moet geestelik en nie-liggaamlik wees nie (Stuart 1997, 56). Hierdie Eucharistiese ekstase en gepaardgaande stigmat van sekere vroue, het so algemeen geraak, dat hulle tydgenote nie eens daaroor bekommerd was of 'n rede gesoek het daarvoor nie (Milhaven 1998, 346). Die fisiese eenwording wat vroue met Christus gedeel het, was nie altyd net i.t.v. sy marteling en kruisiging nie. "They saw often in the host and chalice, Christ the baby or Christ the bridegroom and joined Him as such" (Milhaven 1998, 346).

Nog voorbeelde hiervan is Agnes van Montepulciano en Margareg van Faenza wat so meegevoer geraak het deur die plesier van die baba vashou dat hulle geweier het om hom te laat gaan. Ida van Louvain het die baba Jesus gebad en met hom gespeel. Getrude van Helfta, Lidwina van Schiedam en Gertrude van Delft het die baba Jesus aan hulle borste gevoed. Angela van Foligno en Adelheid Langmann het in die nagmaal met Christus getrou (Bynum, 1985a:9-10; cf 1984:188-89).

Dit is opmerklik dat die meeste mense wat die stigmata ervaar het, vroue was. Alhoewel hulle in die minderheid was, was daar soms ook mans, waarvan die bekendste waarskynlik St. Francis van Assisi is. Interessant genoeg is dit slegs in die geval van vroue wat die wonde soms gebloeit het op Vrydae en spesifiek op Goeie Vrydag (Louth 1997, 125).

Julian of Norwich verstaan hierdie verskynsel as 'n fisiese uitbeelding daarvan dat die weg van verlossing nie 'n weg is waarlangs daar van mense verwag word om hulle sensualiteit weg te gooi nie, maar dat verlossing juis die herintegrasie van die twee nature van die mens is, net soos Christus sy twee nature in een mens verenig het (Isherwood and Stuart 1998, 16). Daar is verskeie moontlike verklarings vir hierdie mistici se fisiese ervaring van eenwording met Christus. 'n Populêre interpretasie is dat dit 'n manier was waarop vroue die dominante vrouehaat van die middeleeuse Christenskap geïnternaliseer het as selfhaat. 'n Meer omvangryke en verstaanbare interpretasie word deur Caroline Bynum voorgestel. Sy sien die benutting van lyflike simbole en simboliese praktyke as

'n manier waarop vroue 'n poging aangewend het om beheer van hulle eie lewens terug te neem en terselfdetyd 'n manier om mag in 'n samelewing te kry, waar mans toenemend 'n groter monopolie of mag verkry het (Louth 1997, 126).

In 'n wêreld waar mans amper totale monopolie op mag gehad het, was hierdie vroue se ervarings vreemd gewees, want dit was op vlakke wat mans gewoonlik vermy het of as sondig en minderwaardig afgemaak het (Milhaven 1998, 366). Vervolgens was dit moeilik vir die middeleeuse manlike teoloë om hierdie ervarings van die vroue te herken en te erken as ware kennis van Christus. Dit was net 'n té fisiese kennis.

The experience was of nothing but a single person in a single moment and place. The sense of touch pervaded the experience. The experienced was shaped by bodily need or desire. The experience was often of pleasures peculiar to family life. The experience was often run through with bodily pain. The experience was often a bodily identification with another (Milhaven 1998, 366).

Op 'n dramatiese manier het vroue die manlike wêreld van godskennis deurbreek met 'n meer lyflike, diep persoonlike, ervaringskennis van Christus. In 'n wêreld waar lywe ontken en geminag is, het vroue, en 'n paar mans ook, lywe op 'n dramatiese manier 'n regmatige plek as bron van Godservaring gegee. Dit het daartoe gelei dat vroue 'n baie holistiese siening van die menslike lyf gehad het.

Woman saw themselves not as flesh opposed to spirit, female opposed to male, nurture opposed to authority; they saw all humanity as created in God's image, as capable of *imitation Christi* through body as well as soul (Bynum 1987, 296).

Vroue mistici se teologiese bydrae, was egter aansienlik wyer as net ten opsigte van lyflikheid. Op die vlak van gender was iemand soos Julian van Norwich haar tyd ver vooruit. Sy het 'n hele teologie rondom die moederskat van God ontwikkel, wat eintlik voortbou op werke deur Margaret van Oingt ('n dertiende-eeuse teoloog), Gueric van Igny, in die twaalfde-eeu en Catherine van Siena en die anonieme monnik van Farne in die veertiende-eeu (Bynum 1987, 266).

What is new in Julian is the idea that God's motherhood, expressed in Christ, is not merely love and mercy, not merely redemption through the sacrifice of the cross, but also a taking on of our physical humanity in the Incarnation, a kind of creation of us, as a mother gives herself to the foetus she bears (Bynum 1987, 266).

Die middeleeuse, vroue mistici se teologiese denke oor lyflikheid en gender word vandag herontdek en dien as 'n platform vir vele moderne teologiese nadenke (Bynum 1987, 266).

2.4. Reformasie

Soos met die Middeleeue, het die reformatore ook nie net een siening oor die lyf gehad nie (Tripp 1997, 131) en die gevolg is dat die Reformatoriese kerke deur die eeue wyd uiteenlopende sieninge hieroor handhaaf (Tripp 1997, 131–132). Daar is binne Protestantisme 'n oorkoepelende gedagtes waaroor Protestantse kerke eens is.

What is essential to understanding Protestant Christianity is to see it as centered upon a doctrine concerning God: that the Triune God is gracious and freely forgiving, and, normatively through the Incarnation, confers on trusting creatures a gift of love which cannot be earned or deserved. A doctrine so concerned with God-made flesh must be concerned with the body in every sense (Tripp 1997, 132).

Alhoewel Protestantisme definitief 'n meer positiewe houding jeens seksuele verhoudings, binne die huwelik, inneem, het hulle wel 'n ongemak met die lyf en seks behou (Stuart and Thatcher 1996, x). Die Protestantse Reformasie het doodeenvoudig 'n klemverskuiwing ten opsigte van die lyflike teweeg gebring.

The Protestant Reformation actually shifted the emphasis from sensual engagement with God to mental communion through the word of the gospels. Emphasis was placed on the mind's ability to grasp the revelation of God and the body was placed in a strait-jacket to keep it from the worst excesses of Catholic piety and superstition (Isherwood and Stuart 1998, 12).

Die Reformasie moedig mense aan om hulle gedagtes (verstand) as apart en verhewe bo hulle lywe te beskou wat gevolglik lei tot 'n baie individualistiese lewensuitkyk. Die rede hiervoor is dat verlossing nou afhanklik gemaak word van 'n verstandelike, kognitiewe verbintenis met God en 'n wantroue van alles wat as wêrelds beskou kan word, selfs die wêreld self (Isherwood and Stuart 1998, 12). Dit gaan oor jou eie kognitiewe (geloofs) verbintenis tot God.

Die twee bekendste figure binne die Reformasie is gewis Martin Luther en Johannes Calvyn. Ten spyte van 'n aantal basiese raakpunte het hulle heelwat uiteenlopende sieninge gehad. Luther beskou die liggaam in 'n meer positiewe lig, terwyl Calvyn 'n meer pessimisties siening oor die liggaam handhaaf.

It is in the writings of John Calvin that a rather more pessimistic attitude to the body is found. He found it hard to believe that the image of God in humanity extends to the body, but accepted that it must (Isherwood and Stuart 1998, 70).

Calvyn beklemtoon die innerlike gesindheid en die mistiese, eerder as 'n werklike teenwoordigheid van Christus in die nagmaal (Isherwood and Stuart 1998, 16). Verder beskou hy iets soos dans as die voorloper vir immorele dade (Tripp 1997:138-41).

Hierteenoor hou Martin Luther vas aan die idee dat Christus werklik teenwoordig is in die nagmaal. Daarmee saam het hy 'n volledig korporatiewe beeld van die kerk. Hy handhaaf 'n Pauliniese onderskeid tussen vlees en gees wat beteken dat die lyf, sowel as die siel verlos word (Isherwood and Stuart 1998, 16).

Luther en Calvyn praat min oor die lyf self. Meestal word hulle liggaamsteologie afgelei uit hul verstaan van die nagmaal en verlossing. In die hoofstuk oor gereformeerde liturgie se omgang met die lyflike, word daar meer aandag gegee aan Calvyn en Luther.

Die vraag sou gevra kon word: watter bydrae het die Reformasie, met sy klem op die rasonele besluitneming van die mens binne geloof, gemaak tot die opkoms van moderniteit en die oordrewe klem op die kognitiewe?

2.5. Moderne era

Die Reformasie het nie in 'n vakuum gebeur nie. "Protestantism rose on the downfall of scholasticism, and Protestantism, in turn led to the demise of hierarchy and the rise of individualism. A curious but significant byproduct of the Protestant Reformation was moral support for what became middle-class modernity" (Gottfried 1999).

René Descartes (1596-1650), bekend vir sy stelling "Cogito ergo sum" (ek dink daarom is ek), lei die era van eksplisiete liggaam/verstand dualisme in ⁷⁶, maar soos met meeste denkers het die beweging⁷⁷ wat daarop gevolg het, heelwat aanpassings gemaak aan sy teorie van dualisme.

Lang debatte kan gevoer word en is ook reeds gevoer oor dualisme. Een punt waaroor meeste akademici saamstem, is dat modernisme 'n sterk klem op die rasonele gelê het en dit het gebeur ten koste van die lyflike. Mary Midgley som myns insiens hierdie verhouding baie raak op: "The view of the Enlightenment rationalism... meant an isolated will, guided by an intelligence, arbitrarily connected to a rather unsatisfactory array of feelings, and lodged, by chance, in an equally unsatisfactory human body" (Midgley 1997, 56).

Die Moderne era, die era van die sogenaamde Verligting, het nie net 'n radikale onderskeid tussen liggaam en verstand tot gevolg gehad nie, maar het ook begin om 'n radikale onderskeid tussen

⁷⁶ "Descartes is rightly held to have inaugurated the modern debate over the relationship between mind and body. He is also perceived as having been the first, or among the first, to occupy one of the leading positions in this debate: dualism" (Wee and Pelczar 2008, 145).

⁷⁷ "Although Descartes is certainly a dualist of some sort, he is not a dualist as that term is commonly understood today. His position is more complex and, in certain ways, more intriguing than many popular expositions of his views nowadays suggest" (Wee and Pelczar 2008, 145).

manlike en vroulike lywe te tref (Isherwood and Stuart 1998, 16). Tot op daardie stadium het die Westerse denke, onder die invloed van Galen en Aristoteles, geglo dat mans en vroue inherent dieselfde is, met die sonderlinge verskil dat die vroulike geslagsorgane binnekant is. Vroulike lywe is daarom ook gesien as ondergeskik tot manlike lywe, maar ten spyte daarvan dat daar twee genders was, was daar inherent net een seks (Isherwood and Stuart 1998, 71). Gender is egter gesien as 'n gyskaal, met manlikheid aan die een kant en vroulikheid aan die ander. Die onderliggende vrees, veral onder mans, dat hulle kan afgly en meer vroulik kan raak het gevolglik ontstaan (Thatcher 2011, 10–11). Tydens die Moderne era, met die ontwikkeling van die mediese wetenskap, word daar 'n duideliker onderskeid tussen mans en vroue getref - as twee onderskeidelike geslagte en genders.

A partial sweep through the Christian tradition thus reveals that thoroughgoing dualism is an extremely recent phenomenon. It was never universally adhered to and now is generally rejected under the influence of various theologies of liberation. Much more characteristic of the Christian tradition is an uneasy acceptance of embodiment: uneasy because the body is liable to decay, excess, instability and distraction, whereas perfection is associated with changeless stability. Nevertheless there is generally a clear sense that the body and soul are in the process of redemption together. This ambiguity towards the body exists among Christians in an age when the importance of the body and the dangers of dualism are accepted by even the most conservative theologians (Isherwood and Stuart 1998, 16).

Dualisme is nie alleen 'n historiese interessantheid nie, maar 'n voortslepende probleem in ons moderne era. Mens merk dit in seksisme, homofobie en heteroseksisme; in die verdraaide en dikwels gewelddadige uitdrukkings van kulturele manlikheid, in seksuele geweld en in diskriminasie teen gestremdes. Voorts speel dit 'n rol in sosiale geweld, rassisme en selfs iets soos die misbruik en uitbuiting van die ekologie (Nelson 1992, 9–10). "Despite the legion cries for greater 'embodiedness', for a notion of self as body, the spectres of religious and philosophical 'dualism' die hard" (Coakley 1997, 4). Om hierdie rede is dit nodig om nou die fokus te verskuif en te kyk hoe daar vandag oor die lyf gedink word.

2.6. Lywe vandag

In die afgelope paar dekades word daar al hoe meer oor die lyf self gedink en nagevors, vanuit die filosofie, sosiologie, antropologie en ook teologie. Dit kan aan verskeie faktore toegeskryf word, soos die feit dat die lyf toenemend geteiken word deur die verbruikerswese, politieke monitoring en wetenskaplike navorsing. "Within sociology and history, this heightened interest is also a reflection of the influence of the social philosophy of Michel Foucault⁷⁸, of growing interest in French social theory,

⁷⁸ "Theorists influenced by post-structuralism in general and Foucault in particular have advanced a critique of a solely meaning-based analysis of body ideologies, and have suggested that the body functions not simply as a (social or religious) symbol, but rather as the site upon which competing discourses are played out" (Castelli 2004, 28).

generally and of the decline of various streams of structuralist philosophy, including structuralist Marxism" (B. S. Turner 1997, 15).

Binne die breër teoretiese raamwerk is daar, volgens Bryan Turner (1997:15-16), basies vier verskillende sienswyses van die lyf in moderne sosiale teorie. Die eerste siening volg in die voetspore van Foucault en sien die lyf as die resultaat van dieper strukturele reëlings van kennis en mag⁷⁹. Tweedens word die lyf gesien as 'n simboliese sisteem wat 'n stel metafore produseer, waardeur mag voorgestel word. Derdens kan die lyf verstaan word as die gevolg van langtermyn historiese veranderinge in die menslike samelewing. Sy vierde benadering word hoofsaaklik afgelei van die filosofiese antropologie van Maurice Merleau-Ponty en analiseer die lyf binne die konteks van die geleefde ervaring van die alledaagse bestaan.

Die gevaar met al hierdie sosiale teorieë is dat die lyf self wegraak in die abstrakte denke daarvoor. 'n Verdere gevaar bestaan dat die biologiese gegewe van die lyf so oorbeklemtoon raak dat die lyf self later net 'n masjien word sonder enige kanse op ontsnapping. Tewens word die twee gevare onderstreep in die debat tussen die essensialiste en die konstruksioniste, waaraan daar later meer aandag gegee sal word.

The human experience of embodiment is complex, ambiguous and diverse. It should come as little surprise, therefore, that theological reflection upon the body is all these things as well... What must be guarded against at all costs is the disappearance of the real, lived, laughing, suffering, birthing and dying body underneath the philosophical and theological meaning it is called to bear. It would indeed be foolish to allow 'the body' to become a disembodied entity (Isherwood and Stuart 1998, 16).

Vir die doel van hierdie studie en veral in aansluiting by die kwessies van seksuele geweld en mag wat in Hoofstuk 1 op die tafel geplaas is, word daar vir 'n oomblik, in die voetspore van Foucault geloop en nagedink oor lywe as 'n plek van weerstand en mag.

⁷⁹ "Foucault suggests... that the body should be seen as 'the inscribed surface of events', that is political events and decisions have material effects upon the body which can be analysed. He also describes the body as an 'illusion of a substantial unity' and 'a volume in perpetual disintegration' thus emphasising that what seems most solid is, in fact, constructed through discursive mediation; for him the task of genealogical analysis 'is to expose a body totally imprinted by history and the processes of history's destruction of the body' (Foucault 1986b: 83). As well as questioning the seeming solidity of the body, Foucault also draws attention to the body as 'an historically and culturally specific entity', that is, one which is viewed, treated and indeed experienced differently depending on the social context and the historical period. In this sense, bodies are always subject to change and can never be regarded as natural, but rather are always experienced as mediated through different social constructions of the body" (S. Mills 2003, 83).

2.6.1. Ons lywe as plek van weerstand en mag

Wanneer ons wegbeweeg van die idee dat daar net een absolute waarheid is waarin alle mense se lywe moet pas kom ons agter dat waarheid nie die probleem is wanneer dit kom by lyflike voorskrifte nie, maar eerder mag. Die Christengeskiedenis is gesaai met bewyse van mag, wat in die naam van goddelike waarheid, oor lywe uitgeoefen is en die absolute vernietigende gevolge (Isherwood and Stuart 1998, 22).

Die lyf word deur onder meer feminisme⁸⁰ en Foucault as die terrein van mag geïdentifiseer⁸¹. Diamond and Quinby, soos aangehaal in Mills (S. Mills 2003, 29) identifiseer drie ooreenkomste tussen feminisme en Foucault, wanneer dit by die lyf as terrein van mag kom. Eerstens lê beide klem op intieme magsverhoudinge eerder as absolute mag, soos deur die staat beoefen. Tweedens lig hulle die kern rol uit wat diskoerse speel in die produsering en instandhouding van heersende magte, en beklemtoon teselfdertyd die uitdagend wat inherent opgesluit lê in gemarginaliseerde of onbekende diskoerse. Derdens kritiseer albei die maniere waarop Westerse humanisme die Westerse manlike elite bevoordeel deur om hulle persepsie van waarheid, vryheid en menslike natuur as universeel voor te hou (Diamond and Quinby, 1988: x in (S. Mills 2003, 29). Ek maak vervolgens 'n paar opmerkings oor hierdie drie punte.

Mag is in alle verhoudings teenwoordig en alle mense beoefen mag op een of ander manier uit, daarom skryf Mills dat mag eerder as 'n werkwoord, wat iets doen, gesien behoort te word en nie as 'n selfstandige naamwoord, wat iets is wat mens aan kan vashou, nie. Sy haal Foucault aan: "Power must be analysed as something that circulates, or as something which only functions in the form of a chain... Power is employed and exercised through a netlike organisation... Individuals are the vehicles of power, not its points of application" (Foucault 1980: 98 in Mills 2003, 35). Daarom moet mag verstaan word as iets wat horisontaal vervaardig word in komplekse, dikwels onsigbare maniere en dit is ingebed in ons taal en gebruike (Harcourt 2009, 20). Wanneer daar so oor mag gedink word, verstaan mens dat mag eintlik in alle verhoudings teenwoordig is, binne 'n liefdesverhouding, tussen ouers en kinders, binne die werkskonteks, opsommend kan mens sê dat alle verhoudings magsverhoudings is. "In each interaction power is negotiated and one's position in a hierarchy is established, however flexible, changing and ill-defined that hierarchy is" (S. Mills 2003, 49).

Isherwood & Stuart sluit aan by hulle tweede punt deur uit te lig dat dit juis mense is wat die verste verwyderd is van die middelpunt van die dominante mag wat die beste in staat is om alternatiewe interpretasies van realiteit te artikuleer en beliggaam (Isherwood and Stuart 1998, 16). Christenskap wat in die voetspore van 'n gekruisigde Christus volg, verstaan iets hiervan. God kies spesifiek om

⁸⁰ "Feminism is only among many movements in the past century that have shifted our attention to the power and place of the body in knowing" (Miller-McLemore 2013, 747).

⁸¹ In Hoofstuk 1 onder die afdeling van *Verweefdheid* van die Suid-Afrikaanse konteks m.b.t. seksuele geweld, word die rol van mag ook bespreek.

deur Jesus se magteloosheid 'n verskil te maak, soos Caputo dit so treffend stel: "The weak force of God is embodied in the broken body on the cross... The power, of God... is the power of powerlessness" (Caputo 2006, 43). Daarom is dit dalk juis mense wat op die kantlyn van dominante mag staan wat binne die Christenradisie die nodigste is om God se alternatiewe realiteit te beliggaam.

One of the most interesting events or laws of the event in the New Testament, is that the out are in and the in are out. The characters in the kingdom are a cast of outcasts, of outsiders: sinners, lost sheep, lost coins, lost and prodigal sons, tax collectors, prostitutes, Samaritans, lepers, the lame, the possessed, the children. A list that we today could easily update; gays and lesbians, illegal immigrants, unwed mothers, the HIV-positive, drug addicts, prisoners, and, after 9/11, Arabs. Everyone who is outside, outlawed, outclassed -in short, everyone who is just plain out and should stay out of sight. Just the sort of folks who would send "For Sale" signs shooting up all over Christianity and who would send the Christians scrambling straight for the exit signs at their next assembly (which schedules at least one session on their annual programs to denounce just about everybody to whom Jesus extended the kingdom). These are the very ones whom Paul called the *me onta* of the world, the nobodies, the nulliteis, the nothings, as Crossan puts it; those without a dim's worth of *ousia* to their name, if I may add my own two cents. They are the ones with whom God has sided, the ones to whom the kingdom belongs, the poor ones who enjoy God's special favour, the passersby whom the host of that famous wedding party had literally dragged into the feast, one of the great surprise parties in the history of the West, where the surprise is on everyone who shows up (Caputo 2006, 133–134).

Christus se lyf het aan die kruis 'n terrein van weerstand geword teen die heersende magte van die dag en op dieselfde manier is Christene se lywe vandag nog terreine van weerstand teen mag (Isherwood and Stuart 1998, 47). Mense is nie uitgelewer aan mag nie, individuele lywe is die terrein waar mag uitgeoefen en weerstaan kan word (S. Mills 2003, 35).

Liggaamspolitiek is feminisme se bydrae tot die opbou van 'n teenmag wat die heersende kultuur en ekonomie konfronteer. Die heersende mag het van die lyf 'n oorlogsgebied gemaak, waar die lywe van vroue, kinders en LGBTIQ mense dikwels geskend, verkrag en vernietig is. "A wide range of violations map out the war zone: women raped in armed conflicts; denial of sexual and reproductive rights, racism that discriminates because of skin colour; ageism that stereotypes and uses young bodies"(Harcourt 2009, 28). Liggaamsteologie het binne hierdie kontekste as 'n weerstandsbeweging ontwikkel.

Op die derde ooreenkoms, wat Diamond en Quinby uitlig oor die Westerse elite man se persepsies wat tot universele waarhede verhef word, is Giles Milhaven se pittige kommentaar van onskatbare waarde: "Western thought still speaks like a Greek man. Such thought can do nothing with modern

women's experience" (Milhaven 1998, 355). Vervolgens help die gender gesprek ons om voortdurend bewus te bly van die verskillende diskoerse wat op ons lywe inspeel. "Gender makes a difference in these competing discourses concerning sexual practice, for it is apparent that the specificities of lived experience in gendered bodies has shaped understandings of body power" (Castelli 2004, 29–30).

Ons lywe is altyd meer as net die diskoerse wat daarop inspeel, soos die debat tussen die essensialiste en die konstruksioniste ook vir ons uitlig en Denise Ackerman so treffend verwoord.

For HIV/AIDS infected women and children whose bodies are in pain, hungry, abused, or rejected, the body is at the center of all political, social, and religious struggles (Ackermann 2006, 239)

2.6.2. Essensialisme vs Konstruksionisme

Essensialisme word deur Thatcher (Thatcher 2011, 19–20) gedefinieer as dít van gender wat gesien word as vas, onveranderd, ewig, fundamenteel en basies tot die bestaan van manlik en vroulik. Binne teologiese gesprekke oor gender, sal essensialisme dan die lering wees dat God die mens as twee aparte geslagte, man en vrou, geskep het. Ons geskape natuur is daarom om óf manlik óf vroulik te wees en kan nie verander nie. Hulle is gemaak vir mekaar en bedoel om tot mekaar aangetrokke te wees (Thatcher 2011, 20). "Approaches commonly labelled essentialist... stress the objectively definable reality of topics of investigation. In such a view, the body has its own intrinsic meanings. It has a given nature and character, quite apart from what anyone believes about it" (Nelson 1992, 46).

Essensialisme word meestal afgeskiet deur die meer populêre konstruksioniste wat glo dat niks van gender vas is nie, alles word gekonstrueer. "Constructionism is the name given to theories that assume that relations of gender are neither revealed by God nor read off by nature, but are historical constructions which are produced by societies and social groups" (Thatcher 2011, 20). 'n Sosiale konstruksionistiese benadering beklemtoon ons rolle as aktiewe agente, wat deur kulturele invloede, ons eie lyflike realiteite skep en struktureer. Dit herken verder dat die konsepte en kategorië wat gebruik word om ons ervarings te beskryf en te definieer betekenisverskille toon in verskillende tye en in verskillende kontekste (Nelson 1992, 46). Volgens die konstruksioniste is die lyf nooit neutraal nie, maar word altyd deur sosiale diskoerse⁸² gestruktureer (Dallery 1992, 58). Wanneer ons, volgens Harcourt verstaan dat die lyf onafwendbaar verweef is met enersyds sosiale, koloniale, etniese en

⁸² "Rather than seeing discourse as simply a set of statements which have some coherence, we should rather think of a discourse as existing because of a complex set of practices which try to keep them in circulation and other practices which try to fence them off from others and keep those other statements out of circulation...Discourse does not simply translate reality into language; rather, discourse should be seen as a system which structures the way that we perceive reality" (S. Mills 2003, 54–55). "The body can be apprehended only through discursive mediation, that is, our understanding of our body occurs only through discourse - we judge the size of our body through discourses which delineate a perfect form, we interpret feelings of tiredness as indicative of stress because of discourses concerning the relation between mental and physical well-being, and so on" (S. Mills 2003, 56).

ekonomiese diskoerse⁸³, kan ons "strategically reconceptualize bodies as cultural products on which the play of powers, knowledges and resistances are worked out" (Harcourt 2009, 22). Hiervolgens word die lyf altyd deur sosiaal-kulturele diskoerse bepaal (Miller-McLemore 2013, 744).

Daar bestaan toenemende kritiek teen 'n suiwer konstruksionistiese benadering, "there are problems with limiting the meaning of the term embodied to the body's social habituation, even for those who agree, as I do, with the importance of analysis of political and cultural constructions of bodies" (Miller-McLemore 2013, 745). Butler⁸⁴ skryf oor "doing bodies" en dit maak sin binne die konstruksionistiese benadering, maar dit maak ook sin om te praat van "being a body" (B. S. Turner 1997, 19), want die lyf is tegelykertyd 'n objek wat ek kan waarneem en 'n manier van wees wat waarneming moontlik maak (B. S. Turner 2001, 14).

Die grootste gevaar met die konstruksionistiese benadering is dat daar soveel oor diskoerse en sosiale invloede gepraat word, dat die lyf self heeltemal wegraak⁸⁵ in die gesprekke. Bonnie Miller-McLemore verwoord haar kommer as volg:

Today religion and theology scholars talk all the time about embodied knowing or embodied theology, but with little thought or attention to what is being said about bodies themselves, especially with regard to what it means to inhabit a physical or biological body. That is, we talk a lot about embodied theology or embodied knowing, but less so about the body itself or what it means to know in and through material bodies. Ironically, the term embodied seems impaled on the very dualism between flesh and spirit, body and soul, body and culture; that many scholars hoped to disrupt in using the term... Simply stated I want to put the physical body back into embodied knowing and theology (Miller-McLemore 2013, 744).

Dit wil voorkom asof Rosi Braidotti die spyker op die kop slaan met haar opmerking: "The issue of the body is consequently both unavoidable and unsolvable" (Braidotti 1994, 46).

⁸³ Wanneer ons nadink oor kulturele diskoerse dink ons aan "the cultural construction of bodies, such as those of race, disability, orientation, gender, and body commodification and modifications (Miller-McLemore 2013, 745).

⁸⁴ Alhoewel feministe soos Butler sterk konstruksionisties is, sal dit onregverdig wees om te sê hulle misken die lyflike self: "Feminist critics of the sex-gender distinction, such as Butler (1990, 1993), Gatens (1996), Grosz (1994) and Barad (2007) have argued that the focus on gender as a social construct accepts the materiality of sex" (Wilcox 2011, 597).

⁸⁵ Dit is goed om veral Paul Stoller (1997), soos aangehaal in Miller-McLemore, se twee punte van kritiek teen konstruksionisme/diskoers oor beliggaming in ag te neem in hierdie debat: "the body is transported to the literate, verbal world of Western academics where it becomes merely a text 'that can be read and analyzed', stripped of 'its smells, tastes, textures and pains – its sensuousness'" (p.xiv); "Recent writings on the body, tend to be articulated in a curiously disembodied language" (p.xiv)... So, ironically, the body disappears in abstraction in the very effort to release it from entrapping hegemonic mores that constrict its expression" (Miller-McLemore 2013, 746).

Uit die kritiek teen die essensialiste sowel as die konstruksioniste is dit oënskynlik dat geen één benadering werklik die problematiek rondom lyflikheid na behore aanspreek nie. "[T]he essentialism/constructivism debate flounders on a paradox that is not easily or, indeed, not ever overcome" (Meijer and Prins 1998, 278). Dientengevolge kies ek, soos Nelson, om 'n meer geïntegreerde benadering wat sowel iets van die essensie van die lyf as die sosiale diskoerse wat ons verstaan van die lyf beïnvloed, ernstig te neem. Ons seksuele, lyflike self word onderwerp aan 'n wye verskeidenheid sosiaal-gekonstrueerde historiese, kontekstuele en relasionele betekenis. Teselfdertyd is daar steeds iets daar wat doodeenvoudig net nie die konstruksie van 'n sosiale diskoers is nie. Nelson gaan voort om dit met die volgende voorbeeld toe te lig: "That I have never menstruated, but that I do have penile erections does mean something for my interpretation of the world" (Nelson 1992, 48). Die betekenis van verskillende seksuele oriëntasies en "eiesoortige geslagtelike lywe" is egter nie in beton gegiet nie. En juis hierin lê daar hoop, want dit beteken dat seksuele betekenis wat sosiaal gekonstrueer is, maar nie lewegewend is nie, ook weer gedekonstrueer kan word. Om hierdie rede sal 'n holistiese benadering tot die "bodyself" poog om beide konstruksionistiese en essensialistiese perspektiewe bymekaar te hou (Nelson 1992, 48).

2.6.3. Ons lywe openbaar ook vir God

Een manier om vanuit die teologie bogenoemde benaderings bymekaar te hou is deur, in die voetspore van James Nelson en andere, die leer van die inkarnasie 'n stappie verder te neem.

As Christene is ons geneig om die inkarnasie as 'n unieke gebeurtenis te sien en tog leer ons teselfdertyd dat die kerk die liggaam van Christus is en dat met elke nagmaal Christus homself liggaamlik weggee in die breek van die brood en die skink van die wyn. Op grond hiervan vra Elizabeth Stuart, wat daarvan as die inkarnasie nie 'n unieke eenmalige geleentheid was nie, maar eerder 'n teken van die manier waarop God voortdurend werk⁸⁶ (Stuart 1997, 56)? "In Jesus Christ, God was present in a human being not for the first and only time, but in a radical way that has created a new definition of who we are" (Nelson 1992, 52). God word spesifiek aan ons geopenbaar binne die raakwerk van ons lyflikheid en hiervan is Christus self die beliggaamde bewys (J. Cilliers 2012, 72–73).

In other words he was a man in time and space, enfleshed and engaged with life and it was this which made it possible for him to enter more fully into the process of the divine. In the same way our physicality allows us the experience to relate lovingly and enter the process of divine becoming (Isherwood and Stuart 1998, 16).

⁸⁶ In die gedeelte waar daar gekyk word na Jesus se Liggaamsteologie, word 'n artikel van Esther Hamori (Hamori 2010, 181) in 'n voetnota aangehaal. In die artikel kyk sy breedvoerig na verskillende kere in die Ou Testament waar God geïnkarnear word, bv. in die boodskappers wat vir Abram en Sara besoek en die persoon wat met Jakob by die Jabok rivier stoei. Inaggenome hierdie verhale is God se inkarnasie in Jesus, alhoewel anders, nie heeltemal so uniek nie.

Lyflikheid word tot op 'n radikale punt gedryf deur Christus se inkarnasie, maar dit word toenemend radikaal met die uitstorting van die Heilige Gees. Die Gees is immers nie 'n vlietende vormlose identiteit nie, maar word uitgestort op alle vlees, volgens Handeling 2 (J. Cilliers 2012, 72–73). "The indwelling of the Spirit (inhabitatio Spiritus Sancti Internum) emphasises the body-liness of God's revelation – of which the church is now the embodied proof" (J. Cilliers 2012, 72–73). Dit wil blyk of God se (lyflike) teenwoordigheid by ons uit ten minste twee dimensies bestaan, naamlik goddelike selfverteenwoordiging (selfs goddelike openbaarmaking) en menslike verteenwoordiging (J. Cilliers 2012, 73).

The spirit has body (or perhaps we should say: the Spirit is body), and without this body it would be difficult, if not impossible, to experience God's presence with us. The Spirit is God's embodied accommodation of created reality, and this can be experienced in and through the church, the latter being Christ existing in the form of the congregation. God's embodiment amongst us is therefore an accommodation of our limitations and peculiarities, but not an eradication of them. Put in these terms (cf. 2.3.1), God's embodiment does not nullify our endeavours to believe in terms of intellectum, verbum, actum, imaginem, visum, and spem, etc., but in fact incorporates all of this. God's presence amongst us takes on a real corporeal character (J. Cilliers 2012, 73).

Nelson, sowel as Isherwood & Stuart verskil op hierdie punt van meeste ortodokse teoloë⁸⁷ in dat hulle nie die inkarnasie as slegs 'n eenmalige gebeurtenis sien nie, maar ook as 'n voortgaande gebeurtenis. Nelson is van die opinie dat Christologië, wat verstaan kan word as ons nadenke oor die betekenis van Christus, is van die grootste nut wanneer hulle die huidige aktiwiteite en beliggaming van God uitklaar, "not when they keep our visions fixed on a past epiphany. Confining the divine incarnation exclusively to Jesus has tended to make him a docetic⁸⁸ exception to our humanity and has disconnected the christic reality from our experience" (Nelson 1992, 51). Dan begin ons vaskyk in die historiese, heteroseksuele, manlike Christus; met die gevolg dat alle mense wat nie manlik en heteroseksueel is nie, moeilik aanklank vind by die geïnkarneerde Christus en dat daar op grond van Christus se historiese lyf gediskrimineer word teen ander lywe.

Ancient anxieties about female sexuality, rooted in economic structures of patrilineality, still course through contemporary interpretations of divine incarnation, such that robust sexualities

⁸⁷ Wanneer daar oor die lyflike inwoning van die Heilige Gees gedink word, kies verskillende teoloë uiteenlopende beklemtonings. Liggaamsteoloë soos Nelson, en Isherwood en Stuart, verwys na die inwoning van die Heilige Gees as 'n voortgaande inkarnasie, alhoewel daar ook tussen hulle verskille is in interpretasie. Ander teoloë kies om die klem sterk te laat val op die inkarnasie as 'n unieke eenmalige gebeurtenis en gebruik gevolglik eerder die term inhabitasie om na die inwoning van die Heilige Gees te verwys. Nelson beklemtoon die uniekheid van die inkarnasie in Christus (C. K. Richardson 2003, 85) sterk, maar kies steeds om die term voortgaande inkarnasie te gebruik. Die onderskeid is belangrik, maar om in diepte in die debat te gaan is nie die doel van hierdie studie nie. Waarop hierdie bespreking wel wil klem lê is die lyflike waarde⁸⁷ van die inwoning van die Heilige Gees in alle mense, in alle lywe.

⁸⁸ Docetism [is] the early heresy that believed God took on only the appearance of human flesh in Jesus, but did not really enter a fully human being (Nelson 1992, 51).

of all kinds are shunned from the body of Christ, the body of the divine, just as that body remains – for many at least – ostensibly male (Schneider 2010, 344).

Die verhouding tussen patriargie en die inkarnasie werk na twee kante toe. Enersyds help Liggaamsteologie met 'n insig van die voortgaande inkarnasie om ons verby die heteronormatiewe beeld van Christus as wit Europese man, wat hy ironies genoeg nooit was nie, te kom. Andersyds help liggaamsteologie ons om deur die patriargale bande te breek, want "until the body is liberated from the patriarchal ties that bind it, many of which have been set in place by Christianity, creation will never understand the truly liberating power of incarnation" (Isherwood and Stuart 1998, 32). Sodoende word nadenke oor ons lyflikheid ook 'n manier om meer reg te laat geskied aan God se verlossende krag.

'n Direkte gevolg van ons begrip van 'inkarnasie as 'n voortgaande gebeurtenis', is dat ons lywe dan 'n tipe terrein word van kennis oor God en die wêreld. Dienooreenkomstig raak iets soos seksualiteit⁸⁹ nie iets waaroor ons teologie doen nie, maar een van die bronne van teologie⁹⁰ (Stuart 1997, 47). As sulks word die lede van die liggaam van Christus letterlik die beliggaamde draers van die goeie nuus van Jesus Christus (Reagan 2013, 57), want "if we do not know the gospel of God in our bodies, we may never know it" (Nelson 1992, 23). Dan kan ons werklik verkondig dat Christus lewe, want Christus word voortdurend weer beliggaam in ons menslike vlees in verlossende, genesende, vrymakende en regverdigmakende wyses (Nelson 1992, 10). Die doel van liggaamsteologie is dan om die lyf en lyflike ervarings toe te laat om 'n vergaderplek van openbaring te wees (Isherwood and Stuart 1998, 39–40) vir onself, maar ook vir ander. "In Christ we are redefined as body, words of love, and such body life in us is the radical sign of God's love for the world and of the divine immediacy in the world" (Nelson 1992, 52).

Daaropvolgend is die klem wat die feministiese bevrydingsteologie op ervaring sit, geweldig waardevol vir liggaamsteologie. Dit help ons om die volkome persoon in ag te neem, aangesien ervaring nie net iets is wat in ons koppe gebeur nie. Bogenoemde is teselfdertyd 'n tammaie uitdaging vir 'n teologie wat ditself slegs op rasonale denke beroep en inderwaarheid op 'n meestal dualistiese

⁸⁹ "A viable sexual theology for our time will affirm that human sexuality is always more than genital expression. Sexuality expresses the mystery of our creation as those who need to reach out for the physical and spiritual embrace of others. It expresses God's intention that we find our authentic humanness not in isolation but in relationships. It is who we are, as bodyselves experiencing the emotional, cognitive, physical, and spiritual need for intimate communion with others, with the natural world, with God" (Nelson 1992, 22).

⁹⁰ Carrette omskryf die verhouding met teologie as 'n "pandora's box": "It seems that Foucault's archeological and genealogical interweaving of the discourses of religion and sexuality has opened a Pandora's box few wish to explore; it appears to threaten both those inside and outside religious worldviews. If Christianity is implicated in the discourse of sexuality, the so-called 'secular' body can never be free of its religious boundaries and Christianity can never escape the sexual body. Perhaps, even more alarming for both conservatives and radicals, on either side of the divide, is the unsettling implication of fusing sexuality with theological concepts. Foucault had exposed the 'queer' world of Christianity and sex" (Carrette 2004, 217).

manier funksioneer. Hierteenoor leer teologie wat ervaring ernstig opneem ons, dat die liggaam in totaliteit die opvanggebied van ervaring is (Isherwood and Stuart 1998, 38–39).

By focussing on experience, the body becomes the site of personal redemption and redemptive interdependence. A reality that is not in any way new or against the teaching of Jesus but rather revives a process that has been crushed under the weight of patriarchal power (Isherwood and Stuart 1998, 38–39).

Maar, waarsku Isherwood & Stuart (1998), wanneer ervaring toegelaat word om weer in die middel van die skep van teologie te wees, kan dit beide opwindend en vreesaanjaend wees. Ervaring kan morsig raak, want dit gaan hier oor die werklikheid van gewone mense en dit is so divers dat dit moontlik die fragmentering van teologie tot gevolg kan hê. "Theology can no longer shroud us in the comfort of eternal absolutes, since experience is a changing and expanding thing"(Isherwood and Stuart 1998, 39). Die genoemde diversiteit veroorsaak dat diegene wat geglo het hulle het die mag, skielik kan besef dat hulle nie meer al die mag het nie, want opeens lê mag nou verspreid tussen mense en binne mense (Isherwood and Stuart 1998, 39).

Ervaring het uiteraard ook 'n gevaarkant. Dit kan bitter vinnig individualisties en eensydig raak, daarom is dit nodig dat ervaring altyd oor gereflekteer en geïnterpreteer word, "but feminist method does not wish to view these activities in a hierarchical way. The experience is as valid and important as the reflection and interpretation, in other words the interpretation is as embodied as the experience itself" (Isherwood and Stuart 1998, 40). Nog 'n belangrike aspek van ervaring is, dat dit nooit in 'n vakuum plaasvind nie, maar altyd binne gemeenskap, waar daar verskillende ervarings is wat mekaar aanvul. In die hoofstuk oor interbeliggaming word daar meer hierop gefokus.

2.7. Samevatting

Waar daar in Hoofstuk 1 'n oorsig gegee is oor die studie as geheel, asook die Suid-Afrikaanse gender konteks, waarbinne die studie ingebed is, fokus Hoofstuk 2 op Liggaamsteologie as die lens waardeur die res van die studie benader word. Daar word gekyk na hoe Liggaamsteologie 'n samevloei van twee strominge is, Liggaamspolitiek, vanuit die sekulêre wêreld en die Inkarnasieleer, vanuit die Christendom. Liggaamsteologie bevorder 'n holistiese siening van menswees en staan daarom in skrilte kontras met dualisme. Deurlopend in die geskiedenis sien mens die stryd tussen iggaamsteologie en dualisme, tussen denkers wat die liggaam en die siel wil skei en denkers wat pleit vir 'n holistiese verstaan van menswees. Die gevolge van hierdie stryd is vandag nog duidelik met ons en word sigbaar in dinge soos geweld teen vroue, heteroseksisme, stigmatisering van MIV/VIGS en diskriminasie op grond van ras, geslag, klas, ouderdom, gestremtheid, ens. Vanuit die feminisme word daar toenemend geskryf oor die lyf self. Foucault met sy teorie oor mag het 'n groot bydrae gelewer in nadenke oor die lyf as plek van weerstand en mag, met heelwat feminist wat volg in sy voetspore. Wanneer dit by lyflikheid kom is opinies selfde ooreenstemmend, soos duidelik gemaak in die debat

tussen die essensialiste en die konstruksioniste. In die laaste paar dekades word daar ook vanuit die teologie toenemend oor lyflikheid gedink. Liggaamsteologie word begrond in die inkarnasie van Christus, maar die grootste bydrae wat liggaamsteologie op hierdie gebied, myns insiens, lewer is om ons attent te maak op die voortgaande inkarnasie wat bely dat God nie net een keer in 'n menslike lyf woning ingeneem het nie, maar voortgaan om in menslike lywe te woon. Vanuit die oogpunt word ons lywe 'n ruimte waar God geopenbaar word. Die logiese volgende stap in hierdie studie is om te kyk na die vraag: as God voortgaan om in uiteenlopende menslike lywe te woon en ons ervaar God deur ons lyf, wat is die implikasie van Liggaamsteologie vir die manier wat ons as lywe in 'n erediens saam is? Hoe maak die liturgie erns met hierdie verskillende beliggaming van godskennis? Dit is die vraag waarmee die hoofstuk oor interbeliggaming handel, maar die klem val in die volgende hoofstuk op die Liturgie en wat die Liturgie deur die geskiedenis, maar spesifiek ook vandag binne die NGK konteks, met lyflikheid maak.

Hoofstuk 3 Liturgie

3.1. Inleiding

In die vorige hoofstuk is die lens waardeur hierdie studie benader word, liggaamsteologie, ontgin deur te fokus op die geskiedenis van die liggaam binne die Christendom sowel as 'n oorsig van die moderne diskoerse aangaande die liggaam. In die onderstaande hoofstuk fokus ek op die ander been van my studie, naamlik Liturgie. Liturgie is die veld, binne praktiese teologie, waarna daar, vir die doel van hierdie dissertasie, vanuit 'n liggaamsteologie oogpunt gekyk word.

Vir hierdie studie word die benamings liturgie, erediens en aanbidding as wissel terme gebruik⁹¹. Liturgie word dikwels gebruik om na liturgiese tekste te verwys en is afgelei van die Griekse woord *leitourgia*, wat "work of the people"⁹² beteken.

The public and communal event in which Christian symbols and rituals are enacted by an assembly and its ministers sometimes bears the title 'liturgy'. That word has also been used to denote the ordered and printed texts that a ritualizing community might be using. But the more common application of the word in current scholarship is to indicate the whole event of a Christian assembly's symbolic practice - its words, songs, actions, and ritual repetitions - implying that this practice is, as in the ancient Greek use of the word *leitourgia*, a 'public work' with public meaning, whether or not printed texts or prescribed orders are used (Lathrop 2011).

Liturgie, in hierdie studie, verwys na alles wat binne die konteks van die erediens⁹³ gebeur. Die liturgiese veld is baie wyd, daarom maak hierdie studie 'n keuse om te fokus op die konsep van lyflikheid en beliggaming binne die liturgie. Daar is teoloë wat 'n sterk saak maak vir die Godgefokusheid van liturgie, vir wie die hele idee van 'n fokus op lyflikheid binne die liturgie dalk teen die bors mag stuit.

An important characteristic of worship in the Reformed tradition is that it centres on God rather than ourselves and our feelings. Our attention is drawn to the majesty and glory of the true God, who created all things and by whose power all things are sustained, who was revealed in

⁹¹ Liturgy "may be called 'worship' or a 'worship service', pointing to the fact that a large part of most Christian symbolic and ritual practice involves the public praise of God and a sense of standing in humility and adoration before God" (Lathrop 2011).

⁹² "The liturgy is fundamentally the 'work of the people,' and therefore the primary business of all Christian people, including women, the young, and the old" (Procter-Smith 1996b, 181).

⁹³ Liturgie kan selfs nie eens ingeperk word tot net wat in die erediens gebeur nie, want dit behels ook ons handelinge wat uitvloei vanuit die erediens. Dit gaan oor 'n lewe, Coram Deo, 'n lewe voor die aangesig van God. Dikwels word die term "liturgie van die lewe" hiervoor ingespan. Wanneer daar binne hierdie studie verwys word na liturgie buite die konteks van die erediens, sal die term "liturgie van die lewe" gebruik word.

Jesus Christ raised from the dead to rule over all things, and who is at work as the giver of life in and among us by the power of the Holy Spirit (Book of common worship 1993:8) (Witvliet 2003, 32–33).

Dit is waar dat aanbidding aan God alleen die eer gee, "but unless the glorification is shown in works of justice, mercy, and love faithful to the divine will, Christ's liturgy is not fruitfully enacted" (Saliers 1994, 177). Dit is veral in die wêreld dat God verheerlik word deurdat mense die werke van God doen (Saliers 1994, 177). Origenes, as liturgie "die werk van die mense is", dan is dit noodwendig die werk van die totale mens en moet die totale mens as holistiese wese in ag geneem word.

The body forms the basic structure of our existence. It is therefore unthinkable that the liturgy – also understood as leitourgia, as the liturgy of life – does not create space for immediate, corporeal participation. There is nothing more immediate than our bodies. To construct a liturgy foreign to this would in fact be an abstraction from life, would construct a form of dichotomy of liturgical spiritualization. As a matter of principle the latter is impossible for, as we have noted before, Spirit is body. We participate with our bodies, or we do not participate at all. To participate in the liturgy is to embody faith; it is *fides quaerens corporalitatem* (J. Cilliers 2012, 76).

Ons vereer God met ons hele menswees, in die erediens, maar juis ook daarbuite, en dit is waar die kwessie van 'n verhouding tussen liturgie en lewe, liturgie en etiek, op die tafel geplaas word. In Hoofstuk 1 en 2 is daar aandag gegee aan o.a. die relevansie van liggaamsteologie binne die Suid-Afrikaanse konteks en binne gesprekke oor dinge soos seksuele geweld, armoede, MIV/VIGS en die LGBTIQ debatte. Liggaamsteologie het alles te make met hoe ons eties dink oor menswees. Die aanvang van hierdie hoofstuk kyk vervolgens na die verhouding tussen liturgie en etiek.

Daaropvolgend word daar gekyk na hoe die verhouding tussen liturgie en liggaamlikheid in die geskiedenis hanteer is. Aangesien hierdie studie spesifiek fokus op die liturgie binne die NGK, word die geskiedkundige oorsig beperk tot die reformatore, asook die Suid-Afrikaanse en meer spesifiek die NGK konteks. Die stand van sake binne die NGK konteks word deur middel van 'n noulettende ("close reading")⁹⁴ analise gedoen wat fokus op liedere uit die amptelike NGK "liedboek", geselekteerde formuliere soos opgeteken in die "Handleiding by die erediens", sowel as liturgië opgeneem in die "Woord en Fees" bundels. Die onderskeie tekste word nie volledig individueel bespreek nie, maar uittreksels word gebruik om die landskap te skets van die liturgie t.o.v. lyflikheid binne die NGK. Die kern vraag wat gestel word is, hoe word daar met lyflikheid omgegaan binne hierdie geskrifte? Van die tekste sal t.w.v. konteks redelik volledig aangehaal word, terwyl, waar moontlik, daar slegs korter uittreksels uit ander gehaal sal word.

⁹⁴ Die omvang van 'n noulettende lees, word later in die hoofstuk behandel.

Hoofstuk 3 is uitsluitlik verkennend t.o.v. die stand van sake m.b.t. lyflikheid en liturgie binne die NGK konteks. In Hoofstuk 4 word daar teoreties gekyk na die verhouding tussen liturgie en lyflikheid.

3.2. Liturgie en etiek

In Hoofstuk 1 is die voorbeeld van seksuele geweld gebruik om die kompleksiteit van die Suid-Afrikaanse samelewing uit te lig. Binne die Suid-Afrikaanse konteks vind baie van die seksuele geweld binne verhoudings plaas en is intieme lewensmaatgeweld een van die grootste uitdagings. Marjorie Procter-Smith vra die vraag; wat is die verband⁹⁵ tussen gesinsgeweld (wat natuurlik intieme lewensmaatgeweld insluit) en die liturgie? "Certainly the relationship is not immediately manifested. The church's liturgy, after all, is public; domestic violence is domestic: that is, it takes place in what is regarded in our society as a private domain, the home" (Procter-Smith 1996b, 380). Die dualisme teenwoordig in die binêre privaat-publiek verhouding tree hiermee op die voorgrond. Die seksuele hoort tot die privatesfeer en die liturgie tot die publiekesfeer. As dit die geval is, en dié dualisme voorkom sodat daar openlik binne die liturgie na seksuele geweld gekyk word, laat dit Procter-Smith die vraag vra; of die onderskeid wat daar getref word tussen publieke liturgie en private geweld nie dalk te skerp is nie?

Hierdie vraag is veral geldig omdat dit opmerklik is hoe gesinsgeweld herhaaldelik in die huise van "kerkgaande" christene, insluitende die huise van predikante, gebeur. Daar is twee uiteenlopende gevolgtrekkings wat na aanleiding hiervan gemaak kan word: Een, soos Saliers (1994) dit stel, "there is a disturbing gap between how we live and what we do and say in our liturgical assemblies" (Saliers 1994, 172). Tweedens, moet ons onself afvra of daar nie 'n nouer verband is tussen die private, huislike konteks en die publieke liturgie nie? Word daar nie dalk dinge in ons eredienste gehoor, gesien, gesê en gedoen wat toelaat dat hierdie geweld voortgaan nie (Procter-Smith 1996b, 1980)? Ook Smit (2004) argumenteer dat "wat deur die liturgie gekommunikeer, gepropageer, beliggaam en ingeoefen word; 'n bloudruk laat ontstaan wat mettertyd die geloofsoortuigings, sieninge en selfverstaan, sowel as die waardes en deugdes, strewes en prioriteite, die kriteria vir 'n gelukkige menslike lewe" promoveer (Smit 2004, 895). Alternatiewelik skryf Procter-Smith: "Because liturgy not only expresses what we believe, but also tells us what we ought to believe, and how we ought to act, it is a powerful shaper of human consciousness" (Procter-Smith 1996b, 182).

Die verhouding tussen liturgie en die lewe, of liturgie en etiek, sien ons reeds in die Ou Testament.

On the good side, every time there is a revival or sign of spiritual health in Israel, out come the liturgists... On the bad side, nearly every time there is a spiritual, political, or moral decline, liturgical activity suffers...In sum, when Israel is faithless, its worship degenerate. When Israel is faithful, that faithfulness is expressed in corporate prayer and praise before God's face. Of

⁹⁵ "This paper is concerned with the point at which domestic violence as a social reality and the church's liturgy intersect. Neither the root source nor the ultimate solution to the problem of domestic violence lies in our liturgy" (Procter-Smith 1996b, 182)

course, it may be a mere truism to assert that liturgy is one reliable (though not exclusive or completely sufficient) barometer of spiritual health. It is a foundational insight into the nature of life before God (Witvliet 2003, 25–26).

Die Ou Testament het 'n baie nou verband tussen liturgie en alledaagse lewe getrek. Die Christelike liturgie se wortels lê in die huishoudelike liturgië van die Jodedom, soos gesien in die tafelgebede en die Paasmaal (Procter-Smith 1996b, 1980). Om die waarheid te sê "[u]ntil the Peace of Constantine and the development of Imperial Christianity, all of the church's liturgies were necessarily both domestic and private, with the church itself being understood as the new 'family': the household of God" (Procter-Smith 1996, 380).

Ten spyte van die breuk tussen die huis en die kerk, en privaat en publiek, het daar steeds vanaf die fondasie van die christelike geloof, deur die geskiedenis 'n intrinsieke verband tussen aanbidding en lewe en aanbidding en menslike gemeenskap bestaan (Pecklers 2003, 163). "Jesus came preaching the reign of God - a reign of justice and peace - and liturgy was to embody that vision of God's reign most profoundly" (Pecklers 2003, 163).

Dat daar verbande tussen liturgie en lewe, of tussen liturgie en etiek is, is duidelike. Hoe hierdie verbande "gesien, verstaan en beskryf behoort te word" (Smit 2004, 889) is 'n volgende vraag. "Sedert die vierde eeu het dit gebruiklik geword om die verhouding tussen aanbidding en geloof te beskryf met die reël *lex orandi, lex credendi*" (Smit 2004, 889). Tydens die voorafgaande aantal jare is die uitdrukking uitgebrei om ook *lex vivendi* of *lex convivendi* in te sluit (Smit 2004, 890). "Dan beteken dit, soos ons bid, en soos ons glo, só behoort ons ook te leef, of só behoort ons ook sáám met mekaar te leef" (Smit 2004, 890). Gewoonlik word dit verstaan dat die kerk se aanbidding 'n norm is vir ons geloof. Hoe ons bid, vorm wat ons glo. Alhoewel dit moontlik is om dit andersom te verstaan, naamlik om wat ons glo tot norm te maak vir hoe ons aanbid (Small 2003, 317). In die praktyk werk dit weerskante toe, "the hymns we sing (and those we avoid), what we pray for (and what we ignore in prayer), the vestments we wear (or shun), the ways we participate (or remain passive), and the sacraments we celebrate (or neglect), all influence the shape of belief in the worshipping community" (Small 2003, 317). Insgelyk word hoe ons aanbid beïnvloed deur doelbewuste keuses, waarvan sommige teologies is. Teologiese oortuigings, insluitend etiese oortuigings, vorm aanbidding wat weer die geloof vorm van die aanbiddingsgemeenskap. "The dynamic interaction between doctrine and liturgy is continuous" (Small 2003, 317).

Barnard, Cilliers en Wepener (2014) tref 'n onderskeid in die verhouding tussen liturgie en etiek, deur te onderskei tussen doelstellings ("aim") en doelwitte ("goals") m.b.t. liturgie. "We posit the thesis that liturgical ritual is not a function of whatever goal, but nevertheless serves certain aims" (M. Barnard,

Cilliers, and Wepener 2014, 265). "Our hypothesis is that liturgical ritual has a social function⁹⁶, although it is not supposed to work as an instrument to develop social bonding, bridging and linking" (M. Barnard, Cilliers, and Wepener 2014, 269). Die verskillende oogmerke verskil redelik van mekaar, maar verwys na verskillende dimensies van godsdiens (M. Barnard, Cilliers, and Wepener 2014, 266). Voorts identifiseer hulle verskillende liturgiese oogmerke:

1. "[L]iturgie aims at a transformation of behaviour and a knowledge of the grace of God as it is revealed in the life, death and resurrection of Jesus Christ...Liturgical knowledge is often bodily-based" (M. Barnard, Cilliers, and Wepener 2014, 265).
2. "[L]iturgical ritual aims at the wellbeing and also welfare of its participants, in short, aims at human flourishing" (M. Barnard, Cilliers, and Wepener 2014, 265).
3. "[L]iturgie aims at creating worshippers" (M. Barnard, Cilliers, and Wepener 2014, 265).
4. "[T]he church service aims at being inviting and public" (M. Barnard, Cilliers, and Wepener 2014, 265).
5. "[W]orship should be spiritually restoring and emotionally recharging" (M. Barnard, Cilliers, and Wepener 2014, 265).

Terwyl aanbidding primêr op God fokus, kan dit nie anders as om die mense wat aanbid te verander nie. "Communal worship is a participation in the mystery of God's life poured out into the human condition. The symbolic forms and actions of liturgy are the school for conceiving and receiving such a pattern of life" (Saliers 1994, 176). Die erediens help ons om op God te fokus, om in 'n ander rigting te kyk, wat veroorsaak dat ons alles anders waarna ons kyk, in 'n ander lig sien. "Ons leer met ander oë kyk. Ons kry ander prioriteite. Ons leer ander dinge raaksien, en hoogag. Ons leer om die mense rondom ons anders te beoordeel as daarbuite, as wanneer ons nooit in die erediens kom nie" (Smit 2004, 898). Gevolglik leer ons om dit wat ons sien, wat nie volgens God se wil is nie, aan te spreek. "To be moved by the love of God in Christ requires engagement with the principalities and powers of this world" (Saliers 1994, 177).

Dit is nie soseer net die woorde in die erediens wat ons verander nie, maar juis ook (of dalk selfs eerder) ons deelname aan die verskillende rituele in die erediens.

De liturgie kan en mag niet volstaan met woorden; en waar er sprake is van woorden, dienen deze verbonden te blijven met het niet-verbale. Ons geloven voltrekt zich dus niet alleen in de taal van de geloofsbelijdenis en het gebed, maar ook en selfs zeer primair door onze handelingen, door ons bewegen in de ruimte, door ons opstaan en knielen, door ons aanraken, ons zien van beelden, ons ruiken van zalf en wierook enzovoort. Je kunt bidden met woorden, maar evenzeer door je te laten verzinken in het levend ritme van de eigen lichamelijkheid (Lukken 1990, 37).

⁹⁶ "When we speak of function of ritual, we do not mean that every liturgical meeting should be directly relevant, but that liturgical ritual has an ambiguous relation to the social order and, as a consequence, may be able to contribute - in a positive or in a negative way - to social capital formation (M. Barnard, Cilliers, and Wepener 2014, 271).

Ook Foucault merk op dat rituele dikwels 'n meer toenemende impak op ons het as ideologie.

Throughout his later "genealogical" works, Foucault constantly reminds us of the primacy of practice over belief. Not chiefly through "ideology," but through the organization and regulation of the time, space, and movements of our daily lives, our bodies are trained, shaped, and impressed with the stamp of prevailing historical forms of selfhood, desire, masculinity, femininity (Bordo 1992, 14).

Binne Protestantse kerke is dit juis rituele wat dikwels aangeskep en afgewater word en daar bestaan 'n oordrewe klem op die gesproke woord. Dit spruit grootliks uit die Reformatoriese reaksie teen die Romeinse liturgie en rituele. Vir meeste van die Reformatoriese het die pendulum veels te ver na die ander kant geswaai, daarom dat Nelson opmerk dat die Protestantse aanbidding gekenmerk word deur 'n "masculinist focus on the spoken word and... a suspicion of bodily feelings" (Nelson 1996, 218). Bogenelde kan lei tot 'n debat oor liturgie wat nie net patriargaal en heteronormatief geraak het nie, maar ook liggaamsontkennend is.

Om meer lig op hierdie verskuiwing in die liturgie te werp, skenk die onderstaande aandag aan die liturgie tydens die reformatie en meer spesifiek Luther, Zwingli en Calvyn se omgang met die liggaam, soos dit na vore kom in hulle nadenke oor die nagmaal.

3.3. 16de eeu en reformatie

Die Reformatie was in reaksie op die Katolieke kerk se teologie en manier van dinge doen. Dit was nie net te wyte aan teologiese verskille wat die Reformatie gebeur het nie, maar veral oor liturgiese verskille, aangesien teologie en liturgie, soos ook hierbo gesien, nie losgemaak kan word van mekaar nie. Die groot verskille wat Protestante teweeggebring het in teologie en organisasie word daarom ook weerspieël in aanbidding (McKee 2003, 3). Die 16de eeuse reformatie het nie uit die bloute ontstaan nie. Hoewel dit 'n opstand was teen die Roomse manier van glo en doen, was dit nie die eerste weerstand daarteen nie. Dit het gebou op vroeëre reformasies. "The Protestant reform of theology, worship, and religious practice presented a distinctively new movement in the Western church, but it did not appear out of nowhere. Rather, it built on a number of earlier reforms" (McKee 2003, 4).

Onder die voorlopers van die reformatie was daar opmerklieke institusionele reformerende pogings, wat die Katolieke kerk in Rome dikwels as dwaalleer beskou het, maar wat deur die Protestante erken is as voorlopers van iets wat van hulle oortuigings weerspieël het. Die vroegste beweging was die van die Waldense. Hulle het die Bybel as die enigste outoritêre bron vir leer en lewe beskou. "They also rejected Masses and prayers for the dead and allowed preaching by women" (McKee 2003, 4). Twee latere hervormers was die "Modern Devotion" en die "Hussite" kerk (McKee 2003, 4). Die "Modern

Devotion" was bekend vir hulle eenvoud en na-binne-gekeerde spiritualiteit. Die Hussiete, vernoem na Jan Hus, het die rol van uitverkiesing beklemtoon, die kerk was diegene wat deur God uitverkies is en nie dié wat deur klerklike hierargie bepaal is nie (McKee 2003, 4).

Die reformasie het bepaald nie in 'n vakuum plaasgevind nie. In die vroeë modernistiese tydsvak het Humanisme begin ontwikkel en 'n groot impak op die denke van die Protestante gehad. "Humanism can be defined in various ways, but perhaps the most useful definition identifies humanism less with specific ideas than with a methodology, a way of learning ('back to the sources'), and a pedagogical approach that sought more to persuade than to prove" (McKee 2003, 4). Die leiers in die Hervorming was akademiesopgeleide predikante, wat beteken dat die liturgiese praktyke wat hulle ontwikkel het, ontwikkel is deur 'n handvol uitgelese intellektueles (mans) wat opgelei was in die humanisme. Dit het daartoe gelei dat die "Reformed faith was mainly communicated through the word, by means of teaching and beliefs, especially also in liturgical ritual. It was all about faith, words and the Spirit. The body acquired a mainly negative meaning; it is an object to be controlled, not the place where God is located" (M. Barnard, Cilliers, and Wepener 2014, 213).

Om te verstaan hoekom en hoe die Protestante die erediens gereformeer het, is dit nodig om die middeleeuse eredienspraktyke, waarteen hulle in opstand gekom het, in ag te neem. Belangrik om te onthou is, dat elke verandering, 'n reaksie was, 'n poging om dit wat hulle as verkeerd beskou het te korrigeer (McKee 2003, 6). In die proses om dit wat afdeskeep was, te beklemtoon en dit wat oorbeklemtoon was te onderspeel, was die reformeerders geneig om te ver na die anderkant toe oor te leun, in plaas daarvan om 'n gebalanseerde situasie te skep (McKee 2003, 6).

Een van die middeleeuse praktyke waarteen die Hervormers geprotesteer het, was die radikale en hiërargiese onderskeid tussen kerklike amptenare en lidmate. Hierteenoor beklemtoon die Protestante dat die onderskeid slegs funksioneel is en nie hiërargies nie (McKee 2003, 6). Bovermelde verandering het stelselmatig deurgesypel na die liturgie toe.

The shape of Protestant worship reforms was therefore part of a larger reforming movement that focused on Scripture, preaching, and full participation for laity, and included a movement away from elaborate external ceremony and toward a more inward spirit and ecclesiastical simplicity (McKee 2003, 6).

Een van die kernpunte, wat een van die groot reaksies van die Hervormers teenoor die Katolieke kerk was; wat 'n totale wanbalans na die ander kant teweeggebring het en vir hierdie studie van kardinale belang is; is die Protestantse klem op die kennis van die Bybel. Kennis van die Bybel was, tydens die Middeleeue, baie beperk. Dit was deels daaraan toe te skryf dat min mense kon lees en selfs minder 'n Bybel besit het. En deels toegeskryf aan die feit dat daar bitter selde gepreek is, en wanneer daar wel gepreek was, was dit selde of ooit uit die Bybel (McKee 2003, 7). Dit was meestal morele verhale of uittreksels en staaltjies uit die lewens van die heiliges. Meeste bybelse preke was tematies en het

gefokus op 'n enkele woord of gedagte, maar nie 'n uitleg van 'n hele Bybelse passasie nie. Hiermee saam was daar selfs in die gesamentlike liturgie 'n duidelike onderskeid tussen die selibate priesters en die res van die mense. Die priesters het voorgedaan en waar die mense wel hier en daar deelgeneem het, was dit slegs komplimenterend tot dit wat die priesters gedoen het; vir die res was die mense eintlik maar statiese toeskouers (McKee 2003, 7).

For most medieval Christians, individual sight and touch were more important than corporate hearing; the beauty of the liturgy, churches, statues, and paintings, and the concreteness of relics and holy things, all these were understood as means to reach, to draw people to God (McKee 2003, 8).

Visuele kuns was selfs vir die reformatore 'n twispunt, met Luther aan die een kant wat meeste kuns behou het en Zwingli en Calvyn aan die ander wat weggedoen het met alle kuns uit die kerke. "Visual arts with their many layers of meaning for individual appropriation give way to verbal art, the corporate focus of a gathered people" (McKee 2003, 9). Op grond van verskeie van hierdie veranderinge, is Protestante dikwels, met genoegsame rede, daarvan beskuldig dat gereformeerde eredienste oordrewe intellektueel is. "In fact, they were as much concerned with heart as head, but they put new emphasis on worshipping God with the understanding and sometimes the proper balance was lost" (McKee 2003, 9).

Nog 'n praktyk wat Luther en Calvyn verwerp het, wat 'n meer direkte implikasie het vir die Reformatore se omgang met lyflikheid, was sommige christene se lyflike identifikasie met die liggaam van Christus. Hieronder resorteer mense, veral vroue, wat die stigmata ervaar het (M. Barnard, Cilliers, and Wepener 2014, 239). "The binary vocabulary in which the way of the Christ is described and explained in the gospel according to John - suffering and glory, descending and ascending - is applied in the body of the faithful, and foremost among them are the elite of the faithful, namely the monks and brethren" (M. Barnard, Cilliers, and Wepener 2014, 239). Luther en Calvyn verwerp hierdie praktyke, want regverdiging is slegs deur geloof en nie deur enige praktyke nie. So raak die identifikasie met Christus se lyding weereens nominaal (M. Barnard, Cilliers, and Wepener 2014, 239).

Wanneer daar nagedink word oor gereformeerde liturgie word daar hoofsaaklik op Calvyn en Geneva gekonsentreer, want die vorm van liturgie wat hulle beoefen het, het die grootste impak op latere Reformasie-teologie en aanbidding gemaak (McKee 2003, 3). Terwyl mens oor die lyflike binne die liturgie nadink, is dit belangrik om te kyk na Luther wie se nagmaalsteologie baie meer erns gemaak het met die lyflike; sowel as Zwingli, wat homself weer heeltemal aan die ander kant van die kontinuum bevind het. Die NGK liturgiese erfenis is nie net Calvinisties nie, maar ook Zwingliaans.

3.3.1. Luther & Zwingli

In Luther se debatte met die Switserse teoloë, waarvan Zwingli een was, was hy 'n vurige verdediger van die fisiese teenwoordigheid en dus materiële verstaan van Christus in die sakrament van die nagmaal. Teselfdertyd het hy die Roomse leer van die transsubstansiasie verwerp (Hendel 2008, 421). "While the physical elements are relationally changed by the sacramental union, they are not transubstantiated or destroyed. Body and blood as well as bread and wine, are therefore, present in the Eucharist and together they are a new sacramental substance" (Hendel 2008, 428).

Zwingli verstaan die nagmaal as danksegging tot God, 'n geloofsbelofte en 'n herdenking van Christus se kruisdood. Vir hom was dit voldoende dat dit vier maal per jaar gevier word en altyd gepaardgaande met woordbediening. Die nagmaal was vir Zwingli simbolies, 'n ryk betekenisvolle simbool, maar verseker nie een wat genade oorgedra het nie. Genade, glo hy, word deur die Heilige Gees aan die menslike gees gegee, sonder enige verbintenis aan die brood en wyn (McKee 2003, 14).

Zwingli tref 'n duidelike, dualistiese onderskeid tussen gees en materie, wat ook deurgetrek kan word na die onderskeid tussen liggaam en gees. Een van sy gunsteling verse was Joh 6:63: "Dit is die Gees wat iemand lewend maak; die mens self kan dit nie doen nie. Wat ek vir julle gesê het, kom van die Gees en gee lewe". Zwingli het oorgeleun na 'n baie sterk klem op die geestelike, waar geestelike dikwels as teenpool vir materiële verstaan is. "Thus, for Zwingly, reform signified purifying religion of everything that was not biblical and emphasizing the spiritual over the material, the invisible over the visible" (McKee 2003, 11).

Hierteenoor wend Luther hom sterk tot 'n Pauliniese verstaan van die onderskeid tussen gees en vlees en nie die dualistiese onderskeid tussen liggaam en gees nie.

"[A]ll is spirit, spiritual and an object of the Spirit, in reality and in name, which comes from the Holy Spirit, be it as physical or material, outward or visible as it may, on the other hand, all is flesh and fleshy which comes from the natural power of the flesh, without spirit, be it as inward and invisible as it may" (*Luther's works*, vol 37, p99 soos aangehaal in (Hendel 2008, 424)

Derhalwe kan Luther argumenteer dat Christus se liggaam nie "vleeslik" is nie, maar "geestelik", want Christus is verwek deur die krag van die Heilige Gees. As gevolg daarvan geld die tweede gedeelte van Joh.3:6: "wat uit die Gees gebore is, is gees", vir Jesus se liggaam en nie Joh 6:63 nie (Hendel 2008, 423): "Because the Holy Spirit works in and through the Word of God and faith, everything that is connected with them is spiritual as well, no matter how physical or material it may be" (Hendel 2008, 424). Luther redeneer voorts dat Christus se liggaam is in der waarheid essensieël, want dit is juis deur Christus se liggaam dat God, God se verlossingswerk bewillig. "Hence the passage from John cannot be used to justify a rejection of the real presence, according to Luther. It also does not warrant

a negative understanding of flesh or of created matter in general" (Hendel 2008, 424). As Christus se liggaam (vlees) nie voordelig in die nagmaal is nie, is dit ook nie voordelig aan die kruis of selfs in die hemel nie (Hendel 2008, 423).

While Christ's Eucharistic presence contradicts his glory according to the Swiss, Luther believes that his surprising, foolish, offensive divine glory is manifested particularly as he takes on flesh, suffers for us, is present in the sacrament and nourishes us with his own flesh and blood. The Reformers was so adamant about this not only because of his theology of the cross but also because he was convinced that the physical and the spiritual, the material and the divine, are not unreconcilable opposites but are intimately yoked in God's saving and life-giving work... Hence, the Reformers can make the radical assertion that the Holy Spirit cannot be present with believers "except in material and physical things such as the Word, water, and Christ's body and in his saints on earth (Luther Works vol 37:95)" (Hendel 2008, 427).

Christus se grootsheid word uitdruklik sigbaar gemaak wanneer sy liggaam en bloed teenwoordig is in die nagmaal. Dit is ook Christus se heerlijkheid om bekommerd te wees oor sondaars en aan hulle sulke liefde te bewys dat Hy nie alleenlik teenwoordig is in die nagmaal nie, maar deurdat Hy hulle sy eie liggaam gee, sodat hulle lywe die ewige lewe kan hê (Hendel 2008, 426–427). Vir Luther is die nagmaal nie net geestelike kos vir die siel nie, maar ook liggaamlike voeding wat letterlik die liggaam van die ewige lewe verseker. Fisiese eet is daarom essensieël en voordelig, maar dit is nie voldoende nie. "Those who partake must also eat spiritually. As they eat and drink the wine physically, they must also believe that they are eating the body and drinking the blood of Christ (Hendel 2008, 429). Beide fisiese en geestelike eet of geloof is nodig, indien die sakrament voordelig vir beide liggaam en gees gaan wees.

Alhoewel die Luterane bely dat die liggaam en bloed van Christus fisies teenwoordig is in die nagmaal, glo hulle nie dat ons op 'n materialistiese vlak Christus se liggaam verorber nie. "When Christ's physical body is eaten during the Supper it is not torn into pieces, divided, corrupted, destroyed, chewed or digested. Christ's body is blessed, divine and incorruptible flesh which is unlike any other food" (Hendel 2008, 429). Dit word nie verteer deur die persoon wat dit eet nie, maar dit transformeer die persoon na die karakter van Christus, in iets wat geestelik, lewend en ewig is (Hendel 2008, 429).

Onderliggend tot Luther en die Switserse teoloë se verskille in sakramentsteologie, veral m.b.t. Christus se teenwoordigheid in die nagmaal, is 'n groter teologiese verskil, wat neerkom op die antwoord na die vraag "whether the finite is or is not a vehicle of the divine" (Hendel 2008, 425). Die feit dat twee kante twee uiteenlopende antwoorde op hierdie vraag gee, verduidelik tot 'n groot mate hulle onderskeie sakramentsteologië (Hendel 2008, 425).

Luther verstaan, in kontras met Zwingli, die tydelike as 'n voertuig van die ewige en verstaan nie vlees as sleg nie, want dit is God se werk. God is die skepper en alles wat God geskep het is goed en daarom word niks deur God verwerp of veroordeel nie, intendeel as Skepper en Onderhouer is God ook immer teenwoordig in alle dinge⁹⁷ (Hendel 2008, 421). Luther het 'n skeppings- en inkarnasieteologie ontwikkel wat bevestig dat materie goed is, want dit is God se goeie skepping. God is inherent teenwoordig in alle geskape dinge en God voltooi Sy verlossingswerk op 'n materiële manier (Hendel 2008, 430). "Luther's God is a relational, immanent God, and this God works through means, the material means of God's creation" (Hendel 2008, 430).

Luther se insig van die tydelike as 'n voertuig van die goddelike, oefen 'n sterk invloed uit op die Lutherse gemeenskap se houding jeens die kunste. Van meet af aan het die Lutherane ikonoklasme teengestaan (Hendel 2008, 430). Any fear of idolatry was transcended by the conviction that the material could be used to express a spiritual message and to celebrate God's saving acts (Hendel 2008, 431).

Aangesien Zwingli nie glo dat die tydelike 'n voertuig vir die ewige kan wees nie, word alle kuns gesien as afgodsdienste en in navolging van sy verstaan van die Tien Gebooie het Zwingli die belangrikheid benadruk dat kerkgeboue gestroop moet wees van alle visuele kuns (McKee 2003, 13). "Zwingli's church building and liturgy were thus severely, beautifully simple, stripped of everything except the preaching of the word and the prayers, and the reformed sacraments" (McKee 2003, 13).

3.3.2. Calvyn: Vader van die gereformeerde tradisie

Ten opsigte van die nagmaal was Calvyn definitief nader aan Zwingli as aan Luther, maar nie heeltemal so radikaal soos Zwingli in sy interpretasie van die nagmaal nie. Calvyn het nie Zwingli se idee gedeel dat die nagmaal slegs 'n herdenking is nie. Soos Luther, bely Calvyn dat daar 'n werklike teenwoordigheid van Christus se liggaam en bloed aanwesig is in die nagmaal (alhoewel hy dit as 'n geestelike en nie-fisiese teenwoordigheid sien nie). Verder verstaan Calvyn ook anders as Zwingli die sakrament as 'n meningsuiting van genade (McKee 2003, 22).

"The bread and wine are not transubstantiated into body and blood (as the Catholic Church taught), but the body and blood of Christ are truly offered with the bread and wine; they are received by faith. Someone without faith receives only the bread and the wine, but for the person with faith, the body and blood are conveyed with the elements, which are thus an instrument of grace. (The operative word is *with*, in contrast to the Lutheran *in*, *with*, and *under*) (McKee 2003, 22).

⁹⁷ Luther is uiters versigtig om die gevare van panteïsme sowel as panenteïsme te vermy. "While he strives diligently to avoid pantheism and panentheism, he also rejects all dualistic and iconoclastic tendencies which have, too often, manifested themselves within the Christian tradition" (Hendel 2008, 430).

Calvyn stem saam met Zwingli dat Christus se liggaam in die hemel is en net by ons teenwoordig kan wees deur die Heilige Gees, maar in teenstelling met Zwingli glo Calvyn dat deur die werking van die Heilige Gees die simbole van brood en wyn oordra wat hulle beteken, anders is hulle sonder betekenis (De Gruchy 2009, 185). Calvyn het die korporatiewe karakter van die nagmaal beklemtoon: "Supper is the meal of the whole body, not just those who happen to feel worthy on a given day, and therefore worthiness has a corporate dimension" (McKee 2003, 22). Vir Calvyn is die kerk 'n "Eucharistic community, for through the Word and Sacrament it becomes the 'body of Christ'. By the work of the Spirit, each believer is grafted into Christ, so that all are members of one body in him" (De Gruchy 2009, 182). Daar is 'n intrinsieke verbintenis tussen die liggaam van Christus in die nagmaal en die kerk as die liggaam van Christus (De Gruchy 2009, 182).

Calvyn het geglo dat die nagmaal so gereeld moontlik gehou behoort te word, indien moontlik elke Sondag (De Gruchy 2009, 180). Volgens De Gruchy (2009:181) is dit juis die ongereelde gebruik van die nagmaal wat die karakter van die erediens verander het. "Because of the predominance of preaching, Reformed worship too often began to resemble an academic lecture characterised by didactic and moralistic rhetoric, rather than a joyous celebration of the presence of the crucified and risen Christ" (De Gruchy 2009, 181).

Aangesien die NGK in die Calvinistiese tradisie staan⁹⁸, word daar gevolglik bietjie dieper ingegaan op Calvyn se invloed op die liturgie.

Calvyn sluit aan by die Protestantse beweging as 'n lid van die tweede generasie. Hy is waarskynlik die enigste groot figuur van sy tyd wat nie 'n priester of 'n monnik was nie. Hy is 'n eerste generasie protestant wat in dieselfde katolieke wêreld as die eerste generasie reformeerders was en hy deel hulle reaksie op die middeleeuse teologie en aanbidding. Aangesien hy eers later by die beweging aangesluit het, is daar alreeds heelwat skeidinge tussen die Protestante en botsende interpretasies van teologie en aanbidding. Hierin is sy gawes van sintese en organisasie van groot belang (McKee 2003, 16). Op dieselfde manier erf Calvyn 'n liturgie wat alreeds kenmerkend van die Rooms Katolieke Mis verskil (McKee 2003, 16). "The patterns of teaching and church practice that are often called "Calvinist" were strongly influenced by the nearly twenty years of Protestant Reformed developments in the city of Strasbourg before John Calvin arrived there in 1539" (McKee 2003, 15).

Calvyn se werk is nie net gevorm deur sy persoonlike gawes nie, maar ook deur die tyd en plek waarin hy geleef het (McKee 2003, 16). "Calvin lived out his vocation as an exile... so the reformer of Geneva shaped his church order, his worship and piety, in the context of an international perspective that had existential roots unlike those of Luther, Zwingli, Bucer, Cranmer, or even Knox" (McKee

⁹⁸ "What is now called the "Reformed tradition" has most often been called "Calvinist," after its single most important sixteenth-century theologian, and Calvin's city of Geneva has often been seen as the headquarters of the Reformed tradition" (McKee 2003, 15).

2003, 16). Calvyn werk in 'n onbelangrike stad vol plattelandse mense, wat hulle aanvanklik tot die Zwingliaanse vorm van Protestantse leer gekeer het, soos verkondig deur Farel (McKee 2003, 16).

Calvyn deel die algemeen Protestantse oortuiging dat die prediking van die woord een van die mees kritiese faktore was wat weer ingestel en gehandhaaf behoort te word, as deel van die openbare erediens. Soos die ander reformeerders versaaak hy die geselekteerde leesrooster en volg die *lectio continua* sisteem, wat die Bybelboeke van begin tot einde deurwerk. Op Sondag preek hy uit die Nuwe Testament en op weksdae uit die Ou Testament (hy doen wel sommige Sondag ook uitleg van 'n Psalm) (McKee 2003, 17).

Hierdie klem wat die gereformeerdes gelê het op die lees van die ganse Bybel het positiewe sowel as negatiewe implikasies gehad. Aan die positiewe kant, was die gereformeerdes se keuse om gereelde eksegetiese prediking oor die hele Bybel te doen 'n groot bydrae tot die ekumeniese kerk. Opeens het die eksodus en profete byna so bekend geraak soos Jesus en sy dissipels (McKee 2003, 28). Die negatiewe aspek van die keuse van kanon bo kalender, het eers later na vore getree. "In a time when people no longer attended worship several times a week or more, the lectio continua pattern would necessarily limit them hearing the scope of Scripture, eventually leading to a pedestrian neglect of certain themes that the liturgical year would have made prominent" (McKee 2003, 28).

Nog 'n aspek van die liturgie wat vir Calvyn belangrik was, was gebed, om die waarheid te sê word sy liturgie die "formulier van gebede genoem". Vir hom was dit belangrik om die woorde van gebede in die hele gemeente se monde te lê, en 'n gepaste manier om dit te doen is deur sang. Alhoewel hy Zwingli se oortuiging deel dat musiek verleidelik kan wees, was Calvyn bereid om die risiko te loop t.w.v. die groter aanwinst daarvan om mense se koue harte te beweeg. Dit was juis die mag van musiek, wat dit vir Calvyn belangrik gemaak het dat die woorde wat die mense sing gepas sal wees, en nie net enige lirieke kon gebruik word nie. Vir Calvyn was slegs Bybelse tekste gepas om gesing te word, daarom borg hy ook die Franse vertaling van die Psalms en sekere hoogliede of "canticles" soos die Dekaloo en die Lofsang van Simeon. Die eerste psalter verskyn in 1539 en die volledige in 1562 (McKee 2003, 17).

Soos Zwingli, en ander Hervormers, verwerp Calvyn die gebruik van die visuele kunste binne die erediens en kerkgeboue op grond van die tweede gebod. "He did not, however, share Zwingli's identification of the spiritual with the nonmaterial; in fact, Calvin could speak of the sacraments, with the bread and wine and water, and the right liturgical ceremonies such as preaching, as the "living image of God" (McKee 2003, 20).

Vier elemente van aanbidding, naamlik - prediking van die woord, gemeenskap met mekaar, nagmaal en die gebede - word saam beskou as nodige elemente vir die waarlike erediens en nie 'n spesifieke volgorde van die liturgie nie (McKee 2003, 23). Sy klem op onderlinge gemeenskap het ook

voorgevloei uit sy insig dat die erediens van God altyd verbind aan diens aan die naaste (McKee 2003, 24). "Liturgy can be hypocritical; love and service of those in need can hardly be counterfeited. And so Calvin expected the daily life of Christians to evidence their worship of God; they were to serve the good of all people and honor the image of God in all" (McKee 2003, 25).

Vanuit 'n lyflike perspektief gesien was Luther by verre dié Hervormer wat die positiefste was oor die lyflike. Calvyn se opvatting van die werklike teenwoordigheid van Christus in die nagmaal, sowel as sy klem op die onderlinge gemeenskap in die erediens, en die verband tussen die erediens en die lewe; baan vir seker die weg vir 'n meer interbeliggaamde benadering tot die liturgie.

3.4. Reformasie en die estetiese

In die bespreking rondom die nagmaal, is daar kortliks verwys na die estetiese en spesifiek Calvyn se meer somber beskouing van die saak. Tergevolg dalk net enkele opmerkings hieroor. Die kerk en teologie het nog altyd 'n verhouding met die estetiese gehad, alhoewel dit dikwels maar 'n stormagtig was⁹⁹ (J. Cilliers 2012, 44). Godsdienst se ambivalente verhouding met kuns kom van die vroegste tye af en om legio redes – nie net teologies of filosofies nie, maar ook ekonomies en sosiologies (J. Cilliers 2012, 23). Menigte van die stormagtigheid spruit vanuit die reformasie se teenreaksie op Rome se gebruik van ikone en beelde op daardie tyd. Hierdie teenreaksie van die reformasie het sulke afmetings aangeneem dat 'n groot aantal katedrale gestroop en kunswerke vernietig is.

"The breaking of images, the stripping of altars and the destruction of works of art was one of the most damning aspects of Calvinism gone wrong - and not only Calvinism. It also contributed to a loss of aesthetic sensitivity with regard to the visual and material (as distinct from music) within the life of the worshipping congregation, and reinforced both moralism and dogmatism. In doing so, it also confined spirituality to the listening to the Word, praying and doing God's will, rather than also seeing and contemplating God's beauty and presence (De Gruchy 2009, 194).

Die gereformeerde tradisie is verarm, veral ook op die gebied van spiritualiteit, deur hierdie geweldige oorreaksie. Alhoewel dit grootliks aan Calvyn toegeskryf word en hy definitief nie ten gunste van kuns in die kerk was nie, was hy nie teen kuns nie. "John Calvin was adamant that it was unlawful to use a visual representational form for God, but he was not opposed to all visual art" (Wheeler 2003, 350).

⁹⁹ "According to Van Trooswijk (2005:19), Faith has been married many times. First there was the blissful connection to Philosophy, from which a child called *Theology* was born. Theology was fond of dogmatics, metaphysics, theoretical structures and the conceptualisation of world views. After a while, however, a deep and bitter rift became apparent and Philosophy divorced Faith, who promptly got engaged to and married Practical Reason (Kant), producing an offspring called *Theopraxis*. This marital state, however, also did not withstand the test of time and was followed by a third recital of the nuptials, namely between Faith and Aesthetics. Van Trooswijk names the child in the process of being born from this relationship *Theopathy*, because it does not, at least in the first instance, appeal to the head (logos) or the hands (praxis), but to the heart (pathos)" (J. Cilliers 2012, 55).

Die vraag vir hom was of dit gepas was in 'n kerkgebou. Volgens Calvyn was die huis en publieke areas die gepaste plekke vir kuns, nie die kerkgebou nie (Wheeler 2003, 350). Oor die algemeen het kerke in die gereformeerde tradisie die aanbevelings van Zwingli en Calvyn gevolg en kerke gestroop van kuns; al wat behoue gebly het was die loodglasruite (Wheeler 2003, 348).

Calvyn se grootste vrees, met verwysing tot kuns, was dat mense die kuns self aanbid.

Calvin's objection to images in churches centred on the fact that people offered devotion to them and treated them as somehow containing or being channels for the effective power of God. They became idols. Images today, however, are generally regarded quite differently (Wheeler 2003, 362).

Die uitbeelding van God kan beide verrekend en gevaarlik wees – aan die een kant kan dit God mak maak, maar aan die ander kant kan dit help om vasgevalde idees oor God uit die groef te ruk waarin dit verval het (J. Cilliers 2012, 43). Dit is belangrik om 'n onderskeid te tref tussen Ikone en afgode. 'n Ikoon word nie aanbid nie “Icons indicate (other, greater realities) and integrate (life as being connected to these realities)” (J. Cilliers 2012, 23). Ondersteuners van die estetiese aanvaar dat God nie kan of mag vasgevang word in of makgemaak word deur beelde nie (J. Cilliers 2012, 24). “God was also not domesticated by (the image of) Jesus and that God remains God in transcendence and immanence” (J. Cilliers 2012, 24). Hierdie transendensie en immanensie is nie uitsluitend nie, maar insluitend van mekaar. Wanneer God ver weg is (transendent) beteken dit nie dat God nie ook naby ons (immanent) is nie. God is veral in Jesus teselfdertyd naby en ver (J. Cilliers 2012, 24). “Jesus is radically free (not domesticated) to be the Other to us and simultaneously closer to us than the clothes we wear” (J. Cilliers 2012, 24). In Hoofstuk 4 word kuns verder ondersoek.

3.5. Oorsig oor liturgie in die NGK- gister en vandag.

Toe die Nederlandse Oos Indiese Kompanjie the halfwegstasie aan die Kaap begin het, het hulle ook die Gereformeerde geloof saamgebring, maar die Gereformeerde liturgie wat hulle saamgebring het was nie Calvyn se Geneefse liturgie nie, maar die Nederlandse weergawe van Petrus Dathenus. Die kern van die diens was 'n sterk en normaalweg lerende preek (Burger 2003, 161). “Another characteristic of the Dathenian liturgy was the extensive use of long explanatory formulas to be read at baptismal services, the Lord's Supper (celebrated quarterly), and other occasional services” (Burger 2003, 161). Soos die tyd aangestap het, het die diens nie veel verander nie, die preek het net al hoe belangriker geword, soveelso dat dit alle ander elemente oorskadu het.

“This was reflected in the fact that more and more of the other elements were moved to a position before the sermon. At one stage some of the elements were even moved to a position before the service. In some churches a reader performed a part of the service, including Scripture reading, psalms, and a morning prayer, before the pastor entered and led the “real” service (Burger 2003, 161–162).

Met Suid-Afrika wat in 1795 'n Britse kolonie geword het, het dit al hoe moeiliker geword om Nederlandse predikante hier te kry en dit het die weg gebaan vir die Skotse predikante (Burger 2003, 162). Veral die Murrays met hulle sterk evangelistiese invloed het diep spore binne die NGK getrap. Deur veral die jonger Murray se invloed, is die evangeliese neiging binne die NGK vasgelê en is die invloed van die liberale teologie, afkomstig uit Nederland, afgeweer (Burger 2003, 163).

Through the influence of the Murrays - and through the influence of the Nadere Reformatie, the "Second Reformation" in the Netherlands - the DRC became a Reformed church with a definite leaning toward Pietism. Even today the brand of Reformed theology practiced by the DRC has a definitely evangelical nature (Burger 2003, 160).

Volgens Burger (2003) is 'n belangrike draaipunt in die geskiedenis van die NGK, die begin van Pinksterdienste wat daagliks vanaf Hemelvaart tot Pinkstersondag gehou is (Burger 2003, 163). Hierdie tradisie het in 1860 in die Paarl begin en het nie net 'n groot herlewing in die NGK tot gevolg gehad nie, maar het ook 'n groot impak gehad op die teologie, spiritualiteit en etos van die NGK (Burger 2003, 163).

Die evangeliese karakter van die NGK eredienste is verder versterk deur die gebruik van liedboeke, soos die Psalm-en Gesangeboek en die Hallelujaliedere (Burger 2003, 163). Ek onderlig later in die hoofstuk 'n aantal lirieke uit die Liedboek wat tans in gebruik is, ter illustrasie.

In 1824, na 170 jaar, kry die NGK dit reg om 'n eie onafhanklike sinode te stig en vergader die Sinode van die NGK in Suid-Afrika vir die eerste keer. Die nuutgestigte Sinode het, in beginsel, die reg om hulle eie keuses aangaande liturgie te maak, maar liturgiese sake word selde by die Sinode bespreek (Burger 2003, 163). Een van die liturgiese sake wat wel by 'n Sinode in 1857 bespreek is, kan sekerlik as een van die hartseerste besluite binne die NGK geskiedenis bestempel word. Tydens hierdie sitting besluit die NGK om die vorming van aparte kerke vir verskillende rasgroepe te wettig a.g.v. die "swakheid van sommige". Dit was die resultaat van 'n ongemak van sommige oor die teenwoordigheid van mense van kleur in die NGK dienste en spesifiek by die nagmaaltafel (Burger 2003, 164–165).

In a strange and ironic way one could say that the Calvinistic belief in the intrinsic unity of liturgy and life was probably one of the reasons behind this decision. The formation of the new church was a sad acknowledgement that most people in the DRC could not celebrate the Lord's Supper, with its appeal for unity and equal love, with a good conscience while they were sitting next to a black brother or sister whom they knew they did not accept with the full love of Christ (Burger 2003, 164–165).

Eers rondom die 1950's ontwikkel daar 'n groter liturgiese bewustheid binne die NGK. Van die bekendste teoloë betrokke hierby was G.M. Pellissier, H.D.A. du Toit, A.C. Barnard en B.A. Müller. Barnard was 'n praktiese teoloog wat gespesialiseer het in die liturgie en het die eerste uitgebreide werk oor liturgie in Afrikaans geskryf (Burger 2003, 165). Ek verwys reeds in Hoofstuk 1 na sy boek. In 1978 is daar 'n nuwe gekombineerde Psalm- en Gesangeboek uitgebring. Die doel van hierdie boek was om die gebruik van die meer piëtistiese Hallelujaliedere te beëindig. "It was a well-meant effort to counter the evangelical influence in the DRC" (Burger 2003, 166).

In Suid-Afrika is die studie van liturgie dikwels as 'n luukse beskou (Wepener 2007, 732). Daar is volgens Wepener verskeie redes hiervoor; ter voorbeeld dat dit steeds gesien word as 'n vakgebied binne die Praktiese Teologie en word steeds binne teologiese seminariums aan die Homiletiek dosent, wat dikwels nie 'n opgeleide liturg is nie, as verantwoordelikheid gegee. Die gevolg is dat, alhoewel dit geleer word, homiletiek altyd die hooffokus bly (Wepener 2007, 732).

Woordgefokusheid is myns insiens een van die grootste slaggate van die NGK liturgie, want soos in vele ander gereformeerde eredienste raak woorde later al waarop daar gefokus word.

A church of the word alone is always in danger of becoming a church of words alone. And words are what we fight about, what we fight with. Reformed churches, so neglectful of the sacraments, so tied to words, are the churches that have divided and split more than any other ecclesial tradition, more than Lutherans, Anglicans, Methodists, Catholics, or Orthodox. It may be that our history of schisms, always growing from disputes *about* words, fought *with* words, is a result of our deficiency as a church, our failure to be a church of the word *and* sacrament" (Small 2003, 315).

'n Bekende Calvinistiese aanhaling oor die ware kerk is: "Wherever we see the Word of God rightly preached and heard, and the sacraments administered according to Christ's institution, there, it's not to be doubted, a church of God exists" (Second Helvetic Confessions in *The Book of Confessions*, p127, soos aangehaal in (Small 2003, 312). Gereformeerde Christene is egter geneig om aan ware kerk te dink as daar waar die woord van God reg gepreek word. Ons is gekondisioneer om aan die preek te dink as die belangrikste element en die klimaks van die erediens. Dit het tot gevolg dat ons, teen Calvyn se siening in, die doop en nagmaal na die kantlyn van aanbidding geskuif het.

Reformed churches tend to be not churches of the word and sacrament, but churches of the word alone. Ignoring the sacraments while exalting the word, we have become obsessed with words. James White says of Reformed worship that it is 'the most cerebral of the western traditions... prolix and verbose'¹⁰⁰ (Small 2003, 314).

¹⁰⁰ James F. White, *Protestant Worship* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1989), pp.58-78

Die NGK se liturgiese landskap bestaan uit verskeie kleure en skakerings a.g.v. die verskeidenheid tradisies, strominge en kulture wat geakkommodeer word. Die resultaat is dat die liturgie dikwels ook 'n ruimte van struweling is (Wepener 2007, 732). Burger (2003) identifiseer twee strominge binne die NGK liturgie en Wepener (2007) onderskei 'n derde stroming. Burger noem sy strominge "evangeliese spiritualiteit" en "tradisionele liturgie". Wepener benaam sy strominge anders, naamlik "Charismaties" en "Liturgies" en voeg 'n derde een by: "Klassiek-gereformeerd".

Wepener se "Charismatiese stroming" en Burger se "Evangeliese spiritualiteit" verwys na die beweging in die NGK wat sterk beïnvloed word deur die Amerikaanse "neo-evangelicalism" en die megakerke in die VSA. Volgens Wepener (2007, 734) is daar waarskynlik nie een denominasie in Suid-Afrika wat nie geraak is deur die charismatiese/pentakostalistiese beweging, en spesifiek, hul aanbiddingsdienste nie (Wepener 2007, 734). In talle gemeentes het hierdie tipe teologie 'n bepalende impak op hul aanbiddingstyl, in die besonder. Dit is opmerklik in die langerige "Praise-and-worship" sessies (bestaande uit kontemporêre liedere uit verskillende tradisies) (Burger 2003, 167). Interessant genoeg is daar dikwels 'n voorkeur vir Engelse liedere wat deur 'n orkes begelei word ('n ongewone verskynsel in die NGK), wat gepaard gaan met fisiese beweging en die oplig van hande (vreemdsoortig in NGK geleedere en selfs ontstellend vir ouer lidmate) (Burger 2003, 167).

Die tweede stroming wat Burger en Wepener geïdentifiseer het, is die meer "liturgiese stroming" wat fokus op die verryking van die tradisionele liturgie. "There is a conscious effort from this group to establish a connection with the ecumenical movement and to renew Reformed worship by making more ample use of the liturgical tradition of the early church" (Burger 2003, 167). 'n Liturgiese werkgroep¹⁰¹ wat aanvanklik onder BUVTON¹⁰² tot stand gekom het en tans onder Ekklesia¹⁰³ resorteer speel 'n belangrike rol in die verband. "One of the most meaningful projects of this group is the adaption of the revised common lectionary (RCL) for use in the DRC and URC" (Burger 2003, 167). Tans is daar twee Afrikaanse bundels in druk; die een bestaande uit liturgiese- en preekvoorstelle vir elke Sondag van die jaar, en die ander 'n handleiding vir kleingroepbyeenkomste. Na lang gesprekke het daar in 2011 ook 'n Engelse, meer ekumeniese¹⁰⁴ groep ontstaan, wat saam met die Afrikaanse groep bymekaarkom vir onder meer teologiese nadenke oor die liturgie. Die Engelse groep gee slegs een publikasie, naamlik *Word and Worship* uit en, soos die naam voorstel, is dit gefokus op die erediens en volg dit die Afrikaanse bundel, *Woord en Fees*¹⁰⁵, se konsep van 'n

¹⁰¹ Waarvan die skrywer deel is sedert 2006

¹⁰² BUVTON is 'n Akroniem wat staan vir "Buro vir Voortgesette Teologiese Opleiding en Navorsing".

¹⁰³ BUVTON het verskeie veranderings ondergaan, een daarvan die splitsing in 'n NG KERK been, wat bekend staan as Communitas en 'n ekumenies en akademiese been wat bekend staan as Ekklesia. Ekklesia, soos BUVTON voorheen, is verbind aan die Universiteit Stellenbosch.

¹⁰⁴ Bestaande uit deelnemers uit die Congregational, Anglican, Methodist, en Presbyterian kerke, asook uit die Volkskerk, VGK en selfs outeurs uit NG KERK geleedere. Tans is daar gesprekke met die Lutheraanse kerk om deel te word van die projek.

¹⁰⁵ Voorheen genoem *Preekstudies met liturgiese voorstelle*

liturgiese- en preekvoorstel vir elke Sondag. Die twee bundels ontwikkel onafhanklik van mekaar, hoewel daar die afgelope twee jaar gepoog was om nader na mekaar te beweeg deur dieselfde sleuteltekste op 'n betrokke Sondag te gebruik.

"This research group's promotion of a fourfold¹⁰⁶ liturgical structure for the liturgy (Gathering, Word, Table, Sending); their emphasis on symbol and ritual, active participation and responsory elements, to name just a few, has gained wide acceptance and brought a huge wave of liturgical renewal to the Dutch Reformed family in South Africa (Wepener 2007, 732)".

Wepener noem sy derde stroming die "klassiek-gereformeerde" stroming en is doelbewuste reaksie teen die liturgiese stroming. Die gereformeerde stroming reageer teen die liturgiese stroming deur kritiek te lewer teen die gebruik van simbole, nuwe rituele en die RCL (Wepener 2007, 733). Hulle bepleit 'n heroriëntasie tot gereformeerde (Calvinistiese) beginsels.

This includes, among other things, the use of the Word (sola Scriptura) to direct everything that happens in the liturgy, that God in Jesus Christ (not man) be given the central place in the liturgy, the view of liturgy as an encounter between God and His people, as such an encounter where the Spirit frees the participants to live as saved people, and that *lex credendi est lex orandi*, in as far as the liturgy is concerned, must be the expression of the confessional tradition, to name only a couple (Wepener 2007, 734).

Behalwe vir die verskillende strominge binne die NGK liturgiese landskap, word liturgie verder bemoeilik deur die unieke Suid-Afrikaanse konteks wat bestaan uit verskeie sosiale struikelblokke en 'n apartheidsgeskiedenis wat ook 'n eiesoortige uitdaging bied tot die liturgiese vieringe binne die kerk (Wepener 2007, 732–733). "A second challenge arises from the political liturgy as inspired by the apartheid context of the second half of the twentieth century. There is a strong continuity as well as discontinuity with that tradition" (Wepener 2007, 735). Enersyds is daar 'n diskontinuiteit en druk om weg te beweeg van 'n apartheidsagenda, maar andersyds is daar ook kontinuïteit voortgebring deur politiese liturgië wat nuwe agendas het, soos MIV/VIGS, armoede, misdaad en 'n behoefte aan versoening¹⁰⁷ (Wepener 2007, 735). Bogaande sosiale faktore bied 'n verdere uitdaging aan die liturgie om nie apaties teenoor die behoeftes van die konteks te staan nie. Binne hierdie konteks kan ons nie slegs fokus op die individuele, persoonlike en geestelike dimensies van die liturgie nie, dit vereis 'n aktiewe in gesprek tree en betrokke wees by die verskillende kwessies, wat 'n uitbeweeg in die publiekesfeer noodsaak (Wepener 2007, 735). "As a theologian I believe this should be part of the agenda of the church and as liturgist I believe the liturgy has a vital role to play in this regard" (Wepener 2007, 735–736). Bogenoemde versterk my vroëre punt dat liturgie en etiek nie los van mekaar gebeur nie.

¹⁰⁶ Die Engelse groep het 'n vyfde element tot die liturgie bygevoeg, naamlik "Responding (to the Word)".

¹⁰⁷ Dit sou optimisties, maar tog nodig, wees om geslagsgebaseerde en seksuele geweld by hierdie lys te voeg,

I would like to side with Post and argue that we cannot for one moment think about the liturgy apart from the (Dutch Reformed) South African context, and against individualising tendencies where the liturgy purely serves the personal religious needs of the participants, thereby making the liturgy a comfort zone of ignorance in a context with desperate needs (Wepener 2007, 736).

3.6. NGK liturgie vandag

Die NGK milieu is die Suid-Afrikaanse konteks wat in Hoofstuk 1 bespreek is. Binne die bestek van hierdie studie het ek gekies om op een aspek van die Suid-Afrikaanse konteks te fokus, naamlik seksuele geweld en meer spesifiek geslagsgebaseerde geweld teen vroue. Seksuele geweld, soos reeds bespreek, is nie 'n losstaande verskynsel nie. Dit is toegespits in 'n web van etlike faktore wat oorvleuel. Verskeie studies het uitgelig dat patriargie een van die groot bydraende faktore tot die hoë voorkoms van geslagsgebaseerde geweld in Suid-Afrika is. Moffett (2006) is een van die skrywers wat sterk klem lê op hierdie verband:

In South Africa, gender rankings are maintained and women regulated through rape, the most intimate form of violence... sexual violence has become a socially endorsed punitive project for maintaining patriarchal order. Men use rape to inscribe subordinate status on to an intimately known 'Other' - women (Moffett 2006, 129).

Deurlopend vanaf Hoofstuk 1 word patriargie hoofsaaklik beskryf as die onewerdige magsverhouding tussen mans en vroue, en in die geval van geslagsgebaseerde geweld, is dit voor die hand liggend die liggaam wat die oorlogsveld assimileer waarop hierdie magstryd uitgewoed word.

Net so word daar in Hoofstuk 2 geargumenteer, dat patriargie sowel as die minagting van die vroulike liggaam teruggetrek kan word na die eeue oue euwel van dualisme. Dualisme het uiteraard meer as een gesig. Filosofiese dualisme het te make met die onderskeid tussen liggaam en gees/siel; en seksistiese dualisme het te make met die onderskeid tussen man en vrou. 'n Kenmerk van dualisme om voor oë te hou is dat binêre pare binne dualisme nooit gelyke status geniet nie, een word altyd gesien as goed of meerderwaardig en die ander as sleg/boos of minderwaardig. In die liggaam vs siel/gees binêre paar is dit die liggaam wat as minderwaardig beskou word en in die man/vrou binêre paar is dit die vrou wat die onderspit delf.

Wanneer daar ondersoek ingestel word na die verhouding tussen liturgie en seksuele geweld is dit op daardie vlak wat hierdie hoofstuk fokus. Aan die begin van die hoofstuk is die verband tussen liturgie en etiek uitgewys en gelykstaande die verhouding tussen seksuele geweld en liturgie. Die doel van die res van die hoofstuk is om ondersoek in te stel na die liturgiese praktyk binne die NGK m.b.t. faktore onderliggend aan seksuele geweld. Ten einde die doel te bereik word daar gefokus op die

verskynsel van dualisme binne die liturgie. Beide vorme van dualisme - filosofiese dualisme, sowel as seksistiese dualisme - wat nou verbind word aan die ideologie van patriargie, word onder die loep geplaas.

By 'patriarchal' is meant the social structures in which the basic unit is the male-headed household and the male head of such a household is the only full member of the political state. Thus the term 'patriarchal' does not mean simply male rule of women, but a structure of interlocking patterns of dominance and submission in which not only gender, but also age, class, race, and status become important factors. Because women and children (together with the elderly, who in our present culture are also marginal or invisible) are the primary victims of domestic abuse, it is important to attend to elements of the liturgy which reflect androcentric or patriarchal assumptions (Procter-Smith 1996b, 181).

3.6.1. Metodiek

Weens die feit dat hierdie nie 'n kwantitatiewe navorsingstudie is nie, word daar nie ondersoek ingestel na die mate waartoe dit voorkom binne die liturgie nie. Die vraag is slegs, óf dit wel voorkom. Om dit vas te stel maak ek gebruik van die noulettende lees ("close-reading") metode.

Noulettende lees is 'n "analitiese metode wat deur die Switserse teoloog Rudolf Bohren en die Duitse skrywer Gerd Debus aan die Universiteit van Heidelberg in Duitsland ontwikkel is" (J. Cilliers 1994, 14) vir die analisering van preke. Hul metodiek word ontleen aan metodes van die diskoersanalise wat vanuit die taalwetenskap vir 'n verskeidenheid tekste gebruik word (J. Cilliers 1994, 14–15). "The work of close reading consists in mindfully extracting and internalizing the important meanings implicit in a text" (Elder and Paul 2004, 36). Op alle vlakke van die onderwys, word verskillende vorme van noukeurig lees vir kinders en studente aangeleer om verskeie tekste te analiseer. Die basiese metode, volgens Elder en Paul (2004, 36), bestaan daaruit:

1. Om jou doel in die lees van die teks en die skrywer se oogmerk in die skryf van die teks te verstaan.
2. Om die verband tussen verskillende gedagtes in 'n teks te verstaan.
3. Om op die uitkyk te wees vir verskillende sisteme van begrip.
4. Om interaktief te lees.
5. Om vrae te vra en antwoorde te soek op daardie vrae terwyl daar geles word.

Cilliers verstaan daarmee dat die proses uit 'n "aantal analitiese sowel as sintetiese stappe" (J. Cilliers 1994, 15) bestaan. Aan die een kant word daar taalkundig na die woorde, sinne en paragrawe gekyk, "sodat die oppervlakstruktuur duidelik word" (J. Cilliers 1994, 15). Tegelyk word ondersoek ingestel na die onderlinge verbande "tussen die linguistiese bestanddele" (J. Cilliers 1994, 15) om agter te kom wat die onderliggende motief van die geskrewe teks is. "Dié motiewe vorm gesamentlik die diepstruktuur van die preek" (J. Cilliers 1994, 15).

Die terme "oppervlakstruktuur" en "dieptestruktuur" word ontleen van die taalwetenskap en word meestal binne diskoersanalise gebruik. Dit dui op die onderskeid tussen "eksplisiete en implisiete taalgebruik, wat die moontlikheid bied om preke (in hierdie geval liturgië) ideologies-krities te interpreteer" (J. Cilliers 1994, 15). Thompson (1984:131-132, soos aangehaal in J. Cilliers 1994, 15) omskryf ideologie as "die gebruik van betekenis (en noodwendig taal) in diens van mag". "Daarom is die bestudering van ideologie sinoniem met die bestudering van die wyses waarop taal ingespan word om relasies van dominansie te sanksioneer" (J. Cilliers 1994, 15). Stratton (Stratton 2000, 124) stem saam dat tekste ideologië het:

Some critics insist that texts have ideologies. This seems obvious, since authors are part of a particular society that shapes their worldviews. Authors likewise intend to shape readers by structuring poetic lines, portraying characters, using narratorial perspective and rhetorical strategies, and delivering arguments in ways that either support or challenge a community's governing ideologies (Stratton 2000, 124).

Wanneer genoemde teorie deurgetrek word na die literatuur wat hier bestudeer word, kan Procter-Smith met reg opmerk dat die taal van gebede, seënspreke, gesange, en uitsprake, gewig dra (Procter-Smith 1996b, 385). In geval van hierdie studie, naamlik geslagsgebaseerde geweld, is die logiese gevolgtrekking dat "Androcentric language is bound to the androcentric and patriarchal social structures it both reflects and helps to sustain"(Procter-Smith 1996b, 385). Geweld teen vroue en kinders binne die patriargale familie word ondersteun deur die gebruik van taal wat veronderstel dat mans die norm is (Procter-Smith 1996b, 385). "Androcendric language renders women invisible, which not only makes it difficult for women to recognize their own needs for health and safety as legitimate, but also makes such recognition difficult for the entire community" (Procter-Smith 1996b, 385).

Sou daar gepraat word van 'God die Vader' wat oor sy kinders regeer, is dit maklik om die sprong te maak na dit is hoe die samelewing ook behoort te werk, naamlik dat mans domineer. "The effect of Father God language, then, given our patriarchal social and familial structures, is to legitimate male dominance and violence and to inhibit women's legitimate anger and protest against such treatment" (Procter-Smith 1996b, 386). Soortgelyke woorde dra dieselfde bagasie, vergelyk Heer, Meester, Koning, Koninkryk, ens. (Procter-Smith 1996b, 386).

Uit bogenoemde blyk die behoefte om nie net die tekste te analiseer nie, maar ook te interpreteer. "Teks-immanente analise en teologiese interpretasie vorm dan die instrumentarium waarmee" (J. Cilliers 1994, 16–17) liedere en liturgië ontleed word. Die teoreties-teologiese raamwerk waarbinne die teologiese interpretasie geskied is dan Liggaamsteologie. Liggaamsteologie wat skerm vir 'n holistiese mensbeskouing voer altyd 'n stryd teen dualisme. Waar dualisme teenwoordig is, is 'n holistiese mensbeskouing afwesig. Die tekste word beoordeel aan die hand van die aanwesigheid

van dualisme. Ten einde te bepaal of daar wel filosofiese en seksistiese dualisme binne die liturgië en liedere voorkom, word die volgende vrae aan die tekste gevra:

- Is daar woorde, frases, of sinne wat dui op (1) 'n voorkeur vir androsentriese taalgebruik en (2) 'n voorkeur vir siel/gees bo liggaam?
- Is daar verbande wat gelê word wat die ongelyke balans tussen mans en vroue en tussen siel/gees en liggaam bevorder?

Met beide filosofiese dualisme en seksistiese dualisme in gedagte, word daar gekyk na liedere¹⁰⁸ uit die Liedboek en Flam, sowel as twee formuliere in *Vir die erediens, 'n handleiding*, naamlik die nagmaalsformulier en die huweliksformulier. Die bespreking van die nagmaalsformulier konsentreer meer op die kwessie van liggaamlikheid en die bespreking van die huweliksformulier meer op die kwessie van gender en geslagsgelykheid tussen mans en vroue.

3.6.2. Liedere¹⁰⁹

Die onderwerp van musiek binne die gereformeerde tradisie is nie 'n eenvoudige onderwerp nie. Om die praktyk van musiek te verstaan beteken dat daar aandagtig gekyk moet word na verskeie bronne (gesange en psalms, kontemporêre liedere, teologiese "treatises", gedrukte liturgië sowel as sosiokulturele dinamieka), 'n verskeidenheid geografiese kontekste en veelvuldige vertakkings binne die wyer gereformeerde tradisie (van hoofstroom tot evangelies, van Presbiteriaans tot Congregational, van teologies konserwatief tot teologies liberaal) (Brink and Witvliet 2003, 324).

We could no longer rely on official books, documents and brochures, or on the observation and description of services performed in established churches, because liturgical renewal in line with what we can call the Praise and Worship Movement makes use of global communication networks and mass meetings, in which the visual aspect, the beat, rhythm and the use of particular images all create a total experience. The message is adapted to the possibilities of the multimedia technology used: the flow determines the message (M. Barnard, Cilliers, and Wepener 2014, 76).

Danksy tegnologie kan gemeentes tans gemaklik hulle musiekbestek uitbrei om meer liedere as net dié in die *Liedboek*¹¹⁰ in te sluit. "Whereas in times past, congregations relied primarily on printed sources for their repertoire, now they have access to recordings, photocopying and projection systems, and most recently the Internet (Brink and Witvliet 2003, 337). Toenemend gebruik gemeentes minder die liedboek en maak al hoe meer staat op geprojekteerde liedere. Die hele

¹⁰⁸ Die liedere is gekies om as voorbeelde te dien. Waar moontlik het die skrywer vir liedere gekies wat binne haar konteks meer bekend is en/of meer gereeld gesing word. Verder is daar geargumenteer dat sekere liedere net beter voorbeelde maak as ander op grond van die frekwensie van sekere woorde, begrippe, konsepte en formulerings in die lied.

¹⁰⁹ Al die liedere is geneem uit die (*Liedboek van Die Kerk* 2001).

¹¹⁰ Die amptelike Psalm- en Gesangboek wat tans deur die NG KERK gebruik word.

"praise-and-worship" beweging beklemtoon verder die belangrikheid daarvan om God te "ervaar", wat 'n duidelike skuif weg is van die tradisionele rationele denkraamwerk na 'n meer affektiewe benadering tot aanbidding. Die klem val nie meer op "ek dink" nie, maar op "ek voel". Gemeentes het 'n toenemende behoefte aan aanbidding wat die totale holistiese mens, verstand en gees, liggaam en siel, aanspreek (Brink and Witvliet 2003, 332).

3.6.2.1 *Liggaam*

Lied 200 in die Liedboek, "*U goedheid, Heer, kan ons nie peil nie*" se lirieke is in 1757 deur Christian Gellert in Nederlands geskryf onder die naam "*O goedheid Gods! nooit recht geprezen*". Dit het sedertdien verskeie redaksionele veranderings ondergaan; eers deur Ahasverus van den Berg in 1806 en GBA Gerdener in 1938. In 1944 is dit in die AGB (Afrikaanse Gesange Bundel) opgeneem. In 1978 is die teks gewysig deur Gerjo van der Merwe en weer in 2001 vir die huidige liedboek. Tans sien die teks as volg daaruit:

Lied 200

U goedheid, Heer, kan ons nie peil nie -
 wie word daardeur nie diep getref!
 Niks anders bring vir ons die heil nie -
 ons wil ons **hart**¹¹¹ tot U verhef.
 Aan U alleen ons dank en ere -
 U wat ons in u liefde lei
 U sal ons nooit vergeet nie, Here -
 U wil ons in u waarheid lei

U is die Heer wat ons gemaak het,
 voor U kom ons, u skepsels staan;
 U is die Heer wat steeds gewaak het,
 deur wie ons **gans en al bestaan**.
 U bring in ons **gemoed** die vrede
 U sterk ons **gees** met nuwe krag
 U gee u lig ook oor ons **rede**
 dis U van wie ons heil verwag

Sou ek, o Heer, U nie **vereer** nie,
 sou ek u goedheid nie **verstaan**?
 Sou U my raad gee, ek nie **leer** nie,
 die weg wat U my wys nie gaan?
 Nee, Heer, U rig **my wil en strewe**
 u Woord bly my gedurig by.
 Vul met u liefde ook my lewe
 om my in alles U te wy.

Woorde soos "gees", "rede", "verstaan", "leer", "wil" en "strewe" is alles woorde wat sterk die klem laat lê op die siel en gees kant van die binêre paar, liggaam en siel/gees. In Hoofstuk 2 word Thatcher

¹¹¹ Let wel, dat gedeeltes in vetdruk deur my uitgelig is.

(1992, 33-35) se uiteensetting van verskillende binêre pare binne die filosofiese dualisme, kortliks bespreek. Hy lig ses binêre pare uit:

1. **Liggaam en siel**
2. **Rede en passie**
3. **Wil en begeerte**
4. **Gees en vlees**
5. **Kultuur en natuur**
6. **Publiek en privaat**

In "*U goedheid, Heer, kan ons nie peil nie*" word daar heelwat woorde gebruik wat dui op 'n neiging na die siel/gees. Daar word geen melding gemaak van die liggaam, of liggaamsdele, nie. Die naaste wat daar aan liggaamlike taal kom, is met "hart" en "gemoed". Die woord "hart" is 'n komplekse woord, met vele moontlike betekenis. Die *Collins English dictionary* ('Heart' 2000), gee 41 verskillende betekenis moontlikhede aan "hart", as selfstandige naamwoord (betekenis 3 en 4 in die verklaring van "hart" is toepaslik vir my studie, binne die konteks van die liedere wat die meeste sin maak. Betekenis 29 kan ook van kennis geneem word).

1. The hollow muscular organ in vertebrates whose contractions propel the blood through the circulatory system. In mammals it consists of a right and left atrium and a right and left ventricle. Related adjective cardiac.
2. The corresponding organ or part in invertebrates.
3. This organ considered as the seat of life and emotions, especially love.
4. Emotional mood or disposition: a happy heart; a change of heart.
5. Tenderness or pity: you have no heart.
6. Courage or spirit; bravery.
7. The inmost or most central part of a thing: the heart of the city.
8. The most important or vital part: the heart of the matter.
9. (Of vegetables such as cabbage) the inner compact part.
10. The core of a tree.
11. The part nearest the heart of a person; breast: she held him to her heart.
12. A dearly loved person: usually used as a term of address: dearest heart.
13. A conventionalised representation of the heart, having two rounded lobes at the top, meeting in a point at the bottom.
14. a) A red heart-shaped symbol on a playing card. b) A card with one or more of these symbols or (when plural) the suit of cards so marked.
15. A fertile condition in land, conducive to vigorous growth in crops or herbage (esp. in the phrase in good heart).
16. After one's own heart appealing to one's own disposition, taste, or tendencies.
17. At heart in reality or fundamentally.
18. Break one's (or someone's) heart to grieve (or cause to grieve) very deeply, especially through love.
19. By heart by committing to memory.
20. Cross my heart (and hope to die)! I promise!.
21. Eat one's heart out to brood or pine with grief or longing.
22. From (the bottom of) one's heart very sincerely or deeply.
23. Have a heart! Be kind or merciful.
24. Have one's heart in it (usually used with a negative) to have enthusiasm for something.

25. Have one's heart in one's boots to be depressed or down-hearted.
26. Have one's heart in one's mouth (or throat) to be full of apprehension, excitement, or fear.
27. Have one's heart in the right place a) to be kind, thoughtful, or generous. b) to mean well.
28. Have the heart (usually used with a negative) to have the necessary will, callousness, etc., (to do something): I didn't have the heart to tell him.
29. Heart and soul absolutely; completely.
30. Heart of hearts the depths of one's conscience or emotions.
31. Heart of oak a brave person.
32. In one's heart secretly; fundamentally.
33. Lose heart to become despondent or disillusioned (over something).
34. Lose one's heart to to fall in love with.
35. Near or close to one's heart cherished or important.
36. Set one's heart on to have as one's ambition to obtain; covet.
37. Take heart to become encouraged.
38. Take to heart to take seriously or be upset about.
39. To one's heart's content as much as one wishes.
40. Wear one's heart on one's sleeve to show one's feelings openly.
41. With all one's (or one's whole) heart very willingly.

Metafories gesproke word "hart" gesien as die setel van lewe en emosies, dit word egter dikwels in samewerking met siel gebruik om na die hele mens te verwys. Volgens die *Collins Macmillan dictionary of the Bible* (2002), verwys "hart" na die innerlike mens.

Used most frequently for the inner being of God or of human beings, though reference to God's heart is comparatively rare. The heart was viewed as the seat of the intellect and the will as well as the emotions, reflecting the Israelite understanding of human beings as integrated persons. Even God's heart reveals emotions as well as sense of purpose (Genesis 6:6; Psalm 33:11; Hosea 11:8). The human heart is the source of sin, and human beings cannot please God until he gives them a new heart which is sensitive towards him (Jeremiah 17:9; Ezekiel 36:26; Romans 2:29) ('Heart' 2002).

Die vraag is, sluit die "hart" die liggaamlike in, of verwys dit meer na die innerlike mens? In die gebruik van "hart" in liedere soos Lied 164:2 "*Ons is almal hier tesaam*" en in Lied 188:1 "*Kom dank nou almal God*", blyk dit asof hart, nie die liggaamlike per sé insluit nie.

Lied 164:2 "Ons is almal hier tesaam"

Ons is almal hier tesaam verenig in sy Naam,
verheerlik Hom
Met ons **hart en mond en hand, ons kragte en verstand**
kom loof ons Hom
Hou ons lewend deur u Gees, laat ons u kinders wees
en U bo alles eer
Jesus Christus, die Heer.

Lied 188:1 "Kom dank nou almal God"

Kom dank nou almal God
met hart en mond en hande;
 loof Hom wat wonders doen
 tot in die verste lande.
 Van vroeg van kindsbeen af,
 het Hy ons trou bewaar
 en tot vandag toe nog
 geseën en gespaar.

Soms word "hart" selfs in teenstelling tot die liggaam gebruik:

Lied 525:2 "Here, hoe blymoedig"

Ook in ons sterwensmarte
 weet ons in **ons harte:**
 Ons Verlosser leef!
En die liggaam sterflik,
 sal U onverderflik,
 eenmaal laat herleef.
 Laaste vyand, aardse dood,
 hoe ons soms vir jou ook bewe -
 Christus is ons lewe!

Dit is moontlik om tot die gevolgtrekking te kom dat wanneer "hart" gebruik word in liedere, dit nie noodwendig die liggaam insluit nie, maar eerder na die innerlike mens verwys en saamgegroepeer kan word met woorde soos "siel", "gees", "verstand" en "wil" wat in teenstelling tot "liggaam" staan. Lied 249:8 "*God het gesê: 'Ek is die Here...'*" lig die verbintenis tussen die "hart" as setel van die lewe en denke uit. Opmerklik in die kombinasie van terme, is die insluiting van "begeerte" wat gewoonlik teenoor "wil" in 'n binêre paar gestel word en gewoonlik met die liggaamlike geassosiëer word.

Lied 249:8 "God het gesê: 'Ek is die Here...'"

Die hart is setel van die lewe,
 maar laat hom ook so gou mislei
 Aanvaar in denke en begeerte
 die Gees van God se heerskappy

Hierdie verskynsel is nie beperk tot liedboekliedere nie, maar kom ook voor in die meer kontemporêre Flam musiekversameling. Flam 112a: "*My hande hef ek op na U*" is een so 'n voorbeeld waar daar 'n verband getrek word tussen hart en lewe en dat God spesifiek die "koning van my hart" is.

Flam 112a "My hande hef ek op na U"

My hande hef ek op na U
 Ek loof u Naam en buig voor U
 Want U is Heer,
 die Koning van my hart
 En ek dien geen afgod nie
 En niks is meer belangrik nie

As dat U in my **hart regeer**
 Daar is geen plek vir ander nie
 Voor U o Heer,
 lê ek nou my lewe neer

O Koning Heer, ek wil U eer
 U Naam besing, U hulde bring
 Want U o Heer,
 Bly altyd in beheer
 U wil ek my **lewe wy**

Gehoorsaam my in U verbly
 Laat my lied 'n loflied wees
 Aan U o Vader, Seun en Gees
 Ek wil U roem,
 Vader noem, my God en Heer

Daar is egter ook liedere waar "hart" en denke gekombineer word met die Heilige Gees wat in ons woon. Dit is maklik om tot die gevolgtrekking te kom dat die Heilige Gees wat in ons woon, eintlik net in ons innerlike menswees woon en niks met ons lywe uit te make het nie.

Flam 131 "Kom verander my hart"

1. Kom verander my hart, o Heer
 Kom vul my met U, Gees
 Kom en snoei waar dit nodig is
 Om heilig te kan wees.
 Maak my oë oop en wys my hoe
 U vol in my kan woon
 Dat ek heilig kan staan voor U troon

2. Kom verander my denke, Heer
 Kom maak dit splinternuut
 Skyn U lig waar dit nodig is
 Kom heilig weer my lied
 Maak my hart oop en wys hoe
 U vol daarin kan woon
 Dat ek heilig kan staan voor U troon.

Refrein: Maak my skoon; kom en reinig my
 Was my witter as sneeu
 Soos u Gees in my kom woon
 Maak my skoon; kom en reinig my
 Dat ek heilig kan staan voor U troon

Die problematiek is geleë in hoe gereeld "hart" i.p.v. lyf/liggaam gebruik word as die woonplek van die Heilige Gees. Dit is asof meeste liedere vermy om die boodskap oor te dra dat die Heilige Gees in die menslike liggaam woonagtig is en eerder die hart as woonplek van die Heilige Gees besing. In die hele Pinksterrubriek in die Liedboek is daar nie een lied wat die uitspraak maak dat die Heilige Gees in ons lywe/liggame bly nie, die lied wat die naaste daaraan kom is Lied 431:2: "*O Gees van Vader en van Seun*" wat sing van "verlos, na liggaam en na gees". Dit noem steeds nie dat die Gees in ons as mense se lywe woonagtig is nie.

Lied 431:2 "O Gees van Vader en van Seun"

U maak die Skrifte vir ons oop;
 bekeerdes, deur die Gees gedoop,
 ontvang met blydschap skuldvergewing
 Verlos, na liggaam en na gees,
 deel hul vol vreugde in die fees.
 God gee 'n nuwe heilsbedeling!
 Saam breek ons brood, één in gebed,
 saam loof ons God wat ons kom red

'n Ander lied wat nie spesifiek die hart as woonplek van die Heilige Gees oormerk nie, is Lied 442 "*Gees van God wat in my woon*". Hierin word die meer algemene opmerking gemaak dat die Heilige Gees in ons as mense woon. Ten minste word die liggaamlike nie hier uitgesluit nie en kan dit gesien word as 'n meer holistiese verstaan van die Heilige Gees wat in ons as holistiese mense woon.

Lied 442:1 "Gees van God wat in my woon"

Gees van God wat in my woon,
 breek die Woord vir my
 Gees van God wat in my woon,
 kom en heilig my
 Troos my, sterk my, leer my, lei my
 Gees van God, kom heilig my -
 breek die Woord vir my

Kan so 'n vae aanduiding wat holisties verstaan kan word, genoeg, in ag genome die oorweldigende teenwoordigheid van liedere wat, op 'n dualistiese wyse, die hart as die woonplek van die Gees aandui. Meeste liedere in die Pinksterrubriek, wat sing oor God wat in ons woon, is op die trant van Lied 441: "*O Heil'ge Gees, ons Heer*"

Lied 441:1&2 "O Heil'ge Gees, ons Heer"

O Heil'ge Gees, ons Heer
 wat ons in waarheid leer
 vernuwe ons gemoed deur U genade.
 Gee vreugde op die fees.
 Laat ons getuies wees,
 ons wil vertel van al U wonderdade

Ons bid U, Heil'ge Gees,
 laat ons gehoorsaam wees
 Gees van die Vader, van ons Heer en Koning,
 ons loof U heerlijkheid
 in hierdie Pinkstertyd
 O Skepper-Gees, maak in ons hart U woning

As voorbeeld, oorweeg Lied 432 "*O Heil'ge Gees, aan U die eer*", 'n kerkgedig, waar daar gebid word tot die Heilige Gees om te "*rig ons denke, wil en strewe*" en in strofe 2 gevra word "*maak van ons hart U woning*"

Lied 432 "O Heil'ge Gees, aan U die eer"

O Heil'ge Gees, aan U die eer;
 U, met die Seun en Vader, Héér -
 één, enig God, waaragtig!
 Op Pinkster ryklik uitgestort
 laat U ons God se kinders word -
 Sy volle heil deelagtig!
 O Heer,
 ons Heer,
 so verhewe,
rig ons denke,
wil en strewe
 dat ons waarlik vir U lewe

O Heil'ge Gees, ons bid U weer
 - Gees van ons Vader en ons Heer -
maak van ons hart U woning!
 O Lig van God wat in ons skyn;
 die donker in ons laat verdwyn -
 kom vul U tempelwoning!
 Kom, Heer,
 ons Heer;
 en versier ons
 met U deugde,
 gee ons vreugde.
 Heer, U is die hoogste vreugde

Liedere wat die "hart" as die Heilige Gees se woonplek besing is nie slegs beperk tot die Pinksterrubriek nie, soos die onderstaande bekende kerslied toon.

Lied 354:1 "O Christus, ons verlange"

O Christus, ons verlange,
 U het ons heil gebring.
 Sal ooit ons jubelsange
 U lof na waarde sing?
 Vervul in welbehae
 ons harte met U Gees
 skenk ons in hierdie dae
 'n ware Christusfees

Die bekende kinderliedjie, Lied 550: "*Twee ogies om Gods werk te sien*" som, myns insiens, die algemene uitkyk op die verband tussen liggaam en hart akkuraat op.

Lied 550 "Twee ogies om Gods werk te sien"

Twee ogies om Gods werk te sien;
 twee handjies om die Heer te dien;
 twee oortjies om sy Woord op te vang;
 twee lippies wat Hom loof met sang;
 twee voetjies moet Sy pad betree
 met één hartjie om aan Hom te gee

Al die liggaamsdele wat genoem word is instrumente wat God kan dien, maar dit is op die ou einde die "hart" wat aan God gegee word, nie die hele "liggaam" nie. Talryke liedere beskou die liggaam as die instrument van die gees/siel/hart, soos byvoorbeeld die bekende Lied 308 "*Neem my lewe, laat dit, Heer*"

Lied 308:1-5

Neem my lewe, laat dit, Heer,
 U gewy wees meer en meer.
 Laat my hart gedurig juig
 en van dankbaarheid getuig

Neem my hande, maak hul sterk -
 diensbaar in U goeie werk
 Neem my voete, skoei hul, Heer
 met bereidheid tot U eer

Neem my stem en laat my sing -
 aan U, Here, hulde bring
 Laat my mond die boodskap dra:
 Hul sal vind wat na U vra

Neem my goud en silwer, Heer -
 niks noem ek my eie meer.
 Al my kennis en verstand
 stel ek in U vaderhand

Maak my hart vir U tot troon
 deur U Gees wat in my woon
 Rig my wil, gevoel en daad
 altyd na U wyse raad

Daar is ook liedere wat geïnterpreteer kon word dat hulle 'n meer holistiese mensbeskouing handhaaf, soos Lied 442 "*Gees van God wat in my woon*" wat hierbo bespreek is en ook bv Lied 252 "*Bewaar ons, Vader, deur U Woord*"

Lied 252:3 "Bewaar ons, Vader, deur U Woord"

O Heil'ge Gees wat in ons bly,
gee dat ons lewens sin mag kry;
staan by ons in die laaste nood
lei ons tot lewe uit en die dood

'n Flamlied wat holistiese menswees goed uitbeeld is Flam 289 "Ek gee U my hande (My hele menswees)".

Flam 289 "Ek gee U my hande (My hele menswees)"

- | | |
|---|---|
| <p>1. Ek gee U my hande Om U werk te doen Ek gee U my voete Om U weg te loop Ek gee my oë Om te sien soos U doen Ek gee my tong Om U woorde te sê</p> | <p>2. Ek gee U my gedagtes Dat U in my kan dink Ek gee U my gees Dat U in my kan bid Maar bo dit alles Kom gee ek ook my hart Laat U liefde Vir mense in my brand</p> |
|---|---|

Refrein:

Ek gee my hele menswees
Ek gee alles wat ek is
Ek bring my hele lewe
My liggaam en my gees
Here Jesus, ek kom vra
Kom leef en werk en bid in my

Die vraag is of hierdie liedere gehoor kan word dat hulle 'n holistiese menswees besing, in teenstelling met oorgrote meerderheid liedere wat klem lê op die Heilige Gees wat in ons harte woon? Word die sprong nie onwillekeurig gemaak dat wanneer ons sing oor die Heilige Gees wat in ons bly, dit na ons harte verwys nie? Dit val ongelukkig nie binne die bestek van hierdie studie om volledig navorsing te doen nie oor die teologie van die Liedboek en Flam nie, maar sal verseker 'n interessante studie wees in die toekoms.

Wat hierdie bondige oorsig oor die liggaam in die Liedboek en Flam uitwys is dat daar ongetwyfeld heelparty liedere is wat 'n filosofiese dualistiese skeiding tussen liggaam en siel/gees bevorder en dat daar deurlopend lirieke is waar die liggaam kennelik die onderspit delf.

3.6.2.2 Gender

Die tweede vraagstuk waarvoor die liedere te staan kom, is Gender. Hoe figureer gender in die Liedboek en Flam? Deur hierdie liedere te bevraagteken, word daar aangesluit by die wyer internasionale gesprek. "One of the most important issues for much of new English-language hymnody has been the nature of gendered language for both the human community and for God" (Brink and Witvliet 2003, 329–330). Een van die mees progressiewe voorbeelde van inklusiewe taal in

'n gereformeerde gesangboek is die *New Century Hymnal* van die United Church of Christ (Brink and Witvliet 2003, 330).

Mens kan op twee maniere na gender kyk, eerstens gendertaal wat vir die mens gebruik word en tweedens gendertaal wat vir God gebruik word. Deur terug te kaats na die vorige afdeling se liedere, is dit moeiteloos om te sien hoe sterk manlike taal vir God is: God word meermale as Vader, Heer en Koning aangespreek en wanneer daar oor God gesing word is dit deurentyd met die voornaamwoord "Hy". Die eerste twee liedere wat ek as voorbeelde aanhaal kom uit die Liedboek se rubriek "*Lyding en nood*" aangesien dit die tipe liedere is waarby mens stilstaan wanneer jy nood en lyding ervaar. Ironies genoeg mag dit dalk juis die liedere wees waarheen vroue hul wend wat slagoffers van geslagsgebaseerde geweld is, net om weer teen 'n manlike muur vas te loop. Die tweede lied is 'n Flam lied.

Lied 573:1 "Ruwe storme breek in woede"

Ruwe storme breek in woede,
alles om my heen is nag.
Tog hou God my in **Sy hoede** -
Hy hou oor my heil die wag.
Kan ek soms **Sy hulp** nie sien nie,
of **Sy liefde** ooit verdien nie,
sal **Sy Gees** my altyd lei -
Hy staan my in alles by.

Lied 580: 1 & 4 "Rus, my siel, jou God is Koning"

Rus, my siel, jou God is **Koning**
oral voer **Hy heerskappy**.
Alles wissel hier op aarde,
omveranderlik is **Hy**

Rus, my siel, jou **God is Koning**,
leef tevrede uit **Sy hand**;
wat ons tref in hierdie wêreld,
niks verbreek **Sy liefdesband**

Flam 360 "Abba Vader"

1. **Abba Vader**, U's ons **Heer**
laat U **koninkryk** regeer,
laat U lig opnuut weer skyn,
vul elke sak met nuwe wyn.

2. **Abba vader**, U's ons God
in ons harte is U gebod.
Uit ons self kan ons niks doen
deur die kruis met U versoen.

Refrein:

Want U is wonderbaar,
U liefde openbaar.
U vader-arms oopgestrek
verwelkom my weer tuis.
Want U is wonderbaar
U krag is openbaar.
Skepper van die heelal
kom vul my meer met U
Abba vader.

In bogenoemde drie liedere is dit trefseker dat manlike metafore oor God oorheers. Ek het slegs een Flamlied teëgekome wat wel erns maak met vroulike metafore vir God, maar dit word uitgekanselleer deur al die manlike metafore.

Flam 102 "Ek is veilig"

Refrein: Ek is veilig, veilig in die Here
 Ek is veilig, veilig in die Here
 As ek bang is in gevaar
 Weet ek God is altyd daar
 Ek is veilig, veilig in die Heer

Die Heer is 'n rots
 en 'n skild vir my
 'n huis en 'n skuilplek
 waar ek veilig kan bly
 Hy's 'n muur van vuur
 En 'n toring wat staan
 En 'n eng'le mag
 wat rondom my 'n laer opslaan

**Die Heer is soos 'n hen
 wat Haar kuikens toevou
 Soos 'n arend wat Haar vlerke
 Vir Haar kleintjies oopvou**
 Die Here is 'n held
 'n Redder is Hy
 As ek sy Naam aanroep
 Dan beskerm Hy my

Oor die algemeen vermy liedere om van die mens in die derde persoon te sing. Aangesien dit die mens is wat oor God sing of tót God sing, gebeur dit gewoonlik in die eerste persoon, wat dan die hele genderproblematiek t.o.v. voornaamwoorde omseil. In gevalle waar liedere wel in die derde persoon na die mens verwys, word voorkeur oorhoofs aan manlike voornaamwoorde gegee.

Psalm 1:1

Gelukkig is hy wat slegte raad vermy
 wat op 'n goddelose se pad hom lei
 en met die spotters sit hy ook nie saam nie,
 geen plan word met ligsinniges beraam nie
 Die Here sien hom in Sy goedheid aan
 Dit gaan met almal goed wat so bestaan

Lied 602:5 "Ek sien 'n nuwe hemel kom"

"Kyk, Ek maak alles nuut" sê God.
 "Laat hom wat dors het, kom.
 en hy sal vind hy is My kind
 Ek is 'n God vir hom!"

Flam doen klaaglik geensins beter met Psalm 1 nie.

F380 "So Gelukkig Is Die Man" (Psalm 1)

1. So gelukkig is die man
 Wat teen die raad van die bose staan
 En nie saam met sondaars sit nie
 En van spotters ver weg bly
 Maar gelukkig is die man

Wat op die woord van die Here staan
 Sy vreugde daarin vind
 En dit dag en nag oordink

2. So is goddeloses nie,
Maar soos kaf deur die wind verwaai
Hulle weë sal vergaan
Maar regverdiges bly staan
En gelukkig is die man

Wat op die Woord van die Here staan
Sy vreugde daarin vind
En dit dag en nag oordink

Refrein:

Soos 'n boom geplant by 'n waterstroom
Op die regte tyd sy vrugte dra
En sy blare sal nie verwelk nie X2
So is so 'n man

Die eerste drie voorbeelde is geskoei op Bybelse tekste waarvan ons weet die taalgebruik meestal androsentrië is. Interessant genoeg vertaal die 1983 Afrikaanse-vertaling die eerste vers van Psalm 1 as "Dit gaan goed met die mens wat nie die raad van goddeloses volg nie, nie met sondears omgaan en met ligsinniges saamspan nie". Louis Britz wat die verwerking van T.T. Cloete se Psalm 1 gedoen het, wat in Flam opgeneem is, kies vir 'n meer androsentriëse vertaling as wat die Bybelvertalers selfs gekies het.

Die volgende lied wat ek aanhaal is nie geskoei op die Bybelse teks nie en is ietwat ironies, want terwyl vers een lees: "*Hy wat glo...*", word daar in vers 2 gesing: "*God sien nie persone aan nie...*". Die twee stellings weerspreek mekaar, myns insiens.

Lied 498 "Hy wat glo, word nie beskaam nie"

1. **Hy** wat glo, word nie beskaam nie
Niemand spreek tevergeefs
in die Heer se naam nie
Ons bely dat Jesus lewe
God wat red van die wet
het ons klaar vergewe.

2. **God sien nie persone aan nie;**
onderskeid, volk of tyd -
God sien dit nie aan nie.
Hy's besorg oor alle mense,
en Hy roep, en Hy soek,
ons oor alle grense

Dit wil voorkom dat verskeie liedere uit die Liedboek sowel as Flam, wat in NGKe se liturgie gebruik word, sterk androsentriëse taal gebruik; wat seksistiese dualisme ondersteun.

3.6.2.3 Nagmaalsformulier

Vroeër in die hoofstuk, in die gedeelte oor die reformatore se omgang met die lyflike, spesifiek ook in die nagmaal, blyk dit dat die begrip van die lyflike en die nagmaal nie los van mekaar kan wees nie. Die gevaar vir ons as NGK, wat Calvyn, eerder as Luther se lering aangaande die nagmaal volg, beteken al klaar 'n verskraalde viering van Christus se liggaamlike teenwoordigheid in die nagmaal. Volgens Cilliers (2014) verskraal ons die nagmaal verder met hoe ons dit vier.

[O]ur celebration of communion has become 'disembodied' in a sense that would have horrified Calvin. Because of our trust in the real presence of Christ in the sacraments have become so weakened, we have also lost our sense that the believing community is one body in a very real sense (A. P. Cilliers 2014, 336).

Dit is deels te danke aan ons Nederlandse erfenis van ons liturgie. Soos vroeër in die bespreek het ons nie Calvyn se Geneefse liturgie geërf nie, maar eerder Petrus Dathenus se liturgie wat lief was vir lang formuliere wat onder andere tydens die doop en nagmaal gelees is (Burger 2003, 161). Ons sit vandag nog met hierdie erfenis. Dit is juis by een van hierdie formuliere waar daar nou stilgestaan gaan word.

In die nagmaalsformulier word die nagmaal opgesom deur ses betekenisse:

1. Gedagtenismaaltyd
2. Waarborg
3. Gemeenskap met die lewende Here en met mekaar
4. Verkondiging van toekomsverwagting
5. Vreugdefees
6. Fees van dankbaarheid

Die volgende uittreksel is uit die eerste nagmaalsformulier wat ons in die "*Handleiding vir die erediens*" kry (*Handleiding Vir Die Erediens: Nederduitse Gereformeerde Kerk* 2010, 87–95).

Die nagmaal is in die eerste plek 'n gedagtenismaaltyd. Die Here het by die instelling van die nagmaal gesê: "Gebruik dit tot my gedagtenis" (Luk 22:19). Met die nagmaal oordink¹¹² en verkondig ons die dood van die Here. By die eet van brood en die drink van die wyn roep die gemeente die hele lydensweg van Jesus Christus voor die gees: hoe Hy Sy lewe gegee het; hoe Hy soos 'n koriNGKorrel in die grond geval en gesterf het; hoe Hy die lydensbeker gedrink het; hoe Hy van God verlaat was en uitgeroep het: "My God, my God, waarom het U my verlaat?" (Mark 15:34), sodat ons nooit deur God verlaat sal word nie.

Die nagmaal is tweedens 'n waarborg. Daarom sê Hy: "Dit is my liggaam" en "Dit is my bloed" (vgl Matt 16:26, 28). So seker as wat hierdie brood voor ons oë gebreek word, en hierdie beker aan ons gegee word en ons dit met die mond eet en drink, so seker het ons deel aan Christus, aan sy sterwe en opstanding. Sodoende waarborg Hy sy soenverdienste vir ons so volledig asof ons self voor God gestaan het, self die straf vir ons sonde gedra het, self daarvoor gesterf en opgestaan en ons geregtigheid voor God verwerf het. Die sekerheid wat hierdie waarborg ons gee, is nie gegrond op ons gevoelens of stemminge nie, maar op die tekens uit die hand van die Here; dit is in die Here self gevestig.

Die nagmaal is derdens die viering van die gemeenskap met die lewende Here en met mekaar. Die nagmaal verbind ons nie net met sy dood nie, maar help ons om in die gemeenskap met Hom te lewe. Deur die Heilige Gees is die lewende Christus in die nagmaal by ons teenwoordig. Verder word ons deur dieselfde Gees ook weer met mekaar as lidmate van een liggaam in liefde saam verbind, soos die apostel sê: "Omdat dit een brood is, is ons, al is ons baie, saam een liggaam, want ons het almal deel aan die brood" (1 Kor 10:17).

Die nagmaal is in die vierde plek 'n verkondiging van ons toekomsverwagting. Ons het in die nagmaal die versekering dat die Here een met ons is. Die gemeente sien hiermee ook uit na Sy wederkoms, en verkondig daarmee die dood van die Here totdat Hy kom. Deur die nagmaal strek ons ons uit na die dag wanneer Christus in heerlijkheid sal

¹¹² Die proefbundel wat in 2007 verskyn het, gebruik hier die woord "bepeins" in die plek van oordink (Algemene Sinode 2007, 70). Oordink is waarskynlik die meer algemeen gebruikte woord, maar die moontlike emotiewe verskil tussen die twee woorde kan tog 'n interessante gesprekspunt wees vanuit die gereformeerde klem op die kognitiewe.

verskyn en alles tot volheid sal bring, die dag wanneer Hy die hemel en die aarde nuut sal maak sodat geregtigheid daarin kan woon – en “God alles ... vir alles” kan wees (vgl 1 Kor 15:28). Met die viering van die nagmaal verlang die bruid van Christus na die bruilofsmaaltyd met die Lam.

Die nagmaal is in die vyfde plek 'n vreugdefees. Al dui die tekens op die lyding en sterwe van Jesus Christus aan die kruis, sy bloed wat vergiet is en sy liggaam wat gebreek is, staan die nagmaalsviering nie in rou en droefheid nie. Hoewel die gemeente die nagmaal met gewyde erns vier, is dit tog 'n vreugdefees, waar die Heiland op 'n besondere manier die vrugte van Sy lyding, sterwe en opstanding uitdeel. In die nagmaalfees mag die gemeente nou van die vreugde smaak wat vir ons wag by die bruilofsmaaltyd met die Lam.

Uit dit alles blyk dit duidelik dat die nagmaal ten slotte 'n fees van dankbaarheid is. Die Heilige Gees verseker ons deur die tekens van brood en wyn van die heil dat ons in Christus deelagtig is. Hier by die nagmaal, by die gebruik van die tekens, dank ons Hom met ons hele wese en gaan ons nou in dankbaarheid ons lewe opnuut aan Hom wy. In dankbaarheid juig ons saam met die triomferende kerk uit alle oorde en alle tye: “U is waardig om die boek te neem en die seëls daarvan oop te maak omdat U geslag is en met U bloed mense vir God losgekoop het uit elke stam en taal en volk en nasie. U het hulle 'n koninkryk en priesters vir ons God gemaak en hulle sal oor die aarde regeer” (Op 5:9-10) (*Handleiding Vir Die Erediens: Nederduitse Gereformeerde Kerk* 2010, 87–89)

Punt nommer 2 van die formulier, waar die nagmaal as waarborg verduidelik word, is die eienskap wat die meeste klem op die fisiese liggaam van Christus lê. Dit is die formulier se kans om iets te noem van die fisiese teenwoordigheid van Christus in die nagmaal, maar die brood en wyn word beperk tot “tekens uit die hand van die Here” (Algemene Sinode 2007, 71) wat as waarborg dien. Die uitdeel, en nie eens die fisiese eet nie, word gekoppel aan sekerheid: “So seker as wat hierdie brood voor ons oë gebreek word, en hierdie beker aan ons gegee word en ons dit met die mond eet en drink, so seker het ons deel aan Christus, aan sy sterwe en opstanding” (Algemene Sinode 2007, 71).

Die derde eienskap beperk Christus se teenwoordigheid in die nagmaal tot die teenwoordigheid van die Heilige Gees en weereens word Christus se liggaamlike teenwoordigheid genegeer: “Deur die Heilige Gees is die lewende Christus in die nagmaal by ons teenwoordig” (Algemene Sinode 2007, 71).

In die gebed net voor die uitdeel en gebruik van die sakramente, skemer daar tóg iets deur van Luther (en Calvyn) se verstaan van die nagmaal - dat ons liggame deur die eet van die brood en wyn die ewige lewe verkry: “Ons dank U vir Jesus Christus wat met sy liggaam wat gekruisig en bloed wat vergiet is, ons tot die ewige lewe voed en versterk” (*Handleiding Vir Die Erediens: Nederduitse Gereformeerde Kerk* 2010, 91). Alhoewel daar dus in die nagmaalformulier self geen sprake is van Christus se liggaamlike teenwoordigheid in die brood en wyn nie, skemer daar in die gebed net voor die uitdeel tog iets daarvan deur.

Wat die gemeente se eie sintuiglike (en dus lyflike!) betrokkenheid by die nagmaal betref is dit opvallend dat in die mees sintuiglike oomblik van die nagmaal, waar die mense die brood en wyn sien, ruik, voel en proe, word hulle opnuut opgeroep om te dink! “Neem, eet, dink daaraan en glo...

Neem, drink, dink daaraan en glo..." (*Handleiding Vir Die Erediens: Nederduitse Gereformeerde Kerk* 2010, 92).

Vanuit 'n genderoogpunt is dit opvallend dat daar eksklusief manlike voornaamwoorde en metafore gebruik word om na God te verwys: "Here", "Vader", "Hom", "Hy". Androsentriese taalgebruik word as 'n reël gebruik in aangehaalde liedere en ook in die nagmaalformulier¹¹³.

'n Verdere saak t.o.v. die viering van die nagmaal is die gereeldheid van die vierings. Vroeër in die hoofstuk word dit duidelik dat sowel Luther as Calvyn gepleit het vir 'n meer gereelde gebruik van die nagmaal. Calvyn het die ware erediens gesien as 'n byeenkoms waar die woord suiwer verkondig word en die sakramente bedien word. Weinig, indien enige, NGK gemeentes vier elke Sondag nagmaal. Tradisioneel is die nagmaal een keer per kwartaal bedien. Vir die nagmaal om een heilige, algemene, christelike gemeenskap te voed "[c]ommunion must be embodied in frequent eucharistic practice that enacts the fullness of the church's eucharistic theology and animates the church's rich eucharistic texts¹¹⁴" (Small 2003, 323). Die minder gereelde viering van die nagmaal het verskeie implikasies: dit vereng die erediens tot Woordbediening alleen en dit verskraal die gemeentelede tot individue i.p.v. die liggaam van Christus. "Reduction of Eucharist to an infrequent memorial of Jesus' death is also a factor in the reduction of church to a voluntary assemblage of individual believers" (Small 2003, 322). Calvyn noem drie voordele van die nagmaal: i. ons eerstens ontvang Christus self en het deel aan die seën van sy dood en opstanding; ii. ons word gelei om die voortgaande seën van Christus te herken en te reageer met dankbaarheid en lof; en iii. ons word opgewek tot 'n heilige lewe, want deur Christus te ontvang word ons lewens al meer Christusgelykvormig (Small 2003, 322).

Perhaps we are afraid that celebrating too frequently might make the sacrament lose its mystery, but Calvin's wisdom would suggest that the opposite might be the case: that we lose the mystery because we celebrate it too seldom and it comes to be experienced as a dispensible and secondary addendum to preaching (A. P. Cilliers 2014, 336)

Christus se fisiese liggaam ontbreek in ons viering van die nagmaal en dit het implikasies vir ons nadenke oor lyflikheid en ons betrokkenheid in die wêreld, iets waartoe die liturgie en veral die nagmaal ons behoort te dwing. Ongelukkig, skryf William LaFleur (1998), "in spite of doctrines of incarnation, resurrection, and imago Dei, and theories about the ingestion of the very body of Christ in the mass, both the Catholic and Protestant Churches, perhaps especially during some of the modern

¹¹³ In die 2007 proefbundel word daar selfs in verwysings na die gemeente 'n manlike voornaamwoord gebruik: "By die eet van die brood en die drink van die wyn roep die gemeente hom die hele lydensweg van Jesus Christus voor die gees" (Algemene Sinode 2007, 71). Hierdie word reggestel in die 2010 bundel, waar die sin as volg gewysig is: "By die eet van die brood en die drink van die wyn roep die gemeente die hele lydensweg van Jesus Christus voor die gees" (*Handleiding Vir Die Erediens: Nederduitse Gereformeerde Kerk* 2010, 87).

¹¹⁴ Soos reeds bespreek kan ons nagmaalformuliere heelwat meer verryk as wat hulle tans daarna uitsien

centuries, have conceived their principal domain as that of the soul and its salvation" (LaFleur 1998, 41) en die lyflike ly noodwendig skripbreuk.

3.6.2.4 Huweliksformulier

Die tweede formulier waarby hier stilgestaan word is die huweliksformulier. In *Vir die erediens: 'n Handleiding* is daar twee huweliksformuliere opgeneem¹¹⁵. Die tweede huweliksformulier is 'n verbetering op die eerste formulier in opsig van gendergelykheid tussen mans en vroue, maar is nie heeltemal sonder slaggate nie. Vir die doel van hierdie studie word daar gefokus op die eerste een, wat veeltids deur predikante gebruik word, maar daar word wel ook verwysings gemaak na die tweede formulier waar van toepassing.

Die huweliksformulier begin met die "instelling van die huwelik"¹¹⁶ en word gebaseer op Gen 2:18.

Die huwelik is deur God ingestel toe Hy aan die begin gesê het: "Dit is nie goed dat die mens alleen is nie; Ek sal vir hom iemand maak wat hom kan help, sy gelyke" (Gen 2 :18). So het Hy hulle as man en vrou geskep om mekaar as huweliksmaats aan te vul en by te staan. Om so deur die Here verenig te wees is 'n voorreg, 'n vreugde en 'n verantwoordelikheid (Algemene Sinode 2007, 125).

Gen 2:18 kom uit die tweede skeppingsverhaal wat lees dat God die mens, m.a.w. die man, gemaak het na God se beeld en toe later die vrou as helper vir die man. Hoewel daar staan dat die vrou die man se gelyke is, word daar dikwels meer klem gelê op die feit dat die vrou die man se helper is (wat dikwels verstaan word as handlanger). Dit is nie noodwendig die bedoeling van die teks nie, aangesien die Hebreeuse stam wat hier vir helper gebruik word, ook in Ps 121 gebruik word om na God te verwys "my hulp kom van die Here". Alhoewel die woord "helper" dus nie noodwendig 'n hiërargiese betekenis het nie, word dit tog dikwels so geïnterpreteer binne die konteks van die res van dié huweliksformulier.

Die volgende sin in hierdie paragraaf is egter net so problematies: "So het Hy hulle as man en vrou geskep om mekaar as huweliksmaats aan te vul en by te staan. Om so deur die Here verenig te wees is 'n voorreg, 'n vreugde en 'n verantwoordelikheid". As God twee mense geskep het as huweliksmaats, wat beteken dit vir geweld binne die huwelik, het God dit dan so bedoel? Wat beteken so 'n stelling vir mense wat ongetroud is? En vir LGBTIQ mense? Wat is die teologie wat onderliggend aan hierdie stelling lê?

¹¹⁵ Die 2007 bundel was 'n proefbundel wat vervang is met die 2010 bundel, "Handleiding vir die erediens". Vir die doel van hierdie afdeling van die tesis word die 2007 bundel gebruik om uit aan te haal. Behalwe vir minimale redaksionele veranderings in die 2010 bundel is geen van die ter sake gedeeltes anders as in die 2007 bundel nie en sou die gebruik van die 2010 bundel geensins die vloei van die argument beïnvloed nie.

¹¹⁶ Hierdie gedeelte verskyn woordeliks in die tweede formulier ook.

Verder is daar ook die voortdurend gebruik van "Hy" en "Hom" om na God te verwys. Dit is maklik om tot die gevolgtrekking te kom dat die man na die manlike God se beeld geskape is en die vrou is daar om die man by te staan en te help, ander minderwaardige skepsel. Sy word nie heeltemal op dieselfde vlak as die man gesit nie. Met die aanvang van die formulier word 'n ongelykheid in die verhouding tussen man en vrou vasgestel, ten spyte van die sinsnede: "Ek sal vir hom iemand maak wat hom kan help, **sy gelyke**" (Algemene Sinode 2007, 125).

Die derde paragraaf van die formulier handel oor wedersydse verantwoordelikhede.

Man en vrou moet uit eerbied vir Christus aan mekaar onderdanig wees (Ef 5:21). Respekteer mekaar. AB, as man moet jy jou vrou liefhê soos Christus die gemeente liefgehad het. Soos Christus die Hoof van die gemeente is en Homself daarvoor oorgegee het, is jy hoof van jou vrou, en moet jy haar in liefde dien, lei en beskerm. CD, as vrou moet jy weet dat dit God is wat jou aan jou man verbind het, net soos die gemeente aan Christus verbind is. Soos die gemeente die Here liefhet en in gehoorsaamheid volg, so moet jy jou man liefhê en hom volg in alles wat reg en billik is (Algemene Sinode 2007, 125–126)¹¹⁷.

Die man as "hoof" van die vrou, bekragtig die oneweredige magsverdeling tussen mans en vroue binne die christelike huwelik. Hierdie geskied ongeag van hoe die "hoofskap" verduidelik, of regverdig, word. Die idee dat die man die vrou moet lei en beskerm en die vrou moet aan die man gehoorsaam wees, skep die ideale konteks vir magsmisbruik binne die huwelik. Die alternatiewe voorstel, soos in die voetnotas opgeteken, is 'n definitiewe verbetering hierop, want beide partye word op 'n gelyke basis met Christus en die gemeente vergelyk.

Daaropvolgend vind ons die huweliksbindingsgedeelte van die formulier. Weereens is daar twee moontlikhede en hierdie keer is die eerste moontlikheid¹¹⁸ definitief gendergewys die minder problematiese opsie:

AB en CD, aanvaar julle alles wat die Here vir ons in sy Woord oor die huwelik leer? Is dit julle opregte voorneme om julle huwelikslewe hiervolgens in te rig? En begeer julle om met die seën van die Here in die eg verbind te word?

Antwoord: Ja.

¹¹⁷ Daar is wel 'n alternatiewe lesing vir hierdie paragraaf in die eerste formulier, wat ook net so in die tweede formulier opgeneem is. "In die Bybel word die huwelik vergelyk met die verhouding tussen Christus en sy gemeente. Soos wat Christus en die gemeente aan mekaar verbind is, so word julle as man en vrou aan mekaar verbind. Soos wat die verbintenis tussen Christus en die gemeente 'n band van liefde is, so word julle ook met 'n band van liefde aan mekaar verbind. Soos wat Christus die gemeente liefhet, so moet julle mekaar ook liefhê. Soos wat Christus Homself vir die gemeente oorgegee het, so moet julle julself in liefde ook vir mekaar oorgee. En soos wat die gemeente aan Christus toegewy is, so moet julle ook aan mekaar toegewy wees en mekaar se belange op die hart dra"(Algemene Sinode 2007, 126).

¹¹⁸ Die tweede formulier gebruik die eerste moontlikheid net so.

Aan die bruidegom: AB, verklaar jy dat sover jy weet daar geen wettige beswaar teen jou voorgenome huwelik met die bruid, CD, is nie? Aanvaar jy almal wat hier teenwoordig is as getuies dat jy haar tot jou wettige vrou neem?

Antwoord: Ja.

Belowe dit dan hardop: "Voor God en sy gemeente/ beloof ek liefde en trou/ vir altyd en in alle omstandighede/ aan my bruid, CD."

Aan die bruid: CD, verklaar jy dat sover jy weet daar geen wettige beswaar teen jou voorgenome huwelik met die bruidegom, AB, is nie? Aanvaar jy almal wat hier teenwoordig is as getuies dat jy hom tot jou wettige man neem?

Antwoord: Ja.

Belowe dit dan hardop: "Voor God en sy gemeente/ beloof ek liefde en trou/ vir altyd en in alle omstandighede/ aan my bruidegom, AB." (Algemene Sinode 2007, 127–128)

Die enigste vraag wat hierdie teks by die skrywer ontlok het was, wat is die implikasies van die belofte "liefde en trou vir altyd en in alle omstandighede" binne die konteks van gesinsgeweld? Watter invloed het so 'n belofte op vroue se motivering om hulp te kry binne 'n huwelik waar hulle onderdruk en/of mishandel word? My vraag of stelling: Die Bybel is so androsentries geskryf dat onderdanigheid en minderwaardigheid op elke bladsy geimpliseer word. As sy dan haar man verlaat of teen hom opstaan is sy die sondaar en ongehoorsaam aan haar troubelofte en die Bybel?

Die tweede opsie is gendergewys heelwat meer problematies:

Aan die bruidegom: AB, verklaar jy dat sover jy weet daar geen wettige beswaar teen jou voorgenome huwelik met die bruid, CD, is nie? Aanvaar jy almal wat hier teenwoordig is as getuies dat jy haar tot jou wettige vrou neem? Beloof jy dat jy haar nooit sal verlaat nie, dat jy haar in liefde sal lei en beskerm soos 'n godvresende man aan sy vrou verskuldig is?
Antwoord: Ja.

Aan die bruid: CD, verklaar jy dat sover jy weet daar geen wettige beswaar teen jou voorgenome huwelik met die bruidegom, AB, is nie? Aanvaar jy almal wat hier teenwoordig is as getuies dat jy hom tot jou wettige man neem? Beloof jy dat jy hom nooit sal verlaat nie, dat jy hom in liefde sal eerbiedig en help, soos 'n godvresende vrou aan haar man verskuldig is?
Antwoord: Ja (Algemene Sinode 2007, 128).

Die eerste problematiek is die belofte "dat jy hom/haar nooit sal verlaat nie" wat dieselfde vrae oproep as by die eerste opsie se "vir altyd en in alle omstandighede". Die tweede bewoording, wat moontlik onderdrukking en/of gesinsgeweld kan regverdig, is die verskillende beloftes wat die man en die vrou maak, wat aansluit by die paragraaf oor wedersyde verantwoordelikheid. Die man belowe hier dat hy

sy vrou "in liefde sal lei en beskerm", terwyl die vrou belowe dat sy die man "in liefde sal eerbiedig en help". Dit is interessant dat die beloftes wat gemaak word, ooreenkomste toon met die paragraaf oor wedersydse verantwoordelikheid, maar tog klein veranderings het. Die man se belofte los die gedeelte uit dat hy die vrou moet dien ook, "en moet jy haar in liefde dien, lei en beskerm" (Algemene Sinode 2007, 125) teenoor, "dat jy haar in liefde sal lei en beskerm" wat die bewoording van die belofte is. Ook by die vrou se belofte is daar verskille met die paragraaf oor 'n wedersyde verhouding. In die paragraaf oor wedersyde verhoudinge staan daar: " Soos die gemeente die Here liefhet en in gehoorsaamheid volg, so moet jy jou man liefhê en hom volg in alles wat reg en billik is", die gedeelte oor "wat reg en billik is" val egter heeltemal weg by die belofte wat die vrou maak en die bewoording verander heeltemal: "Beloof jy dat jy hom nooit sal verlaat nie, dat jy hom in liefde sal eerbiedig en help". Hierin kom die woord "help", wat in die instellingsparagraaf as deel van Gen 2:18 aangehaal is, weer voor. In die instansie, sonder die konteks "as sy gelyke". Die woord "eerbiedig" is ook 'n gelaaide woord. Die HAT verklaar "eerbied" as volg:"Hoogagting teenoor 'n meerdere; gevoel van bewondering" (Odendal 1994, 184). As iemand eerbied aan 'n meerdere betoon, beteken dit dat die vrou in hierdie belofte die man as haar meerdere bely? Dit kan nie anders as om as seksistiese dualisme bestempel te word nie?

3.7. Samevatting

Uit bostaande analise en interpretasie van verskeie liedere en formuliere, sowel as die voorafgaande literatuurstudie blyk dit dat die stand van sake m.b.t. lyflikheid en gender binne die NGK liturgie meer aandag behoort te geniet. Daar is hier en daar positiewe bydraes i.t.v. lyflikheid, sowel as gendergelykheid. Die pendulum swaai nogsteeds meer na die kant van filosofiese en seksistiese dualisme, waarmee daar erns gemaak sal moet word; veral binne die liturgie.

Hoofstuk 4 ondersoek eerstens op teoreties-filosofiese vlak moontlikhede vir liggaamsteologie en liturgie om hande te vat ten einde te beweeg na 'n meer interbeliggaamde liturgie. Tweedens word daar gekyk na alternatiewe litugiese voorstelle wat meer beweeg in die rigting van 'n interbeliggaamde liturgie.

Hoofstuk 4 Interbeliggaming

After situating herself on a huge flat-sided rock, Baby Suggs bowed her head and prayed silently. The company watched her from the trees. They knew she was ready when she put her stick down. Then she shouted, "Let the children come!" and they ran from the trees toward her. "Let your mothers hear you laugh," she told them, and the woods rang. The adults looked on and could not help smiling. Then "Let the grown men come," she shouted. They stepped out one by one from among the ringing trees. "Let your wives and your children see you dance," she told them, and groundlife shuddered under their feet (Morrison 1987, 87). Finally she called the women to her. "Cry," she told them. "For the living and the dead. Just cry." And without covering their eyes the women let loose. It started that way: laughing children, dancing men, crying women and then it got mixed up. Women stopped crying and danced; men sat down and cried; children danced, women laughed, children cried until, exhausted and riven, all and each lay about the Clearing damp and gasping for breath. In the silence that followed, Baby Suggs, holy, offered up to them her great big heart. She did not tell them to clean up their lives or to go and sin no more. She did not tell them they were the blessed of the earth, its inheriting meek or its glorybound pure. She told them that the only grace they could have was the grace they could imagine. That if they could not see it, they would not have it (Morrison 1987, 88). "Here," she said, "in this here place, we are flesh; flesh that weeps, laughs; flesh that dances on bare feet in grass. Love it. Love it hard. Yonder they do not love your flesh. They despise it. They don't love your eyes; they'd just as soon pick em out. No more do they love the skin on your back. Yonder they flay it. And O my people they do not love your hands. Those they only use, tie, bind, chop off and leave empty. Love your hands! Love them. Raise them up and kiss them. Touch others with them, pat them together, stroke them on your face 'cause they don't love that either. You got to love it, you! And no, they ain't in love with your mouth. Yonder, out there, they will see it broken and break it again. What you say out of it they will not heed. What you scream from it they do not hear. What you put into it to nourish your body they will snatch away and give you leavins instead. No, they don't love your mouth. You got to love it. This is flesh I'm talking about here. Flesh that needs to be loved. Feet that need to rest and to dance; backs that need support; shoulders that need arms, strong arms I'm telling you. And O my people, out yonder, hear me, they do not love your neck unnoosed and straight. So love your neck; put a hand on it, grace it, stroke it and hold it up. And all your inside parts that they'd just as soon slop for hogs, you got to love them. The dark, dark liver - love it, love it, and the beat and beating heart, love that too. More than eyes or feet. More than lungs that have yet to draw free air. More than your life-holding womb and your life-giving private parts, hear me now, love your heart. For this is the prize." Saying no more, she stood up then and danced with her twisted hip the rest of what her heart had to say while the others opened their mouths and gave her the music. Long notes held until the four-part harmony was perfect enough for their deeply loved flesh (Morrison 1987, 88–89).

4.1. Inleiding

Bogenoemde uittreksels is uit "*Beloved*"¹¹⁹ waarin Sethe Baby Suggs se kerk in herinnering roep, met 'n liturgie deurdrenk van lyflikheid, binne 'n konteks waar sekere mense se lywe as minderwaardig

¹¹⁹ "Beloved", 'n roman geskryf deur Toni Morrison in 1987, speel af net na die Amerikaanse burgeroorlog en vertel die verhaal van Sethe, 'n slaaf wat ontsnap en na Cincinnati gevlug het, net om 28 dae later weer gevang te word. Eerder as om haar tweejarige dogter verder aan slawerny te onderwerp, maak sy haar dood. Jare later kom daar 'n vrou, Beloved, by Sethe se huis aan en dit wil lyk of dit haar vermoorde dogter is wat nou by haar kom spook. Baby Suggs is Sethe se skoonma en tree as lekeprediker vir die slawegemeenskap op.

beskou¹²⁰ is. Dit is 'n ten volle interbeliggaamde liturgie wat 'n gemeenskap herinner aan hul waardigheid.

Baby Suggs's gospel of flesh is a fixing ceremony that grounds readers' desires to perform rituals of healing and renewal in the face of institutional systems, including the Christian church, that inculcate disgust and derision toward this beautifully enfleshed world, God's gift to all of us and to ourselves" (Wallace 2010, 47).

Hierdie hoofstuk belig die konsep van 'n interbeliggaamde liturgie binne die Suid-Afrikaanse konteks, waar verskeie lywe, soos in *Beloved*, ook as minderwaardig beskou word (Hoofstuk 1). Reeds in hoofstuk 3 was die verband tussen liturgie en etiek bespreek met spesifieke verwysing na rituele. Onderstaande het ten doel om moontlike maniere te bestudeer hoe liggaamsteologie en liturgie kan hande vat om nader aan 'n meer lyflike liturgie te beweeg. Ten einde dit te doen word daar vanuit verskillende hoeke gekyk na die verhouding tussen lyflikheid en liturgie. Daar is die hoek van beliggaming, wat nie ver weg is van die hoek van holistiese benadering nie. Daar word weer gekyk vanuit die perspektief van die inkarnasie en inhabitasie. Die gestremde teoloë help ons met nog 'n ander hoek. Vanuit die filosofie bied die konsep van liminaliteit 'n baie interessante hoek op hierdie verhouding. Al die verskillende perspektiewe plaas vanuit hulle unieke perspektiewe deurgaans die konsep van interbeliggaming op die tafel. Die hoofstuk sluit af deur te speel met 'n paar alternatiewe liturgiese voorstelle, voordat die hoofstuk afsluit met die unieke kyk wat twee skilders ons bied.

4.2. Liturgie wat lyf kry

Ons maak sin van die lewe deur ons lyflike waarnemings, dit wat ons sien, hoor, ruik, voel, proe en ervaar en soortgelyk gee ons sin aan die lewe deur dit wat ons met ons lywe doen. "Wij kunnen geen zin geven aan dit leven, aan deze wêreld, tenzij als lichamelijke mensen van vlees en bloed, met handen en voeten, met gevoelens en begeerten" (Lukken 1990, 10). Die lyf is die basis van ons bestaan. "It is therefore unthinkable that the liturgy – also understood as leitourgia, as the liturgy of life – does not create space for immediate, corporeal participation" (J. Cilliers 2012, 74). Binne die gereformeerde tradisie is die onmiddelikheid van geloof (J. Cilliers 2012, 74) van kernbelang. Geloof word nie deur middel van tussengangers of mediators bewerk nie, maar is 'n direkte en onmiddelike verhouding tussen die gelowige en God en daar is niks meer onmiddelik as ons lywe nie (J. Cilliers 2012, 74). Om 'n liturgie wat nie erns maak hiermee nie, te ontwikkel is wêreldvreemd en 'n vorm van liturgiese vergeesteliking (J. Cilliers 2012, 74). Laasgenoemde is prinsipieël onmoontlik, want Gees is liggaam (J. Cilliers 2012, 74). Ons neem deel met ons lywe of ons neem glad nie deel nie (J. Cilliers

¹²⁰ "Beloved tells the story of indescribable physical suffering, on the one hand, and of bodies being healed through hair combing, back touching, breast feeding, foot rubbing, and hand holding, on the other. Readers encounter bodies that are broken beyond repair and souls crushed without mercy or remorse. Healing seems impossible, but Morrison uses religion – a certain kind of African-derived, body-loving, nature-based religion – as the medicine the slaves and ex-slaves in the novel use to heal themselves" (Wallace 2010, 46).

2012, 74). Barnard, Cilliers en Wepener (2014) gebruik die voorbeeld van 'n orkes om dit te illustreer. Wanneer iemand 'n orkes dophou raak dit duidelik dat die musikante met hulle hele menswees optree. Verstand, oë, ore, vingers, voete vorm alles deel van die maak van die musiek - hulle beliggaam die musiek. Insgelyks beteken deelname aan die (Christelike) liturgiese rituele 'n beliggaming van geloof. "Participation in liturgical ritual requires the body to be incorporated into it intrinsically" (M. Barnard, Cilliers, and Wepener 2014, 217). Daar is geen aanbidding behalwe lyflike en lyflike waargeneemde liturgië nie. Beliggaming verwys na die lyflike en tasbare samestelling van menslike bestaan en kultuur (M. Barnard, Cilliers, and Wepener 2014, 215). Om hierdie rede kan beliggaming nie slegs verstaan word as 'n verwysing na die vlees nie, dit sluit die manier in wat 'n spesifieke kultuur die lyf kodeer, asook die betekenis wat aan die lyf toegeken word binne 'n bepaalde kultuur (M. Barnard, Cilliers, and Wepener 2014, 215). Om aan die liturgie deel te neem is om geloof te beliggaam, dit is "*fides quaerens corporalitatem*¹²¹ (geloof opsoek na beliggaming)" (J. Cilliers 2012, 74).

It would be quite ludicrous to "be part" of the liturgy as an outsider, as if you were only part of the audience listening to the orchestra, or alone at home listening to the recording – at least if you confess to be intrinsically incorporated into this liturgy (J. Cilliers 2012, 74).

Volgens Pidwell (2011, 177) is dit juis waarmee die teoloog en filosoof, Catherine Pickstock, haar besig hou. In 'n ondersoek na liturgiese teorie en praktyk bevraagteken sy die postmoderne woordgesentreerde ("logocentric") benadering tot die natuur van kennis en vra vir 'n benadering wat nie die lyf ontruim nie (Pidwell 2001, 177).

¹²¹Cilliers (2012, 56–57) beskryf verskillende paradigmaskuiwe in die metodologie van praktiese teologie en *fides quaerens corporalitatem* is een van die paradigmas wat tans praktiese teologie inkleur. Die eerste paradigma waarbinne praktiese teologie gefunksioneer het was *Fides quaerens intellectum* (geloof opsoek na insig), dit het ontwikkel tot *Fides quaerens verbum* (geloof opsoek na woorde). Vandaar is die sprong gemaak na *Fides quaerens actum* (geloof opsoek na daad), wat gevolg is deur *Fides quaerens spem* (geloof opsoek na hoop). Die volgende paradigmaskuif was *Fides quaerens visum* (geloof opsoek na konkrete visualisering) en daaruit het *Fides quaerens imaginem* (geloof opsoek na konkrete beelde; simboliese voorstelling) gevolg. Cilliers gaan verder om nog twee onderskeidings voor te stel: "Firstly, I am of the opinion that the existentialia which brought into play in the different modes of faith-seeking (intellect, language, acts, hope, visualisation, etc.) can only be understood within the *paradigm of embodiment*. Thus: *Fides quaerens corporalitatem* (faith in search of embodiment): this is a holistic approach, taking the embodiment of humans seriously, inter alia also as the address of revelation. Our bodies are central to what we perceive and experience, also in terms of our relationship with God. They are the *prime locus* of God's presence with us. This understanding of embodiment is of specific importance for practical theology, as it entails the notions of contextualisation, immediacy, encountering, embracement, communality, radicalisation and concreteness" (J. Cilliers 2012, 56–57). Die konsep van beliggaming kan maklik verkeerd verstaan word en valslik die klem lê op 'n eksklusief individualistiese of selfs denominasionele en gemeentelike verstaan, wat verder kan ontaard in egosentrisme en narsissisme. Om hierdie rede moet die klem 'n stap verder geneem word en beliggaming primêr verstaan word binne 'n publieke konteks (J. Cilliers 2012, 56–57). In die afdeling oor interbeliggaming word daar gefokus op die verdere onderskeid wat Cilliers tref, naamlik die van *Fides quaerens societatem* (geloof opsoek na sosiale beliggaming) (J. Cilliers 2012, 56–57). "It is about society. The basic, technical meaning of the Latin word *societas* is partnership or association for trading purposes, but it can also denote any group with shared interests – a community or society with an implied union for a common purpose and not a mere assembly. Therefore: *Fides quaerens societatem* (faith in search of social embodiment): this is a bridge-crossing approach, taking practical theology out of its exclusive ecclesiological boundaries, striving to interact with a variety of communities (faith communities included) in order to serve and enrich, but also to be served and enriched by these communities in a collaborative and reciprocal way" (J. Cilliers 2012, 56–57)."

4.3. Holistiese benadering

Soos eerder geargumenteer, word Protestantse liturgië en spesifiek die NGK liturgie, deurlopend sterk beïnvloed deur die gees van die Puritanisme, met die gepaardgaande negatiewe uitkyk op, of selfs, die ontkenning van lyflikheid, “a distrust in anything that could mediate pleasure through the senses, a fear of emotion, etc. (M. Barnard, Cilliers, and Wepener 2014, 229). Hierteenoor kan ons Afrika konteks ons help met liturgië wat elke sintuig – sien, hoor, proe, ruik en voel – betrek in holisties estetiese waarneming en ervaring (M. Barnard, Cilliers, and Wepener 2014, 229).

Dit is belangrik om hier ‘n kantnota te maak oor die lyf binne die Afrika konteks. Wanneer mens na Christelike Afrika liturgië kyk, is die lyflike uiters sentraal, dog vind mens dat dit dikwels swart lywe in Suid-Afrika is waarbinne vele magsoorloë woed.

[T]he body in Africa is also captured in the paradox of reflection/expression and of objectification. The objectification is performed in an orgy of violence and destruction. On the one hand, the body is the main resource of religion, faith and togetherness or communion, and on the other hand, the object of battles for power. One may be surprised by the absence of this ambivalence in the African services that we observed and also from the academic reflection on African worship (M. Barnard, Cilliers, and Wepener 2014, 224)¹²².

Die Afrika liturgie help ons om te besef dat die fisiese lyflike deelname en uitdrukking, slegs een aspek is van liturgiese beliggaming. Dit ontsluit ‘n wêreld van beliggaming wat multi-sensories is en onderliggend aan ‘n holistiese verstandhouding (Cilliers 2012, 78). Ons lywe is meer as vel, been en vleis. Ons lywe beliggaam die totale menslike ervaring, ons gedagtes en emosies, behoeftes en herinneringe, ons vermoë om te droom en op verbeeldingsvlugte te gaan, ons ervarings van pyn, plesier, mag en onderskeiding (Ackermann 2004, 307). Ons lywe is ‘n komplekse netwerk van als wat ons as mens is (Ackermann 2004, 307). Daarom is ons sosiale realiteit ‘n beliggaamde realiteit (Ackermann 2004, 307).

Gevolgtik is emosies ook integrale elemente van die beliggaamde godsdienstige ervaring (Schlimm 2010, 148). Binne die Protestantse beweging kan mens nie oor emosie skryf sonder om ook vir Schleiermacher¹²³ nader te trek nie. Die term “emosie” is effe misleidend in hierdie verband, want

¹²² Dit sou interessant wees om hierdie selfde tipe studie te doen ten opsigte van die meer charismatiese beweging in die NG Kerk waarna daar in Hoofstuk 3 verwys word. Die skrywer wonder of dieselfde tipe paradoks nie ook daar te vinde sal wees nie?

¹²³ ‘n Gesprek oor Schleiermacher binne die gereformeerde tradisie is ‘n komplekse veelkantige gesprek wat nie die doel van hierdie studie is nie. Net so ‘n groot impak soos Schleiermacher gehad het, soveel reaksie was daar ook teen Schleiermacher. Ons sien sy invloed in uiteenlopende denkers soos, Søren Kierkegaard, Albrecht Ritschl, Adolf von Harnack, Ernst Troeltsch, Rudolf Bultmann, Rudolf Otto, John Oman, H.H. Farmer en John Baillie (Clements 1987, 36). “Fredrich Schleiermacher (1768-1834) merits the title ‘Pioneer of Modern Theology’ in more than one sense... With him, modern Protestant theology effectively begins” (Clements

Schleiermacher het eintlik meer oor gevoel, as emosie geskryf en Nelson (1997, 31) merk tereg op dat daar 'n interpretasie verskil is en dat gevoel emosie insluit, maar baie meer as net emosie is: "feeling is not simply emotion. One can experience emotions (as in some non-committed, superficial sexual experiences) without experiencing feeling" (Nelson 1979, 31). Gevoel sluit emosies in, maar het ook 'n geestelike en rasionele kern (Nelson 1979, 31).

Gevoel is nie rationeel óf irrasioneel nie. Gevoel word beskou as die volledige menslike respons tot die realiteite wat deur 'n persoon ervaar word (Nelson 1979, 31–32). 'n Uitsluitlik emosionele reaksie kan die agteruitgang van rede tot gevolg hê en kan 'n oormaat irrationaliteit beteken. Op dieselfde manier kan 'n oormaat kognitiewe reaksie¹²⁴ 'n "falsely cold, objective, computer-like suppression of the self's affective dimensions" (Nelson 1979, 31–32) teweegbring. Die gevoelsreaksie op realiteit sluit kennis en emosie in. Dit is die gewilligheid om met soveel as moontlik van die self te reageer en die openhartigheid om spontaan sowel as gedissiplineerd te wees (Nelson 1979, 31–32). "It is the capacity to be deeply aroused by what we are experiencing" (Nelson 1979, 31–32). Marcia Mount Shoop maak die verdere punt dat gevoel nie slegs ervaring is nie, dit is eerder 'n fisiese vorm van belewenis wat ervaring anker, bepaal en lewe gee. Gevoel is daardie eerste instinktiewe lyflike kennis (Mount Shoop 2010, 12).

Shoop en Nelson definieer gevoel as onlosmaaklik verbind aan die lyflike self ("body-self"), om Nelson se term te gebruik. Die term 'lyflike self' verwys na die eenheid van die mens. "It is the refusal to be split into mind over body or heart over head. It is the refusal to locate true selfhood in only part of the self" (Nelson 1979, 32). Die konsep van gevoel is een manier om na die verenigde reaksie van die lyflike self te verwys. "And unified response means listening to the messages from all dimensions of the self - the mind, the heart, the spiritual senses, the genitals, the viscera" (Nelson 1979, 32).

Schleiermacher se doelbewuste volgehoue klem op godsdiens as gevoel, geskied in reaksie op Rasionalisme en post-Christelike Romantisisme. In kontras met hierdie twee denkskole is godsdiens vir Schleiermacher nie 'n antieke en oppervlakkige modebykomstigheid nie, maar 'n unieke, kernbelangrike en onuitwisbare aspek van die menslike bestaan (Clements 1987, 36). Vir Schleiermacher is gevoel die totale afhanklikheid van God of die godsbewussyn wat die kern van die menslike bestaan vorm. En hoe meer ons in pas is met hierdie godsbewussyn, hoe meer is ons in pas met die realiteit self (Mount Shoop 2010, 13). Aan die negatiewe kant was Schleiermacher se beskouing dat godsdiens in die gevoelsfeer behoort, die begin van moderne Protestantse geneigdheid om klem te lê op die kennis van God as innerlik en eksperimenteel (Clements 1987, 36).

1987, 7). Hy word spesifiek ook gesien as die vader van Praktiese Teologie, die dissipline waarbinne die studie gebed is

¹²⁴ Mount Shoop maak die opmerking dat om prioriteit aan gevoel bo kennis te gee, skep 'n meer volledige sensitiwiteit t.o.v. ervaring (Mount Shoop 2010, 18).

Schleiermacher se klem op gevoel was nie 'n poging om godsdiens veilig weg te steek in die innerlike heiligdom, weg van die greep van rationalisme en wetenskaplike materiaal, nie. Kwantiteit van kennis is nie kwantiteit van vroomheid nie. Schleiermacher was geweldig besorg daaroor dat godsdiens verkeerdelik in kompetisie gesien word met die natuurlike wetenskappe, aangesien godsdiens nooit die kompetisie sal kan wen waar dit gaan oor die verskaffing van inligting oor die wêreld nie (Clements 1987, 36). Die gevoel van God as die oneindige in wie alle eindige dinge bestaan, bestaan nie in isolasie as 'n onafhanklike element van die menslike bewussyn nie (Clements 1987, 36). "It does not live apart from artistic or ethical activity, or from scientific or speculative knowledge. In turn, none of these activities can flourish without the 'pious consciousness'" (Clements 1987, 36–37). Schleiermacher se idee dat godsdiens betrekking het op gevoel, was deel van 'n hele nuwe antropologie van die menslike bestaan (Clements 1987, 37).

Uit sy toesprake word dit duidelik dat Schleiermacher godsdienstige gevoel verstaan as self-bewustheid, maar dan in ag genome dat dit spesifiek die self-in-verhouding is wat die oogmerk van bewustheid is (Clements 1987, 37). Dit is die self gewortel in die ruimte van alles wat anders is as die self, die ruimte van ander mense, die natuur, die samelewing, die hele eindigheid gewortel in die Oneindige (Clements 1987, 37). Ons het dus in Schleiermacher 'n intensiewe verhoudingsmatige uitkyk op die mensdom (Clements 1987, 37). En binne hierdie verhoudingsmatige uitkyk is gevoel nie betekenisvol omdat dit gevoel word nie, maar omdat dit 'n innerlike getuienis en respons is op die realiteit van alles anders as die self (Clements 1987, 37). Weens Schleiermacher se veronderstelling van gevoel of self-bewustheid wat so volledig relationeel is, is dit nie verbasend dat hy van die opinie is dat godsdienstige emosie geensins kan oorleef in 'n geïsoleerde individu nie (Clements 1987, 38). Sy siening van godsdiens is tot so 'n mate fundamenteel gemeenskaplik, dat hy sê dat sou daar enigsins godsdiens wees, moet dit sosiaal wees, want dit is die natuur van die mens en die natuur van godsdiens (Clements 1987, 38). Die gevoel van totale afhanklikheid kan slegs gekommunikeer en bewerk word deur menslik kameraadskap (Clements 1987, 38).

For him, to be an authentic individual, both in theory and practice, meant to belong to a circle, to which the individual could contribute something of him- or herself; and in turn is meant to mediate in one's own unique existence the characteristic life of the group to which one belonged (Clements 1987, 38–39).

Vir Schleiermacher was die Christelike lewe nooit individueel nie, maar 'n gesamentlike, gemeenskaplike bestaan in die kerk; en die Christelike ervaring is die ervaring van die historiese gemeenskap. Hierdie nuwe gesamentlike Godsbewustheid van die gemeenskap se oorsprong lê in Jesus Christus self (Clements 1987, 54).

4.4. Inkarnasie en Inhabitasie

Liggaamsteologie bou, soos geargumenteer in Hoofstuk 2, juis op Christus en Liggaamsteoloë soos Isherwood en Stuart (1998, 11). Hulle postuleer dat Christelike teologie nog altyd 'n beliggaamde teologie was, gewortel en gegrondves in die skepping, inkarnasie, opstanding en sakramente. "Christian theology has always applied both the *analogia entis* (analogy of being) and the *analogia fidei* (analogy of faith) to the body" (Isherwood and Stuart 1998, 11). Die lyf is beide die ruimte sowel as die ontvanger van die openbaring van God (Isherwood and Stuart 1998, 11). "En het heil bereikt ons mens evenmin buiten onze lichamelijkheid om" (Lukken 1990, 10). Volgens Cilliers (2012) word God in en deur al ons sintuie geopenbaar.

God is revealed to, and through, all of our senses, for the simple reason that we are bodies. For the Apostle Paul the body (soma) simply expresses the character of created humankind – that is, as embodied existence. Dunn concludes: "It is precisely as embodied, and by means of this embodiment, that the person participates in creation and functions as part of creation" (Dunn 1998:61) (J. Cilliers 2012, 74).

Soos voorheen bespreek, heilig 'n teologie van inkarnasie en inhabitasie (of voortgaande inkarnasie) die lewe en spesifiek lyflikheid as die spasio waarbinne openbaring plaasvind (Cilliers 2012, 78). Om hierdie rede maak sowel Cilliers¹²⁵ (2012, 78) as Isherwood en Stuart¹²⁶ (1998, 16) 'n stelling dat die lyflike as sakrament beskou behoort te word.

The incarnation of Christ and the indwelling of the Spirit underline the integration of life, and therefore all processes of integration or reintegration in the light of the Christ-and Pentecost-events become sacramental, mediating life (salvation). Incarnation and inhabitation form the theological frameworks within which the sacredness of embodiment could be understood (Cilliers 2012, 78).

Wanneer beliggaming vanuit die inkarnasie en inhabitasie verstaan word, word daar anders met lyflikheid omgegaan. Individue word nie slegs verstaan op grond van hulle bruikbaarheid nie, maar op

¹²⁵ "In our theological reflection we have already stated that the theology of incarnation and inhabitation sanctifies life and specifically body-liness as the locality within which revelation takes place. It could be said that this represents a sacramental worldview". (Cilliers 2012, 78).

¹²⁶ "Incarnational theology should find no difficulty in declaring the body as sacrament. Indeed much of what Boff and others say about sacraments lends itself to a body appreciation. What more than the human body and its needs makes us present in the world? What reminds us constantly of the demands of relationship more than our body selves? In what other ways can we really become aware of the divine than by looking deeply and bravely into the face of divine matter? This looking does not make something descend that is not otherwise present; it rather makes demands and offers empowerment in the light of divine indwelling. Bodies are the divine presence on earth; they are sacramental and are often profaned" (Isherwood and Stuart 1998, 16).

grond van die beeld van Christus¹²⁷ (J. Cilliers 2012, 74). Christus se lyf dekonstrueer lyflikheid, maar spesifiek die ideale filosofies perfekte liggaamsbeeld op verskeie maniere. Jesus se manlike lyf word voortgebring uit sy ma se vroulike lyf ten spyte van die afwesigheid (volgens Matteus en Lukas) van 'n manlike voorsaak. Die Evangelie maak dit duidelik dat alhoewel sy lyf biologies manlik is, is hierdie geen gewone man nie (Johnson 2009, 214). "Through him, humanity is given a new model of what it means to be human, more specifically, what it means to be male" (Johnson 2009, 214).

Van groter belang is die feit dat die "liggaam van Christus" beeld, 'n na-opstandingsbeeld is. Gevolglik is dit die gebroke liggaam van Christus, met "gestremde" hande en voete en 'n gewonde sy wat die beeld van die kerk word (Eiesland 1994:99).

[F]or in His resurrected state Christ reveals and is the disabled God, with 'impaired' hands and feet and a pierced side, 'paradoxically, in the very act commonly understood as the transcendence of physical life, God is revealed as tangible, bearing the representation of the body reshaped by injustice and sin into the fullness of the Godhead' (Eiesland 1994:99-100).

4.5. Gebroke liggaam

In the media, word ons deur advertensies en die visuele, oorlaai met beelde van die geidealiseerde, perfekte lyf (Cilliers 2006:131), wat nooit verouder nie (M. Barnard, Cilliers, and Wepener 2014, 233–234). "The perfect, young, spotless body reigns supreme" (M. Barnard, Cilliers, and Wepener 2014, 233–234). Ons samelewing is geneig om die klem te plaas op die skoonheid, sorg, en welstand van die lyf. Gesondheidsorg, mode, sport en die gimkultuur is aan die orde van die dag. In die media waar Afrika uitgebeeld word, word hierdie beeld ondermyn deur volgehoue beelde van lywe wat gewond, vermoor, verkrag, geskend en hulpbehoewend is (M. Barnard, Cilliers, and Wepener 2014, 233–234). 'n Teologiese posisie gegrond in die inkarnasie en inhabitasie plaas spesifiek hierdie lyf in die kollig – die kwesbare en gebroke lyf (M. Barnard, Cilliers, and Wepener 2014, 233–234) wat net gesond gemaak kan word deur 'n ander gebroke Lyf (Cilliers 2006:131). Caputo omskryf hierdie verskillende lywe roerend:

Philosophy's body – from Plato and Aristotle to Merleau-Ponty – is an active athletic, healthy, erect, white male body, sexually able and unambiguously gendered, well-born, well-bred, and well-buried, a corpus sanum cut to fit a mens sana in the felicity of being-in-the-world and mundane intentional life. But the bodies of Polyneices, Isaac, and Shulamith, of the lepers and the man with the withered hand, are disfigured, diseased, unburied, sacrificial, and ashen bodies... they fall outside the classical paradigm of propriety and comely hunger; that is

127 Dit is nie 'n onproblematieke stelling nie, want verskeie verhale, wat kompeteer vir 'n plek binne die ortodokse tradisie, is deur die eeue op Christus se lyf geskryf (Johnson 2009, 220). Daarom dat sommige feministiese teoloë die beeld van "liggaam van Christus" heeltemal onbruikbaar vind. "Natalie Watson dismisses the Body of Christ as metaphor along with several others found in scripture because of its essential disembodied nature. Although the Church is described as feminine in scripture (i.e. bride of Christ), it is only as it is regarded as a male body that it becomes the place of salvation" (Johnson 2009, 212).

blinded by injury or disease or genetic fault; the cancerous eye that submits to the invasive knife of the surgeon... Not the eye of Cézanne but the eye of a man born blind. The flesh is not the ear that hears but the ear in pain that rattles with the confusion of indiscernible sounds, the site of vertigo and nausea. The flesh is the ear of the man born deaf... The flesh is not the tongue which tastes but the tongue cut out by the torturer's or surgeon's knife, the tongue which is twisted or tied by a genetic defect (Caputo 1993:194, 207).

Bogenoemde tipe lyf verskil radikaal van die lyf wat deur die kontemporêre samelewing opgehemel word. Om die waarheid te sê dit dekonstrueer die mite dat ons lywe perfek, onaantaasbaar, alomteenwoordig, en alvermoënd moet wees (Cilliers 2012, 75). Die tipe lyf wat Christus vir ons kom beliggaam is 'n lyf wat weggegee word ter wille van ander, wat gebreek word sodat ander genesing kan vind. Dit verteenwoordig 'n alomvattende ommekeer van ons begrip van lyflikheid (Cilliers 2012, 75). "The central feature of Paul's body knowledge of Jesus' body knowledge, was that it was broken" (Hull 2004, 14). "[E]n, nadat Hy God daarvoor gedank het, het Hy dit gebreek en gesê: "Dit is my liggaam; dit is vir julle. Gebruik dit tot my gedagtenis" (1 Kor.11:24). Sou ons Paulus kombineer met Lukas en Johannes sal ons moet byvoeg dat die liggaam van Christus opgewek is met "imperishable scars, glorious scars, and in a state of wounded power" (Hull 2004, 18–19). In hierdie lig beskou word die Bybelse lering van volmaaktheid 'n lering van gewonde volmaaktheid, geskende volmaaktheid, gebrekkige volmaaktheid. Die volmaaktheid van God is 'n kwesbare volmaaktheid wat ontvanklik is vir pyn (Hull 2004, 22). Dit is waarskynlik die rede hoekom Paulus, wat gebreekte lywe so goed verstaan het, so bewus was van swakheid (Hull 2004, 18–19). Hull skryf verder dat die man wat aan God se regterhand is, is onvolmaak. Die gebroke lyf op aarde stem ooreen met die gebroke lyf in die hemel, maar meer nog: die gebroke lyf op aarde word nie slegs in die nagmaal gevind nie, maar ook in die kerk, wat die gebroke liggaam van Christus is te midde van 'n gebroke mensheid, want dit is nie die Gees van Christus nie, maar juis die liggaam van Christus wat ly, waar mense honger, dors, naak, siek en in die tronk is (Matt. 25:31-46), want slegs 'n lyf kan honger, naak, dors, siek en in die tronk wees (Hull 2004, 21).

4.6. Gestremdheid

As daar so gedink word oor die liggaam van Christus, is dit spesifiek vanuit die kamp van die gestremde teologie wat ons hulp kom. Een van die vernaamste name binne hierdie kamp is Nancy Eisland. Eisland, soos Caputo, praat van 'n anderste mag, wat die mag van die wêreld op sy kopkeer, 'n onderstebo mag wat opgesluit lê in die simbool van Jesus Christus, wat vir Eisland die gestremde¹²⁸ God is. "In His resurrected state Christ reveals and is the disabled God, with 'impaired'

¹²⁸ Ek verstaan gestremdheid soos wat Reynolds (Reynolds 2013, 19), wat steun op Nancy Eisland, dit verwoord: Dit is "the consequence of impairment, that is, an inability to perform some task or activity considered necessary within a social environment" (Reynolds 2013, 19).

hands and feet and a pierced side” (Eisland 1994, 99–100). Caputo verwoord hierdie anderste mag, wat eintlik ‘n magteloosheid is as ‘n swak krag, terwyl Eisland kies vir die term transformerende krag.

The symbol of Jesus Christ, the disabled God, has transformative power. It is the experience of Christ from below as a corporeal experience. The power of the disabled God is the seemingly inherent contradiction this God embodies. This revelation of God disorders the social symbolic order, and God appears in the most unexpected bodies. The disabled God does not engage in a battle for dominance or create a new normative power, God is in the present social symbolic order at the margins with people with disabilities and instigates transformation from this de-centered position (Eisland 1994, 90).

Gestremde teoloë herinner ons daaraan dat die oomblik waar Christene beseef wie Jesus is, is by Sy opstanding, en in daardie oomblik word Hy aan hulle as die gestremde God geopenbaar wat die merke van verwerping en onreg dra (Isherwood and Stuart 1998, 57). Jesus, die gestremde God, is nie Here of lydende dienaar nie, maar die een wat oorleef het, “who embraces the ambiguity of life and embodiment without retreating into despair. As survivor the disabled God does not will connectivity and interdependence from a position of privilege but from a position of need” (Isherwood and Stuart 1998, 16). Gestremde teologie help ons hier met magsdiskoerse, deur te beklemtoon dat God die gestremde, swak God is, of binne die taal van die rituele, die liminale God. Wanneer daar dus oor interafhanklikheid, verbintenis en verhoudings gedink word binne die Christelike denkraamwerk, kan dit nie anders as om te gebeur vanuit ‘n posisie van magteloosheid nie. Interafhanklikheid penetreer magskonstrukte. Connell sluit aan by hierdie konsep van interafhanklikheid, maar gebruik die term sosiale beliggaming (“social embodiment”).

We need a concept, which I call social embodiment, to refer to the collective, reflexive process that embroils bodies in social dynamics, and social dynamics in bodies. When we speak of ‘disability’, we emphasise the first side of social embodiment, the ways bodies are participants in social dynamics; when we speak of ‘impairment’, we emphasise the second side, the way social dynamics affect bodies (Connell 2011, 1371).

Volgens Connell is dit nodig om die ‘bemiddeling’ of “agency” van lywe te erken en dan nie slegs as materiële objekte nie, maar ook lywe se produktiewe mag in sosiale verhoudings (Connell 2011, 1371), want lywe vorm voortdurend die sosiale konteks.

The ontoformativity of social process constantly involves social embodiment. Social embodiment is not just a reflection, not just a reproduction, not just a citation. It is a process that generates, at every moment, new historical realities: new embodied possibilities, experiences, limitations and vulnerabilities for the people involved (Connell 2011, 1371).

In die afdeling oor interbeliggaming (wat 'n vertaling is van Sigurdson se “intercorporeality”) word daar aangesluit by Eisland se interafhanklikheid en Connell se sosiale beliggaming. Dit is juis binne die erediens wat hierdie konsepte beliggaam word, want in die erediens word ons gekonfronteer met die gebroke lyf van die gestremde Christus, maar ook die geneesde¹²⁹ lyf, want die gebroke lyf is afwesig. Lyflikheid vanuit die Christelike perspektief verwys nie net na die gekruisigde vlees nie, maar ook na die opgestane, asook die verheerlikte Liggaam (Cilliers 2012, 80-81).

The broken, but healed (glorified) Body of Christ is present in the body of his church (Christus as Gemeinde existierend), but it is also absent, is also in heaven. This absence of the present body of Christ affirms the reality of our healing, even if reality indicates the contrary. This calls for celebration – of the present, absent Body of Christ (Cilliers 2012, 80-81).

Hierdie verstaan van die Liggaam van Christus as gebroke en tog genees en verheerlik, as teenwoordig en teselfdertyd afwesig, is weereens 'n liminale konsep. Die liggaam van Christus wat uit verskillende lywe oor tyd en plek heen bestaan, beteken dit dat ook die Christelike verstaan van die lyf liminaal is.

In Christian understanding the body is liminal, arrested in the movement of vulnerability and healing, because it is involved in the movement of Christ's crucified and glorified body. Thus defined, embodiment includes the sick, the disabled, the misused, the raped, the wounded, the tortured, the killed (M. Barnard, Cilliers, and Wepener 2014, 235).

4.7. Liminaliteit

Die konsep liminaliteit word afgelei van die Latynse woord limen of drumpel en is gemunt deur die antropoloog Arnold van Gennep en Victor Turner (M. Barnard, Cilliers, and Wepener 2014, 65). Dit spruit voort uit Van Gennep se teorie oor oorgangsrites (*rites de passage*). Van Gennep postuleer dat alle oorgangsrites gemerk word deur drie fases: “seperation, margin (or limen) and aggregation¹³⁰” (V. W. Turner 1979, 235). Die eerste fase, die skeidingsfase, bestaan uit simboliese gedrag wat dui op die individu of groep se losmaak van of 'n vroëer vaste punt in 'n sosiale struktuur of 'n stel kulturele gesteldhede (V. W. Turner 1979, 235). Tydens die tussenkomende liminale periode is die karaktereenskappe van die rituele subjekte onduidelik aangesien hulle deur 'n gebied beweeg wat min of geen eienskappe van die vorige of komende toestand het nie (V. W. Turner 1979, 235).

¹²⁹ Eisland lê klem op Christus wat uit die dood opstaan as die gestremde God. Cilliers lê weer klem op die gebroke, maar geneesde lyf van Christus. Op die oog af lyk dit of hierdie twee standpunte teenoor mekaar staan, maar slegs wanneer daar gedink word vanuit die perspektief dat gestremdheid siekte beteken, wat iets is wat die gestremde teoloog sterk afwys (vgl Eisland 1994, 116-117). Eisland vertel hier roerend hoedat die genesing wat sy beleef het nie te make gehad het met normalisering nie, maar met die verligting van pyn en haar sosiale herstel. Daarom is dit moontlik dat die gestremde God wat geopenbaar word in die verheerlikte Christus, die geneesde gestremde God is.

¹³⁰ Vir die doel van hierdie studie word die volgende vertalings gebruik: “Seperation” word met skeiding vertaal, en “aggregation” met samevoeging. Daar word egter gehou by “limen” as term ter wille van duidelikheid. “Liminal” sal dan as liminaal en “liminality” as liminaliteit vertaal word.

Gedurende die derde “samevoegingsfase”, word die oorgang voltooi en die persoon of groep wat die ritueel deurgegaan het is weereens in ‘n relatief stabiele toestand (V. W. Turner 1979, 235). “If our basic model of society is that of “structure of positions” we must regard the period of margin or “liminality,” as an interstructural situation” (V. W. Turner 1979, 234). Oorgangsrites word in alle samelewings aangetref, maar is geneig om maksimale uitdrukking te vind in klein, relatief stabiele en sikliese samelewings, wat afhanklik is van die biologiese en meteorologiese ritmes en verskynsels eerder as tegnologiese uitvindings. Sulke rites wys uit en beslaan die oorgang tussen toestande (“states”)¹³¹ (V. W. Turner 1979, 234). Met die liminale periode word die nuwelinge (“neophytes”) onderskeidelik geforseer en aangemoedig om na te dink oor hulle samelewing, die kosmos en die magte wat hulle voortbring en onderhou. In die lig hiervan kan liminaliteit ook gesien word as ‘n fase van refleksie en nadenke (V. W. Turner 1979, 240).

Die konsep van liminaliteit is nie vreemd aan die Christelike godsdiens, geloofslewe en Bybelse taal nie. Konsepte soos die woestyn, ballingskap, die graf en die kruis is in hulle wese liminaal (M. Barnard, Cilliers, and Wepener 2014, 65). Campbell en Cilliers (Campbell and Cilliers 2012, 43) argumenteer dat op die diepste vlak is liminaliteit vir Christene teologies, want dit lê in die hart van die evangelie en in die hart van die teologie. “Christians are a liminal people who live, not fearfully, but faithfully ‘on the way’ at the juncture of the age” (Campbell and Cilliers 2012, 43). Barnard, Cilliers en Wepener argumenteer verder dat agter die liminale karakter van die christelike lewe is ‘n God wat wesenlik en van nature liminaal is.

We would argue that behind the liminal nature of Christian life and of the Hebrew and Greek Bible a God lights up who is himself liminal of nature. A God who is always on the move, because he is a connected God, communicating with his world and people. His word can never be fixed in eternal truths, his Spirit blows over the earth. But this God is not only connected, he is also rooted: he chose for himself a foothold on earth... (M. Barnard, Cilliers, and Wepener 2014, 93–94).

Gesetel in die kern van die Christelike geloof, is die naam Jesus Christus, God wat mens geword het en opgevaar het na die hemel. Die verhaal van Jesus Christus bou op na ‘n klimaks in die kruisiging, opstanding en hemelvaart. Deur die eeue is dit juis die kruis wat die sentrale simbool van die Christelike geloof geword het. Die kruis kan ook gesien word as by uitstek die simbool van liminaliteit, “the pre-eminent liminal phenomenon in Christian faith, the transition point between, on the one hand, everyday life of imperfection and failure, injustice and sin, and on the other hand, the world to come” (M. Barnard, Cilliers, and Wepener 2014, 97)

¹³¹ “Van Gennep himself defined *rites de passage* as “rites which accompany every change of place, state, social position and age.”(V. W. Turner 1979, 234–235) To point up the contrast between “state” and “transition,” I employ “state” to include all his other terms.” (V. W. Turner 1979, 235)

Ook Paulus skryf oor die kruis as 'n liminale simbool, as 'n apokaliptiese inbreek in die vorige era¹³².

The cross is an apocalyptic interruption of invasion of the old age – the old myths and conventions and rationalities of the world – by the new. As such, the cross unmasks the powers of the old age for what they are: not the divine regents of life, but the agents of death. And the cross inaugurates the new age or new creation right in the mids of the old (Campbell and Cilliers 2012, 21–22).

Met hierdie *inbreek van die kruis* en daarmee saam die nuwe era, in die ou era, word daar 'n spatie geskep wat 'n nuwe manier van leef moontlik maak. As gevolg van hierdie apokaliptiese inbreek staan Christene op die vooraand van 'n nuwe era.

As a result of this apocalyptic interruption, Christians stand at the "juncture of the ages" or the "turn of the ages". They stand "in-between," in a kind of liminal or threshold space where the two ages overlap, where the old is passing away while the new has not yet fully come (Campbell and Cilliers 2012, 21–22).

Hierdie ruimte is soos alle liminale ruimtes 'n beweging van een plek na 'n volgende, van een toestand, na 'n volgende toestand en in hierdie geval 'n beweging van die ou era na die nuwe era, 'n beweging wat nooit ten volle kon voltooi voor die finale aanbreek van die nuwe skepping nie (Campbell and Cilliers 2012, 21–22). Die liminale spatie wat deur die inbreking van die kruis geskep word is altyd verwarrend en nie iets wat beheer kan word nie.

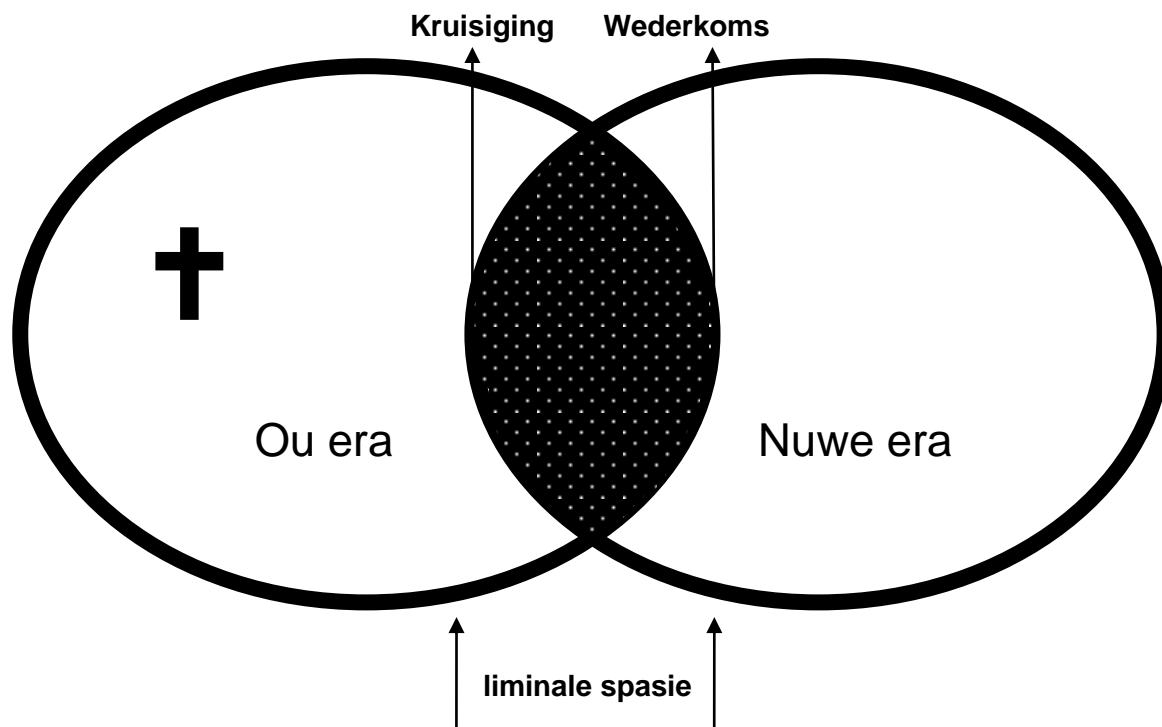
The cross invades the world like a fool who can never be controlled by human wisdom or rhetoric, but is always disorienting us and humbling us; the cross disruptively invites us to rely on its odd power, rather than our own (Campbell and Cilliers 2012, 33).

Genoemde inbreek van die kruis en die gevolglike liminale spatie wat daarmee geskep is, word visueel voorgestel deur die *Figuur 4* op bladsy 115.

Volgens Paulus (1 Kor 1:18-25) is dit juis in die dwaasheid van die kruis dat die kruis se krag lê. "One might say the cross becomes foolish on Easter Sunday. For then, the cross, in all of its scandal, must be seen as the wisdom and power of God" (Campbell and Cilliers 2012, 34). Caputo praat van die flou krag ("weak force") van God wat beliggaam word in die gebroke lyf aan die kruis, "which has thereby been broken loose from being and broken out upon the plane of the powerlessness of God" (Caputo 2006, 43). Die krag van God is nie heidense geweld of brutale krag of toorkus nie, dit is die krag van magteloosheid, die krag van die protes van die onskuldige wat ly en die krag van saamly met

¹³² Die begrip "era" sou ook met "bedeling" vervang kon word as vertalingsmoontlikhede vir "age"

onskuldige lyding (Caputo 2006, 43). “The strong point about weak theology is that it is a theology of the cross” (Caputo 2006, 42)



Figuur 4.1 Voorstelling van die inbreek van die kruis

Cilliers en Campbell (2012, 55)) stel teologië van mag¹³³ teenoor die krag van die kruis, wat die krag wat swakheid of magteloosheid is. “But the power of the cross is different; it represents power-as-life, or power-for-life. The cross paradoxically gives life by resisting death and control through vulnerability and apparent insignificance” (Campbell and Cilliers 2012, 55–56). Die krag wat swakheid is, opponeer alle viktimiserende krag en staan as ‘n uitdaging aan alle mense of realiteite wat hulle mag gebruik om lyding te veroorsaak. Hierdie vreemde krag van die kruis, ondermyn alle vorme van beheer en mag (Campbell and Cilliers 2012, 55–56). In die teologiese verstaan van liminaliteit is God dus nie die God wat beheer en domineer nie, maar die God wie se krag, swakheid is.

God moves in the liminal space between the ages in a way that can easily be misunderstood, leaving footprints in locations not necessarily of power and magnificence, but in those of suffering and powerlessness, spaces where marginalized and voiceless people linger (Campbell and Cilliers 2012, 53).

¹³³ “Theologies of power tend to create a Jesus image that is comfortable to work with; they tend to put a handle on the cross. But, in fact, there is not “one” Jesus who fits into our patterns. The gospels proclaim a different Jesus. They present us not only with a crucified Jesus, but also with four different stories about Jesus. They proclaim, that is, a decentred Jesus who can never be possessed by any theory or community but continuously surprises the church. Theologies of power that seek to “handle: Jesus, on the other hand, are immune to surprises. They resist decentering, because they want to occupy the centre. They contain and control their “own” and condemn others who do not share their values. Such power-as-control can take the form of conceptual control (it defines what is orthodox or heretical), or behavioural control (it determines what practices are allowed or not), or relational control (it attempts to manipulate relationships” (Campbell and Cilliers 2012, 55–56).

Die God wat in die liminale spasies beweeg se swak krag is nie by paleise van die magtiges te sien nie, maar in die liminale spasies op die rand van gemeenskappe, daar waar die gemarginaliseerdes en randfigure beweeg. As God dan daar is waar die swakkes, gebrokenes, uitgeworpenes en minderwaardiges beweeg, beteken dit dat die swak krag van die kruis dan ook in opposisie staan tot onderdrukking, seksisme, rassisme, patriargie en alle magte wat sekere lywe tot minderwaardig verklaar en op die kantlyn skuif. Mits dese kan 'n liturgie as liminale ruimte nie anders as om juis 'n ruimte te wees waar die swakkes, gebrokenes, uitgeworpenes en minderwaardiges tuis kom nie.

Daar is bepaald ook mense nodig om hierdie liminale ruimtes te skep en in stand te hou. Deur die geskiedenis is daar sekere personae wat as liminale figure of oorgangsfigure bestempel kan word.

[T]ransitional beings are... neither one thing nor another; or may be both or neither here nor there; or may even be nowhere... and are at the very least "betwixt and between" all the recognised fixed points in space-time of structural classification. In fact... liminal personae nearly always and everywhere are regarded as polluting to those who have never been, so to speak "innoculated" against them, through having been themselves initiated into the same state (V. W. Turner 1979, 236).

Victor Turner sien een van hierdie liminale karakters as die hofnar (M. Barnard, Cilliers, and Wepener 2014, 99). Hofnarre (of in Bybelse taal: die dwaas) is twyfelagtig, duister en dubbelsinnig. Hulle verteenwoordig die broosheid en kwesbaarheid, die swakheid en dwaasheid van die samelewing en teselfdertyd kritiseer en onderhou hulle die gestruktureerde samelewing (M. Barnard, Cilliers, and Wepener 2014, 99). Die hofnar skep as't ware 'n liminale ruimte waar 'n nuwe uitkyk moontlik raak, maar waar onderskeiding gevra en vereis word.

At the deepest levels the relationship between folly and perceptions becomes extremely complex. It is not simply that fools change our perspective, though they do that. Rather, fools create a liminal space where new perception becomes possible, but where discernment is both invited and required (Campbell and Cilliers 2012, 87).

Hofnarre skep 'n ruimte vir liminaliteit, maar in hul wese hits hulle liminaliteit aan en onderhou dit (Campbell and Cilliers 2012, 67). "The origins, liveliness, and durability of cultures require that there be space for figures whose function is to uncover and disrupt the very things that cultures are based on" (Campbell and Cilliers 2012, 73). Hulle onderbreek en verwar en nooi ons uit om van een plek na 'n ander te skuif. In die proses tree hulle egter op as agente van verandering wat individue, gemeenskappe en kulture help om te transformeer (Campbell and Cilliers 2012, 67). Moet predikante nie dalk juis die rol van die hofnar in 'n samelewing vertolk nie? Hofnarre se rol as beide ingelyfdes ("insiders") en buitestaanders ("outsiders") maak dit vir hulle moontlik om krities te wees oor die wêreld van die magtiges (Campbell and Cilliers 2012, 73).

In this sense fools can be deeply theological figures, serving the work of the Spirit to re-form our forms, maintaining the dynamic interplay of fragment and figure, and often appearing as “the other” to keep us on the way of becoming (Campbell and Cilliers 2012, 67–68).

Onderbreking, liminaliteit, uitkyk en onderskeiding is dus sentraal tot die werk (en spel) van die hofnar (Campbell and Cilliers 2012, 22–23). In die lig hiervan is dit verstaanbaar hoekom hierdie liminale karakters dikwels gebruik is om Christus te tipeer (M. Barnard, Cilliers, and Wepener 2014, 99). “The concept of a liminal God can be elaborated in the artistic image or metaphor of Jesus as a jester” (M. Barnard, Cilliers, and Wepener 2014, 99). Dit is daarom nie verbasend dat Paulus die figuur van die hofnar, soos aangetref in die Romeinse teater, gebruik om te skryf oor sy apokaliptiese interpretasie van die kruis en prediking nie (Campbell and Cilliers 2012, 68). Waar die kruis gesien word as by uitstek die liminale simbool van die christelike geloof, kan Christus dus gesien word as die hofnar. Die hofnar beliggaam die goeie nuus dat mense hulle menslikheid kan behou al verloor hulle alles en alles anders misluk (M. Barnard, Cilliers, and Wepener 2014, 100). “After falling down, the clown always gets up and has the last laugh” (M. Barnard, Cilliers, and Wepener 2014, 100).

Geografies sowel as teologies onderbreek Jesus¹³⁴ se lewe en sterwe die norme van die dag en staan, as ‘n teken van die liminale drumpel, tussen die ou era en die nuwe era (Campbell and Cilliers 2012, 105). As navolgers van die dwase Christus, herinner die beeld van die hofnar ons verder dat ons nie kan of mag stilbly wanneer gekonfronteer word met die realiteit en onmenslikheid van die magte van vernietiging en dood wat mense domineer en verslaaf nie (M. Barnard, Cilliers, and Wepener 2014, 113). Paulus¹³⁵ beroep hom op christene in 1 Kor 4:9-10, om dwaas te raak ter wille van Christus (Campbell and Cilliers 2012, 25), want soos die hofnar, pas die kerk ook nie in nie. “Its position 'between the times' remains rather precarious and, for some, hilarious” (M. Barnard, Cilliers, and Wepener 2014, 109).

Hierdie dwaasheid van die evangelie versteur ons sisteme en sekuriteite tot so ‘n mate dat dit sowel predikant as kerk roep na die tussen-in, liminale plekke waar dwase en hofnarre bly en waar teologie

¹³⁴ Daar is selfs teoloë wat Jesus as liminale figuur deurtrek na die dekonstruksie van manlikheid. “Some scholars have suggested that through his radical itinerancy Jesus subverted traditional norms of masculinity. His itinerant lifestyle, including his being supported by women, prevented him from engaging in traditional masculine activities, such as “building a household, establishing trade, accumulating wealth, or patronizing local institutions. Even in terms of gender roles, Jesus enacts a liminal identity. In fact, it is in the city, in the “masculine” space of order and structure and power, that Jesus encounters his most formidable resistance and is condemned to death., In His crucifixion, however, he is once again in liminal space, outside the city” (Campbell and Cilliers 2012, 105).

¹³⁵ Paulus se hele manier van skryf is dwaas – hy versteur die wêreld se verstaan van mag en wysheid (Campbell and Cilliers 2012, 29). Hy neem algemeen-aanvaarde aannames en ondergrawe dit deur onkonvensionele en destabiliserende pare teenoorgesteldes langs mekaar te plaas (Campbell and Cilliers 2012, 30). Op hierdie manier beliggaam Paulus die dwaasheid waarvoor hy skryf. “Only as it fools us can the cross save us! So Paul must give up a rhetoric of control for a rhetoric of risk” (Campbell and Cilliers 2012, 33).

onseker is en identiteite vloeibaar¹³⁶ (Campbell and Cilliers 2012, 2). In hierdie vloeibare liminale ruimte kompeteer vrees, erns en sluiting met openheid, vryheid en kreatiwiteit. Daar is tegelykertyd die moontlikheid van 'n nuwe openbaring en transformasie, van lewe en dood, van hoop en opstanding (Campbell and Cilliers 2012, 42). Losgemaak van tradisionele strukture, is mense vry om eenvoudig na mekaar uit te reik en mekaar te ontmoet as mense en om intense menslike gemeenskap (“communitas”) te beleef, wat gewoonlik onmoontlik is in gestruktureerde samelewing (Campbell and Cilliers 2012, 42). In hierdie oomblikke en ruimtes kan mense vry genoeg wees om na te dink oor hulle eie lewe en die samelewing, om nuwe moontlikhede en maniere van doen te visualiseer en nuwe drome te droom (Campbell and Cilliers 2012, 42). Dit is hierdie nadenke wat aan die lig bring dat in hierdie liminale ruimte die werklikheid en menslike identiteit gefragmenteerd is en mens bewus raak van jou eie fragmentasie of gebrokenheid. En diegene wat iets van hulle eie gebrokenheid verstaan kan nie anders as om om te gee vir ander wat ook gebroke is nie (Campbell and Cilliers 2012, 47). “They know from existential experience that fragments can and should coexist in love” (Campbell and Cilliers 2012, 47).

Die teologiese spanning tussen vorm en hervorming, tussen fragment en identiteit, tussen wees en word het definitiewe gevolge vir ons beeld van God (Campbell and Cilliers 2012, 52). Soos reeds bespreek, is die God wat ons aanbid, 'n liminale God. God reis egter nie deur ons tyd en ruimte onaangeraak en ongedeerd nie, om die waarheid te sê God is ook gebroke en gefragmenteerd, in Christus (Campbell and Cilliers 2012, 52). “The broken form of Christ represents fragmentation par excellence” (Campbell and Cilliers 2012, 52). Die feit dat God gebroke en gefragmenteerd is stuit beslis nie God se beweging in die rigting van die nuwe skepping nie. Die Heilige Gees tel die gebroke vorm van Christus op en hervorm dit. “The Spirit of Christ continuously re-forms according to this fragmented Christ, seeking new forms that reflect the new age that has dawned with Christ’s crucifixion and resurrection” (Campbell and Cilliers 2012, 52). So, dit is die Heilige Gees wat ons in hierdie liminale fase tussen die ou en die nuwe era vorm en hervorm (Campbell and Cilliers 2012, 52). Die Gees word nie aan ons as individue gegee nie, maar aan die gemeenskap – die kerk. Ons reis dermate nie alleen in hierdie liminale ruimte nie, ons reis saam met ander mense wat ook deur die gees gevorm en hervorm word.

¹³⁶ Dit is interessant dat Marcia Mount Shoop juis die term vloeibaar gebruik om na gevoel te verwys: “Feelings point us toward the fluidity and flux of reality” (Mount Shoop 2010, 19). Sy argumenteer dat die idee dat dinge op 'n materiële vlak onveranderlik kan bly en geïsoleerd bestaan is 'n mite. Gevoel beliggaam juis die permanensie van voortdurende verandering. “This flux is the play of interconnection, which grounds what is really real and the irreducible nature of particularity” (Mount Shoop 2010, 19). Vir haar is gevoel dus die gronde vir wat werklik is, sowel as die gronde vir wat eienaardig is. Dit is die eienskap wat ons menslik maak, maar dit is ook die eienskap wat ons deelmaak van alles wat is. Gevoel, as die manier waarop ons ervaar, beklemtoon ons interafhanklikheid (Mount Shoop 2010, 19). Dit sal interessant wees om 'n studie te doen oor die verhouding tussen gevoel en liminaliteit, want dit blyk dat in beide speel konsepte soos interafhanklikheid, vloeibaarheid, ervaring en beliggaming groot rolle.

In die liminale ruimte van beliggaamde aanbidding herinner hierdie ervaring van gebrokenheid almal wat geïnkorporeer, is dat hulle deel van 'n groter storie is, 'n Nagmaalstorie wat gebroke lywe sowel as Sy gebroke lyf insluit¹³⁷. Een van die liturgiese implikasies is dat dit die inklusiewe karakter van die erediens benadruk en bevestig. Dit herinner deelnemers aan die interafhanklikheid van alle lywe, want die liturgie as liminale ruimte is nie net bedoel vir die elite of die volmaaktes nie. "The image of the broken body literally opens up the arms of liturgy, stretching out to all of broken humanity. Vosloo calls this stance "an ethos of vulnerable¹³⁸ interdependence" (2006:31) (J. Cilliers 2012, 80).

4.8. Interbeliggaming

Gibson skryf: "We literally feed on each other through the healing agency of the Body of Christ. To deny this relational body is to risk extinction" (Gibson 1981, 294). Ons ervaring van onself, ons kultuur en ons politieke en sosiale identiteit is 'n beliggaamde ervaring wat bepaal word deur ons verhoudings tot ander lywe (Harcourt 2009, 24). Ons is almal interafhanklik, in wisselwerking met mekaar, "interspersed one through another, another throughout One" (Gibson 1981, 298). Ons lewe en word ewig as een liggaam of ons vergaan (Gibson 1981, 298). Wendy Farley, in haar voorwoord tot Marcia Mount Shoop se boek "*Let the Bones Dance*", omskryf ons interafhanklikheid baie treffend: "We are entwined with the lives of other beings as near to us as our own flesh and blood and as removed from us as butterflies stamping on the other side of the planet" (Mount Shoop 2010, xvii).

Eisland merk op dat interafhanklikheid nie gewil kan word vanuit 'n posisie van mag nie, maar dit is 'n nodige voorwaarde vir lewe (Eisland 1994, 103). Sy plaas interbeliggaming volledig binne die sfeer van die liminale. Want binne die liminale word magsverhoudings gerelativeer en raak verbintenis en interafhanklikheid dieper gewortelde realiteite as die van skeiding en individualisme (Grey 1996, 145–146). Interafhanklikheid en noodwendig dan interbeliggaming is meer verhelderende beelde as die van individualisme en skeiding om ons bestaan in die wêreld en ons ervaring van die goddelike teenwoordigheid te verstaan (Grey 1996, 141). Die uitdaging is om onderskeiding, pluralisme en diversiteit, hetsy godsdienstig, rassig or seksueel van aard te verstaan en te bemagtig op so 'n manier dat die ervaring van een groep nie toegelaat word om 'n eksklusiewe posisie te beklee nie (Grey 1996, 145–146). Mense word gebore in verhouding tot ander mense (Wilcox 2011, 599) en dit maak van ons, soos Richardson dit stel: "knowing bodies who relate to other knowing bodies in a cosmos of knowing bodies" (C. K. Richardson 2003, 83). Ons is in terme van Liggaamsteologie, volledig beliggaamde mense. Dit is die fundamentele natuur van 'n lyflike ervaring (C. K. Richardson 2003, 83). Lywe se onsekerheid, kwesbaarheid, wisselvalligheid lê veral daarin dat dit nie onafhanklik van hulle omgewing, hetsy fisies, sosiaal of polities, kan en mag bestaan nie (Wilcox 2011, 599).

¹³⁷ "In embodied worship the experience of brokenness reminds all who are incorporated that they are in fact part of a larger story, a Eucharistic story – inclusive of broken bodies and a Body" (J. Cilliers 2012, 80)

¹³⁸ "Vulnerability" of kwesbaarheid word afgelei van die Latynse woord *vulnerare* wat beteken "to injure and harm, to be under the threat of, and predisposed to, being hurt and wounded. Secondly, vulnerability refers to our actual and concrete suffering in a variety of forms" (Koopman 2013, 43).

Op die keperbeskou is beliggaming 'n kollektiewe projek wat plaasvind in 'n lewenswêreld wat sosiaal geöriënteerd is. "Embodiment is not an isolated project of the individual; it is located within a social world of interconnected social actors" (B. S. Turner 2001, 13). My lyf is onherroeplik en onlosmaaklik ineengestremtel met die lywe rondom my (Gibson 1981, 294). Isherwood en Stuart (1998, 48) haal vir Carter Heyward aan wat voorstel dat ons slegs in die rigting van Christelike liefde begin beweeg wanneer ons 'n behae skep in ons eie en ander se lywe. Dit is deur hierdie behae wat ons leer om onself, ander en die hele skepping te respekteer. Dan maak hulle die interessante stelling dat Christenskap, deur die inperking van die lyflike, ons aanmoedig om mekaar te vrees, wat lei tot 'n baie skadelike vorm van vervreemding, naamlik heilige vervreemding (Isherwood and Stuart 1998, 48).

Richardson (2003, 93) stel dat Liggaamsteologie ons uitdaag om doelbewus mense met verskillende lywe en ervarings in te sluit (C. K. Richardson 2003, 93). Dit vereis dat ons nie lywe romantiseer nie, maar bereid is om gekonfronteer te word met alle lywe. "Only a resolutely unromantic attitude to embodiment and a willingness to face up to the terror of otherness will enable us to be equal to that task" (Isherwood and Stuart 1998, 16).

Reagan (2013, 44-55) identifiseer verskillende tipe lywe wat die Liggaam van Christus definieer en spesifieke uitdagings rig tot die liturgie. In die omarming van verskillende lywe as gelyke dele van die Liggaam van Christus word ons verryk en bemagtig deur die verhoudingsmatige krag van verskille (Reagan 2013, 48-49). "Speaking of God in Trinitarian terms (Creator, Redeemer, and Sustainer) provides a basis for exploring pluralism, relation communion, and heterogeneity in the life of a faith community and in forms of worship and curriculum" (Reagan 2013, 48-49). Reagan se tipes lywe word elkeen kortliks bespreek met spesifieke verwysing na die liturgie. Aangesien dit juis hier is waar rituele 'n rol speel, wil ek net 'n paar kantaantekeninge maak oor spesifieke rituele as skeppers en draers van die liminale, ook binne die liturgie.

4.9. Rituele

Wanneer daar oor rituele, gedink word, tref Victor Turner die onderskeid tussen die terme ritueel en seremonie, waar hy ritueel as transformerend en seremonie as bevestigend beskou (V. W. Turner 1979, 235).

I consider the term "ritual" to be more fittingly applied to forms of religious behavior associated with social transitions, while the term "ceremony" has a closer bearing on religious behavior associated with social states, where politico-legal institutions also have greater importance (V. W. Turner 1979, 235).

Alhoewel denkers, spesifiek Arnold van Gennep, Victor Turner, Claude Lévy-Strauss en Mary Douglas, van opinie verskil oor wat hulle onder ritueel verstaan, blyk dit dat hulle ooreenstem dat ritueel meer paradoksaal en dubbelsinnig is as om net gemeenskapstrukture te bekragtig. Rituele bekragtig en kritiseer teselfdertyd, dit herrangskik en ondermyn selfs met tye die menslike sosiale en kontekstuele verhoudings (M. Barnard, Cilliers, and Wepener 2014, 270). Rituele los kennelik niemand onveranderd nie, soos Mahmood in haar navorsing uitwys. Sy voer onderhoude met Moslemvroue sowel as met Butler, wat uiteraard uit teenoorstaande invalshoeke kom, maar interessant genoeg kom sy tot dieselfde gevolgtrekking uit beide pole. Sy bevind dat deur die herhaalde optrede van eerbare praktyke of norme (soos Butler dit beskou, sou mens ook kon sê, “rituele”?) die onderwerp se wil, verlange, intellek en lyf naderhand ‘n spesifieke vorm aanneem (Mahmood 2005, 162–163). Ook Eisland argumenteer dat rituele transformerend is: “Religious symbols point individuals beyond their ordinary lives. Religious symbols not only prescribe or reproduce social status, but they also transform it” (Eisland 1994, 91).

Liturgie en liturgiese ritueel spesifiek het ten doel om bewustheid van die liminaliteit van die menslike bestaan te kweek en om die Christelike gemeente wat in die tussen-in, liminale ruimte leef, te beliggaam (M. Barnard, Cilliers, and Wepener 2014, 306).

This inbetween space is characterised by experiences of presence and absence of another reality, it is ultimately because of an entering of a new and different reality, a new milieu of imagination and anticipation, that however should also be left and cleared, until eventually the celestial city descends unto earth (M. Barnard, Cilliers, and Wepener 2014, 306)

Liturgie is die ruimte waar die heilige lewe¹³⁹ (M. Barnard, Cilliers, and Wepener 2014, 92). Die feestelike bymekaarkom van die Christelike gemeente in aanbidding, die biddende gemeenskap, die vierende gebare, die klanke en gesigsuitdrukkings bring die bewustheid van die goddelike na vore en help deelnemers om in die bewustheid in te gaan (M. Barnard, Cilliers, and Wepener 2014, 92). “Liturgy has a sensuous nature and seduces participants to make the transition to the numinous, thus brings the ambivalent character of the liminal faith-community to the light” (M. Barnard, Cilliers, and Wepener 2014, 92). Dus kan liturgie, soos dit uitgedruk word in en gevorm word deur rituele, as die fokuspunt van die geloofslawe van die christengelowige gesien word (M. Barnard, Cilliers, and Wepener 2014, 356).

¹³⁹ Ons kan nie God gevange neem, in en deur ons liturgiese rituele nie (M. Barnard, Cilliers, and Wepener 2014, 304): “His 'real' presence - *praesentia 'realis'* - is an answer to human faith, but never in a causal sense. On the contrary, the relationship between God's presence and our faith should be reversed” (M. Barnard, Cilliers, and Wepener 2014, 330). Om God te nader in liturgiese ritueel kan daarom nooit ‘n resep of stuk gereedskap wees om God se teenwoordigheid te manipuleer nie – en tog is dit van fundamentele belangrikheid as ons die misterie van die teenwoordigheid van God wil beleef (M. Barnard, Cilliers, and Wepener 2014, 330).

4.10. Interbeliggaamde liturgie

'n Interbeliggaamde erediens wat erns maak met verskillende lywe en die aanvaarding van mekaar se verskille, staan as gebroke-geneesde liggaam van Christus met oop arms, inklusief, verwelkomend, helend, want:

"[i]n en deur die erediens word ook 'n nuwe gemeenskap gevorm, 'n koinonia. Mense leer mekaar aanvaar, liefhê en dien as broers en susters. Hulle leer om te leef met ander, insluitende die vreemdelinge. Hulle leer 'n besondere solidariteit aan met die swakkes, die wees en die weduwee, die uitgedefinieerdes, die noodlydendes, die siekes, treurendes en armes. Hulle leer dat die lewe voor die aangesig van die Drie-enige God nie 'n privaatsaak is nie, maar 'n lewe in gemeenskap... Juis in die erediens moet hierdie gemeenskap aangeleer en ingeoefen word. Vir die geloofwaardige getuienis van die kerk in die wêreld is dit van groot belang dat gelowiges in die samekomste van aanbidding sal leer wat dit beteken om vir mekaar om te gee, vir mekaar sorg te dra, om mekaar se laste te dra, om te deel in mekaar se nood en behoeftes, om waarlik mekaar se susters en broers te wees" (Smit 2004, 899).

Die gemeenskap word in sy korporatiewe lewe opgeroep om 'n alternatiewe orde, wat as simbool van God se verlossende doel in die woord, te beliggaam (J. Cilliers 2012, 74); want die lede van die Liggaam van Christus is die tasbare, liggaamlike middel waardeur die goeie nuus van Christus oogedra word (Reagan 2013, 57). Dit is belangrik om te let dat die klem nie op die individu val nie, maar op die gemeenskap en op die netwerk van verhoudings, met ander woorde op lywe in verhouding met ander lywe. "[B]y using the insights of process thought that the body in relation is the site of divine becoming" (Isherwood and Stuart 1998, 16).

Die vraag is nou, hoe lyk hierdie interbeliggaamde liturgie in die praktyk? Met behulp van Reagan se verskillende lywe gaan ek die vraag nou bespreek.

4.10.1. Gendered lywe

In 'n erediens sit daar nie net manlike lywe nie, maar ook vroulike lywe en dalk dubbelslagtige lywe. Daar sit nie net heteroseksuele lywe nie, maar homoseksuele, transseksuele, biseksuele en interseksuele, queer en alle lywe binne die LGBTIQ spektrum. En al hierdie lywe is deel van die Liggaam van Christus. "[T]he Body of Christ is a distinctly Christian symbol that empowers the contemporary Christian community with a radical new identity, one that is multi-gendered and includes a vast continuum of human and divine embodied experiences" (Johnson 2009, 212). 'n Liminale liturgie skep ruimte vir al hierdie lywe om saam op reis te wees.

Die sakrament van die doop, en spesifiek die kinderdoop, is waarskynlik dié liturgiese ritueel binne die NGK wat die sterkste spreek van 'n onvoorwaardelike insluiting van alle lywe.

"In die doop word almal deur die Heilige Gees deel gemaak van een liggaam, waarin daar nie langer man of vrou, Griek of Jood, slawe of vrymense is nie. Deur die een brood en die een wyn word almal in die nagmaal saam verbind tot een liggaam, sodat ons nie langer 'n broeder of 'n suster kan skend, beledig, of seer maak, sonder om tegelyk ook Christus te skend, te beledig en seer te maak nie, sou Calvyn ons van die nagmaal leer" (Smit 2004, 899)

4.10.1.1. Doop

Die doop word gesien as die toegangsrite in die kerk. Dit bou as't ware die Liggaam van Christus, wat saamgebind word deur liefde en gekenmerk word deur een geloof, een hoop, een doop. Deur die doop kry die abstrakte konsep Liggaam van Christus lyf in die verskillende lywe wat deel word van die Liggaam van Christus (M. Barnard, Cilliers, and Wepener 2014, 240).

The nominal identification with the crucified and risen body of Jesus Christ becomes material and physical in the church that, as the totality of its members, is called body of Christ. In other words, **the metaphor of the church is body of Christ refers to the material and physical bodies of its members** (eie beklemtoning) (M. Barnard, Cilliers, and Wepener 2014, 240).

Die Liggaam van Christus bestaan uit gewonde, siek en geneesde lywe en is vasgevang in die liminale proses van vernedering en verheerliking totdat Christus weer kom (M. Barnard, Cilliers, and Wepener 2014, 240). Om gedoop te wees is om ingelyf te wees in hierdie Liggaam van Christus, vervolgt beteken dit om ingelyf te wees in die liminale beweging van die kruis, ingelyf in die lyding en genesing, vernedering en verheerliking, menswording en hemelvaart, vernietiging en opstanding (M. Barnard, Cilliers, and Wepener 2014, 240). Die doop lyf al hierdie verskillende lywe nie net in in die Liggaam van Christus nie, maar ook in die liminale ruimte wat deur die gestremde, gebroke, geneesde, verheerlikte Liggaam van Christus beliggaam word.

Tydens die doop word daar bely dat dit die één Gees is wat ons almal met al ons verskillende lywe in die een Liggaam inlyf¹⁴⁰, sodoende is dit vanuit die doop ondenkbaar dat sommige poog om sekere lywe, spesifiek LGBTIQ lywe, uit te sluit by die Liggaam van Christus.

The efforts of some within the Body of Christ to perform spiritual amputation seeking to rid the Body of those who are deemed unacceptable, cannot negate the work of the Spirit. Failing to recognise those whose bodies are transgender, intersex, or same-gender loving as people of faith does not negate their existence as members within the Body of Christ. **Once members have been ushered into the Body of Christ by the Spirit, they cannot be unbaptized** (eie beklemtoning), no matter how much they are made to feel unwelcome, ostracised, and/or cast out of communities of faith (Reagan 2013, 47).

¹⁴⁰ Die doopformulier wat in die NG Kerk gebruik word, lees as volg oor die Heilige Gees: "Die doop in die Naam van die drie-enige God, Vader, Seun en Heilige Gees, beteken en verkondig... dat die Here ons deur hierdie sakrament verseker dat Hy deur sy Gees in ons woon en ons lewe daagliks so regeer dat ons hoe langer hoe meer sy beeld vertoon" (Algemene Sinode 2007, 51).

Die NGK se doopteologie en doopformulier is inklusief en sluit geen lyf uit nie¹⁴¹. Die praktyk, soos gefundeer vanuit die kerkreg, sluit tog soms lywe uit. Die kerkorde bepaal ter voorbeeld dat die doop nie aan kinders bedien mag word terwyl hul ouers onder tug¹⁴² is nie. Die Protestante kerke skiet oor die algemeen ernstig te kort in die ontwikkeling van 'n dooppraktyk wat die volheid van die kerk se doopteologie beliggaam en lyf gee aan die kerk se doopformulier, in Small se opinie. Dit is essensieël dat die dooppraktyk put vanuit die volle rykdom van die Skrif en die dooptradisie (Small 2003, 320).

Een voorbeeld is die praktyk om babas net op hulle voorkoppe te besprinkel met water, terwyl die doop gaan oor die volledige afwassing van sonde, wat tog die hele lyf behels. 'n Ritueel wat dit moontlik maak vir die baba se hele lyf om tot by die nek byvoorbeeld in die water te wees en dan word daar van daar af water oor die baba se kop gegooi, simboliseer al klaar meer iets van die volledige afwassing van sonde. Baie kerke het 'n tradisie om die hele baba onder die water te dompel¹⁴³.

'n Verdere mooi gebruik is vir babas om in 'n sekere stel klere ingebring te word, dan kaal uitgetrek te word en so gedoop te word, waarna 'n nuwe stel klere vir hulle aangetrek word, om iets te simboliseer van die nuwe mens wat saam met Christus, deur die doop heen, anderkant die dood opstaan.

Die VGK het 'n responsoriese doopformulier, wat opgeneem is in *Woord en Fees* (Du Plooy et al. 2013, 316) wat hulle soms gebruik. Deel van die formulier is om aan die gemeente te vra of hulle die dopelinge as lede van die gemeente aanvaar. Hierdie gebruik lig die insluitende karakter van die doop mooi uit en help die gemeente om te beseft en te verwoord dat hulle ook die dopelinge, as diverse lywe, onvoorwaardelik aanvaar as lede van die Liggaam van Christus.

Voorganger: (Aan die gemeente) Liewe broers en susters, die dopelinge is nog self te jonk om te verklaar dat hulle in die Here Jesus Christus glo. Nogtans mag hulle op grond van die verbond gedoop word, nadat hulle ouers die uitdruklike versekering gegee het dat hulle binne hulle gesin en gemeente, as navolgers van die Here Jesus Christus, grootgemaak sal word. Soos hulle grootword, het ons kinders dus

¹⁴¹ Vanuit die Feministiese kringe word daar tog egter kritiek uitgespreek teen die tradisionele trinitêre voorwaarde waarvolgens doop as Christelik beskou word, naamlik dat dit in die naam van die "Vader, Seun en Gees" moet geskied. Die kritiek geskied t.o.v. die gebruik van die androsentriese metaforiese taalgebruik vir God (Ramshaw 2002, 343). Alternatiewe bewoordinge wat Ramshaw op die tafel plaas, sluit onder andere in "Holy One, Word and Power of the Most High" (Ramshaw 2002, 350), "Holy eternal Majesty, Holy incarnate Word, Holy abiding Spirit" (Ramshaw 2002, 350), in aansluiting by Augustinus, "I baptize you in the Name of God, the Lover, the Beloved and Love" (Ramshaw 2002, 350) ook gebruik kon word. Een van die mooistes vir my is, "I baptize you in the name of God, the Father, the Son and the Holy Spirit - our Lover and our Mother in the Family of faith" (Ramshaw 2002, 351).

¹⁴² Kerkorde artikel 64.3.2 lui: "Sensuur wat bestaan uit die onthouding van die sakramente en die opskorting van ander lidmaatsregte" (Coertzen 2002, 25). Dit is geneem uit 'n ouer kerkorde, maar dit is steeds presies so verwoord in die 2013 uitgawe.

¹⁴³ Vir hierdie skrywer wat met 'n nege tien maande oue baba sit wat op vier maande gedoop is, is hierdie praktyk ietwat benoudend.

die voorbeeld, onderrig en hulp van hulle familie en gemeente nodig om God te leer ken en dien (Du Plooy et al. 2013, 316).

Voorganger: (Aan die doopouers en getuies) M en N, bevestig u opnuut u eie doop? Onderneem u om die Here Jesus Christus só te dien en te gehoorsaam dat u woorde en daede en lewe in die gesin en die gemeente die gebod van die Here by die kinders sal inskerp (Du Plooy et al. 2013, 316)?

Ouers: Ja, met die hulp van die Here en die steun van die gemeente (Du Plooy et al. 2013, 316).

Voorganger: (Aan die gemeente) En u, geagte gemeente, aanvaar u hierdie kind(ers) as lid (lede) van die gemeente? Bevestig u opnuut u eie doop? Onderneem u om die Here Jesus Christus só te dien en te gehoorsaam dat u woorde en daede en lewe in die huis en die gemeente die gebod van die Here by die ander sal inskerp (Du Plooy et al. 2013, 316)?

Gemeente: (Hardop saam) Ja, met die hulp van die Here (Du Plooy et al. 2013, 316).

‘n Gebruik wat ons in die gemeente het, is om aan dopelinge ‘n kers te oorhandig. Die kers word by die Christuskers aangesteek en is simbolies daarvan dat Christus se lig, deur die inwoning van die Heilige Gees, reeds in die dopelinge ook skyn. Sodoende herinner die kers ons daaraan dat God reeds in die lyf van die klein babatjie bly. Ouers word uitgenooi om jaarliks met die viering van die kind se doopdag die kers aan te steek en die kind die verhaal te vertel van hulle doop, dat God in hulle lywe bly en dat hulle deel is van die Liggaam van Christus.

4.10.1.2. Liturgie as liminale ruimte

In ‘n liminale liturgie word onderdrukkende binêre pare nie net opgehef nie, maar ook uitgedaag, want binne die liminale word samelewingskonstrukte nietig. Iets soos die magswanbalans tussen mans en vroue of tussen heteroseksueel en homoseksueel word nietig gemaak en ‘n kans tot nuwe interafhanklike verhoudings word moontlik.

A liturgy that participates in the dance of the trinity has open arms: it embraces those who have been marginalised, stereotyped, stigmatised by society; it welcomes Aids sufferers and homosexually orientated people; it receives the poor, the powerless, the vulnerable and the voiceless. Precisely because it derives from a kenotic and critical interpretation of reality, it searches for koinonia with those who cannot or will not find a home in the acceptable, also religiously acceptable, structures (J. Cilliers 2012, 175).

Om van die liturgie ‘n ruimte te maak waar die liminale Liggaam van Christus tot reg kom, en wat inklusief is ten opsigte van verskillende gendered lywe, kan daar gelet word op ‘n paar aspekte.

a Taalgebruik

Daar is ‘n populêre aanhaling wat aan Desmond Tutu toegeskryf word: “Language is very powerful. Language does not just describe reality. Language creates the reality it describes” (Desmond Tutu). Elize Morkel vertaal sy aanhaling binne die gender konteks as volg: “Die manier waarop ons dink oor

gender word nie bloot maar weerspieël in ons taal en voorstellings nie, maar word ook interdaad gekonstrueer deur ons taal¹⁴⁴ en voorstellings (Morkel 2014, 3). Op hierdie manier word diskoerse gevorm oor wat is normaal en aanvaarbaar binne die samelewing. “Language or discourse thus actually constructs reality as well as describes it” (Ackermann 1993, 22). Byvoorbeeld “[k]onstruksies oor wat dit beteken om ‘n man en ‘n vrou te wees binne ‘n gegewe kultuur bied aan mans en vroue die voorskrifte (“scripts”) vir die korrekte uitleef (“performance”) van hul gender rolle” (Morkel 2014, 3). Schüssler Fiorenza maak ‘n sterk saak dat dit juis taal is wat maak dat dit wat onderdrukkend is, alledaags word:

Insofar as boys and girls learn to express themselves and define the world in grammatically masculine “generic” language that subsumes women under “men” and “he”, they learn to understand themselves in terms of patriarchal superordination and subordination, of being in the center or being on the margin. That is why women’s oppression is so “common sense” in Western society and culture. Therefore it is so difficult for both women and men to recognize the oppressive character of grammatically masculine language that renders women invisible and marginal (Fiorenza 1996, 169).

Elize Morkel steun op Denise Ackermann en lig drie diskoerse uit wat uit die weg geruim moet word om geslagsgelykheid moontlik te maak, naamlik: Androsentrisme/mansgesentreerdheid¹⁴⁵, dualistiese denkpatrone en patriargale strukture (Morkel 2014, 4). Ek het in Hoofstuk 1 reeds aan die laasgenoemde twee diskoerse aandag gegee. Morkel lig ‘n hele paar voorbeelde uit waarvan ek net enkele gaan noem ter verheldering:

Wanneer alles wat met mans te make het gesien word as normaal of as die stand van sake, dan maak dit dat alles wat met vroue te make het gesien word abnormaal of addisioneel. In ‘n preek gebeur dit maklik dat wanneer daar met die gemeente gepraat word, die term broers of ouens gebruik word asof dit vroue ook insluit, of dalk juis nie. Soos Schüssler Fiorenza (1996, 170) dit stel, in die erediens moet vroue die heelyd wonder of hulle nou ingesluit is al dan nie by terme soos, “broer”, “geloof van ons voorvaders”, “seuns van God”, want die een oomblik word die gemeente aangespreek as “broers” en dan sluit dit vroue in en die volgende oomblik word die broers genooi na ‘n mannekamp en dan sluit dit vroue uit. Dit kan mos nie! Dikwels word net manlike voornaamwoorde, soos “hy”, “hom” en “sy” gebruik. Nogeens word voorbeelde gebruik wat net op mans betrekking het. Hierdie praktyke kan teëgewerk word deur inklusief van “broers en susters” te praat, of selfs “gemeente” of “vriende”. “Hy” kan vervang word met “hy/sy” of “hulle” of selfs “ons” afhangend van die

¹⁴⁴ Jacob Meiring, ‘n Suid-Afrikaanse liggaamsteoloog, trek ook die noue verband tussen die lyf, taal en ervaring. “A contemporary theological anthropology that takes the body seriously should also incorporate the insights from paleoanthropology and linguistic philosophy with regard to the role of language and the intimate connection with the body and experiencing” (Meiring 2015, 4).

¹⁴⁵ “Sacred language legitimizes and intensifies women’s alienation in an androcentric language structure” (Fiorenza 1996, 169–170)

konteks. Dit is ook nie te moeilik om voorbeelde te gebruik wat op albei geslagte van toepassing is nie (Morkel 2014, 5–6).

Die gevaar met voorbeelde is dat mens dan in dualistiese stereotipes kan verval en vroulike voorbeelde beperk tot alles wat met die huis en kinders te make het en manlike voorbeelde met dinge soos die werk, sport en dinge soos drink, visvang en jag. Hierdie manier van dink beperk vroue tot die privatesfeer en mans tot die publiekesfeer; en sluit mans en vrouens uit wat nie noodwendig inpas in hierdie argetipes nie. Dit versterk ook die stereotipes, asof dit heteronormatief is. Almal word hierdeur gekniehalter (Morkel 2014, 6).

“Soms word vroue beskryf op maniere wat ondergeskikte posisies impliseer, asof hulle afhanklik is van of minder gelyk is aan hul manlike eweknieë” (Morkel 2014, 6). ‘n Goeie voorbeeld hier is die gebruik van woord soos “man/vrou”, “meisie/seun”, “ou/meisie”, “dame/heer” “in ‘n parallelle en op ‘n gelyke wyse” (Morkel 2014, 7). Dikwels word “mans” en “dames” langs mekaar geplaas asof dit gelyke aanspreekvorme is of “mans” en “meisies”, wat dan óf die vroue kleiner óf die seuns meer volwasse maak. Die gebruik van die woord “dame” saam met “mans” het heelwat bagasie, soos uitgelig in ‘n gedig deur Sherryl Kleinman (Kleinman 2004):

Why I’m Not a Lady (and No Woman is)

Ladies have pale skin,
wear white gloves
they sweep across the top
of the armoire
to make sure the darker-skinned woman
who cleaned it
didn’t forget or cheat
A lady doesn’t sit
with one leg dangling
over the arm of the chair
like she just doesn’t give a damn

Ladies don’t fix cars, build bridges, wire houses.
Ladies become First Lady, not President

Sit up straight, young Lady!
Cross your legs (shave them first),
Remove (surgically if necessary)
that frown from your forehead.
Lower your voice.
Smile

(If anyone asks why you
snuck down to the Ladies Room,
say you had to powder your nose.)

128

Call yourself a lady
and he'll protect you,
he'll respect you,
he won't leave you.

But who protects the cleaning lady?

Wonder why we don't have
"Ladies Studies"
at the university?

I'll remain a woman,
keep the basic word
that got so dirty
she wants to clean herself off
and be called lady.
Until a real woman
can earn one dollar on the man's dollar;
Until a real woman can call her body her own;
Until a real woman can love a woman in peace,
love a man without fear;
Until a real woman can walk the dark streets
with her mind on the stars and not on her back,

I will know that lady is a lie

Wat die gedig uitstekend uitlig is die verweefdheid van gender, ras en klas, soos ook in Hoofstuk 1 bespreek. Die kwessie van taal kan nie beperk word tot net die bespreking van gendered lywe nie, maar is van toepassing op alle tipe lywe. Verder is taal is nie net taal wat aan bod kom in preke en liturgiese formuliere nie, maar veral ook die taal wat gebruik word in liedere, soos breedvoerig bespreek in Hoofstuk 3. "Liturgical music at its best embodies the purposes of liturgical action and is meant to carry out, to perform, to enact, to make real the shared actions of the gathered ecclesial community" (Brink and Witvliet 2003, 339).

'n Voorbeeld van 'n lied wat juis erns maak met die lyf is 'n lied wat opgedra word aan Nelson en is vir hierdie studie in Afrikaans vertaal deur Loraine Stander en is in die slothoofstuk opgeneem. Die oorspronklike lied is as aanhangsel agter aangeheg. In Hoofstuk 3 is daar enkele voorbeelde van liedere wat dit regkry om inklusiewe taal te gebruik ten opsigte van die lyf, sowel as gender. Sommige meer gender-problematiese liedere kan maklik aangepas word om inklusief te wees, so byvoorbeeld kan Lied 602:5 "Ek sien 'n nuwe hemel kom", aangepas word as volg:

Lied 602:5 Oorspronklike beryming

"Kyk, Ek maak alles nuut" sê God.
"Laat **hom** wat dors het, kom.
en **hy** sal vind **hy** is my kind
Ek is 'n God vir **hom!**"

Lied 602:5 Gender inklusiewe beryming

"Kyk, Ek maak alles nuut" sê God.

"Laat **elk** wat dors het, kom.

en **hul** sal vind **hul** is my kind

Ek is 'n God vir **hul**!"

Daar word baie gepraat oor inklusiewe taalgebruik ten opsigte van mans en vrouens, en vanuit die feministiese teologie word taalgebruik oor God sterk op die tafel geplaas. "[T]he ways in which we speak of God also shapes the ways in which we think of humanity" (Tubbs Tisdale 2003, 382). Waarskynlik die mees algemene metafoor vir God wat in die kerk gebruik word is die benaming 'Vader', wat uiters problematies kan wees wanneer dit die enigste metafoor is wat ons vir God gebruik. I quite agree that "father" is one way in which we can talk about God but when this way is forced upon us as the exclusive way, then we confine God in the prison of this symbol" (Sölle 1996, 154). Sölle stel dan ook alternatiewe voorbeelde voor, soos om van God te praat as "Moeder" of "Suster", sou ons onself tot familiemetafore wou beperk. Sy self verkies eerder metafore uit die natuur, soos dikwels deur die mistieke verkies, aangesien hulle "innocent of any authoritarian implication" (Sölle 1996, 155) is. Die voorbeelde wat sy hier uitlig is "Bron van alles wat goed is", "Lewegewende wind", "Water van die lewe" en "Lig" (Sölle 1996, 155).

Here our relationship to God is not one of obedience but of union; it is not a matter of a distant God exacting sacrifice and self-denial, but rather a matter of agreement and consent, of being at one with what is alive. And this then becomes what religion is about. When this happens, solidarity will replace obedience as the dominant virtue (Sölle 1996, 155).

Ook hier sou sommige liedere tot 'n mate wel berymingsgewys aangepas kon word. Soos byvoorbeeld in Lied 498 "*Hy wat glo, word nie beskaam nie*"

Lied 498 (Oorspronklike beryming)

1. **Hy** wat glo, word nie beskaam nie

Niemand spreek tevergeefs

in die Heer se naam nie

Ons bely dat Jesus lewe

God wat red van die wet

het ons klaar vergewe.

2. God sien nie persone aan nie;

onderskeid, volk of tyd –

God sien dit nie aan nie.

Hy's besorg oor alle mense,

en **Hy** roep, en **Hy** soek,

ons oor alle grense

Lied 498 (Gender inklusiewe beryming)

1. **Hul** wat glo, word nie beskaam nie

Niemand spreek tevergeefs

in die Heer¹⁴⁶ se naam nie

Ons bely dat Jesus lewe

God wat red van die wet

het ons klaar vergewe.

2. God sien nie persone aan nie;

onderskeid, volk of tyd –

God sien dit nie aan nie.

God's besorg oor alle mense,

en **God** roep, en **God** soek,

ons oor alle grense

b Fokus op vrouelywe

Wanneer daar gefokus word op die insluiting van spesifiek vrouelywe, stel Mary Collings, soos aangehaal in Tubbs en Tisdale (Tubbs Tisdale 2003, 385–386) voor dat feministiese liturgië op vyf beginsels bou:

- Hulle ritualiseer verhoudings wat vroue emansipeer en bemagtig.
- Hulle is die produk van 'n gemeenskap van aanbidders en nie slegs van kenners of gesagsfigure nie.
- Hulle kritiseer patriargale liturgië.
- Hulle begin om 'n kernmerkende bestek van rituele simbole en strategië te ontwikkel.
- Hulle is geneig om liturgiese gebeurtenisse i.p.v. liturgiese tekste te produseer.

Daar is toenemende belangstelling in die skep van rituele wat vroue in verskeie oorgangsfases en krisis ondersteun. "Today a local pastor or chaplain can find resources for ministering to rape or incest victims, survivors of domestic violence, women who have endured an abortion or a miscarriage, women who have undergone a hysterectomy or mastectomy, girls who are beginning menstruation, women who are entering menopause, or parents who are adopting a child" (Tubbs Tisdale 2003, 386).

c Alle lywe neem deel

Derdens kan daar moeite gedoen word om verskillende uiteenlopende lywe te laat voorgaan in die liturgie met byvoorbeeld Skriflesing, sangleiding en voorbidding. Dit versterk die gevoel dat die volle liggaam van Christus, in al haar rykdom, vir God aanbid (Brink and Witvliet 2003, 336)¹⁴⁷.

¹⁴⁶ Die term Heer, is steeds mansgesentreerd, maar daar is nie 'n maklike genderinklusiewe ekwivalent waarmee dit vervang kan word nie. 'n Goeie digter sou natuurlik die liedboek onder hande kon neem en dit meer genderinklusief maak. Die skrywer is egter geen digter nie, so die voorstelle is gerig op liturges wat weekliks met hierdie tipe taal in die liedere gekonfronteer word.

The liturgy as 'work of the people' also means that the liturgy as event must be restored to the gathered community. It can no longer remain the performance of the clergy, making the community mere passive observers (Procter-Smith 1996b, 391).

Die feit dat meeste predikante steeds mans is, versterk die onderliggende aanname in androsentriese en patriargale taalgebruik dat volwasse mans tegelykertyd verteenwoordigers van die mensdom en verteenwoordigers van God is (Procter-Smith 1996b, 389). Sodra daar 'n ander, nie heteronormatiewe, lyf op die kansel staan, word die status quo per definisie uitgedaag. Dit is soos die potsierlike lyf van die hofnar wat in sy wese die samelewingstrukture uitdaag. As predikante kan ons net deur ons omgang met ons lyflikheid liminale figure wees wat die liminale ruimte skep waarin destruktiewe sosiale konstruksies uitgedaag word. "The body is an essential part of the social context of preaching and is (an)other 'text' that is 'read' in the process of religious communication" (Pidwell 2001, 190).

d Watter skrifgedeeltes?

Vierdens behoort daar ook gekyk te word na die tekste wat binne die liturgie aan bod kom. Schüssler Fiorenza bepleit volgens Procter-Smith dat patriargale tekste nie in die leesrooster¹⁴⁸ toegelaat moet word nie, maar vervang moet word deur tekste wat die dissipelskap van gelykes aanmoedig (Procter-Smith 1996b, 383).

"Including these texts in these lectionaries endows them with ecclesiastical authority. Furthermore, their relationship to the other texts for the day offers a particular interpretation of them. Thus, the text from Genesis 2 recounting the creation of woman is coupled in all three lectionaries with Mark 10:2-9, Jesus' saying on divorce, which concludes, 'What God has joined together let no man (sic) put assunder,' a text which has frequently been used to keep women in an abusive or life-threatening marriage. By joining it to the creation of woman text the lectionary implies that there is a direct relationship between woman's created nature and the indissolubility of marriage. A listener might conclude not only that the marriage bond is forged by God, but also that to be married is part of women's nature, rather than a state which she may choose or reject. If the psalm appointed for that Sunday is used, the picture is complete. Psalm 128 recounts the blessings a God-fearing man may expect (vv 3-4)" (Procter-Smith 1996b, 384).

¹⁴⁷ Reagan (2013, 47) waarsku egter dat dit belangrik is dat predikante nie mense gebruik net omdat hulle gestremd is, of 'n ander tipe "lyf" het nie - dit is nie inklusiewe aanbidding nie, dit is uitsondering en juis nie die skep van 'n veilige ruimte nie.

¹⁴⁸ Die leesrooster hier verwys na die Engelse "lectionary", soos bv die RCL (Revised Common Lectionary) wat tans as basis vir "Woord-en-Fees" gebruik word. Wat sy oor die leesrooster skryf kan egter ook van toepassing gemaak word op gemeentes wat hulle eie tekste kies om oor te preek.

Proctor-Smith (Procter-Smith 1996a, 179–183) doen 'n volledige studie van die “Common Lectionary”¹⁴⁹ in terme van tekste met vroue in. Sy gaan soek na tekste waar daar verwysings na vroue is en onderskei tussen beduidende voorkomste en randopmerkings oor vroue. Sy tref aanvanklik geen onderskeid tussen positiewe en negatiewe tekste nie.

It should be clear from these examples that “significant” is not to be equated at all with “positive”, nor will “peripheral” necessarily imply a neutral reference... Likewise, a text may say a great deal about women, but it may not necessarily be good (Procter-Smith 1996a, 179).

In totaal is daar 14,7% tekste waar daar 'n beduidende voorkoms van vroue is en 6,2% met randopmerkings oor vroue. In totaal kry sy dus 20,9% tekste in die RCL wat enigsins iets oor vroue sê (Procter-Smith 1996a, 179). Dit wil blyk dat die 34% voorkoms in die Hebreeuse geskryfte (Ou Testament) na vroue is meestal na vroue waar hulle op een of ander manier 'n skakel het met een van die hoof manskarakters in die OT. Ten opsigte van die skeppingsverhale lyk dit of 'n ander beginsel gebruik is. Die eerste skeppingsverhaal (Gen 1:1-2:2) word tydens die Paasweek gelees, die tweede skeppingsverhaal word opgebreek en die skepping van die vrou (Gen 2:18-24) word apart van die res van die verhaal gebruik. Die skepping van die vrou word saam met Mark 10:2-16 gebruik, wat gaan oor egskeiding, en Jesus wat die kinders seën (Procter-Smith 1996a, 180–181). “Thus the principle of inclusion at work here seems to be not only an emphasis on male actors, but an identification of women with marriage and family” (Procter-Smith 1996a, 181).

Wat die Nuwe Testamentiese tekskeuses betref lyk dit asof dieselfde beginsels gegeld het. Die twee skrifgedeeltes wat die meeste na vroue verwys het, het met die huwelik te make (1 Kor.7:29-35 en Ef.5:21-33) (Procter-Smith 1996a, 181). Procter-Smith reken dat die tekste wat uitgelaat is, net so betekenisvol is as die tekste wat ingesluit is. Belangrike verhale van vroue wat uitgelaat is. Die gelykenis van die suurdeeg, wat te make het met 'n vrou wat brood bak (Matt 13:33 en Luk 13:20-21) word uitgelaat. Ook uitgelaat is die verhaal van die vrou wat in die sinagoge opgestaan en God geprys het (Luk 13:10-17) (Procter-Smith 1996a, 182). Interessant is die wisselvallige insluiting van die tekste wat die verhale vertel van die vroue by die graf waaraan selfs die evangelieskrywers prioriteit gee. “[T]he inconsistency with which texts referring to the faithful women are used reveals that the compilers tended to regard them as peripheral rather than central to the action... Evidently the women’s role was not regarded by the compilers as essential to the proclamation of the passion and death of Jesus.” (Procter-Smith 1996a, 182).

Wanneer vroue se rol in die heilsgeskiedenis nie eerstig opgeneem word deur die leesrooster nie, kan dit maklik die idee skep dat vroue se rol in die heilsgeskiedenis en Bybel eintlik maar 'n bysaak is (Procter-Smith 1996a, 183). Verder sal 'n leesrooster wat erns maak met die oorlewingstryd van

¹⁴⁹ Die voorganger van die RCL “Revised Common Lectionary” wat ook vir “Woord-en-Fees” gebruik word.

vroue nie tekste soos Ef.5-6 insluit nie, maar verhale soos die van Sarah, Rebekka, Ragel, Lea, Miriam en Debora. So 'n leesrooster sal ook erns maak om die sogenaamde “texts of terror”, wat verhale oor geweld teen en lyding van vroue vertel en erns maak met die stryd van vroue deur die eeue (Procter-Smith 1996a, 184).

4.10.1.2 huweliksformulier

In aansluiting by die stryd teen onderdrukking van vroue, moet daar vyfdens ook aandag gegee word aan die huweliksformulier, waarvan die problematiek reeds in Hoofstuk 3 uitgewys is. Martinez (1996) maak die opmerking dat die huwelik en die liturgie beide primêre en universele realiteite is waar 'n verskeidenheid dimensies bymekaarkom en binêre pare saamgebring word: Liggaam en gees, aardse elemente en simboliese handeling, natuurlike verskynsels en goddelike misterie (Martinez 1996, 182).

Though historical by their nature and always historically related, they essentially transcend the realities they embody. The pledge of the old Anglican wedding ritual, 'with my body I thee worship,' speaks profoundly of this central meaning. Like worship, which etymologically means 'ascribing worth to another being,' marriage is the total validation of the other in the devotion and service, celebration and mystery of a relationship (Martinez 1996, 182).

Soos reeds in Hoofstuk 3 bespreek is een van die huweliksformuliere wat in *Vir die Erediens: 'n Handleiding* opgeneem is, definitief meer inklusief, maar steeds nie sonder probleme nie. Enige van die tradisionele huwelikstekste in die Bybel kan nie net voetstoots gelees word nie, maar het nodig om kontekstueel verduidelik te word, iets wat nie moontlik is binne 'n formulier nie. Ek sou dit dus eerder vermy. Die tweede formulier kan as volg aangepas word: “Ons het hier in die teenwoordigheid van God saamgekom om getuies te wees van die bevestiging van die huwelik van AB en CD. Ons het ook saamgekom om vir God se seën op hulle huwelik te bid en om te deel in hulle vreugde.” (Algemene Sinode 2007, 129). Die res kan kontekstueel aangevul word om by boodskap van die dag aan te sluit. Wat die vraag aan die egpaar betref sal ek net die woord alles vermy en dit eerder as volg verwoord: AB en CD, aanvaar julle dit wat die Here vir ons in sy Woord oor 'n lewe van wedersydse liefde en trou leer? Is dit julle opregte voorneme om julle huwelikslewe hiervolgens in te rig? En begeer julle om met die seën van die Here in die eg verbind te word? (Algemene Sinode 2007, 130). Die vraag aan die twee wat in die eg verbind word kan as volg verander word: AB/CD, aanvaar jy almal wat hier teenwoordig is, as getuies dat jy CD/AB tot jou wettige vrou/man (of dalk selfs huweliksmaat/leuensmaat)¹⁵⁰ aanneem? In plaas van die tradisionele huweliksbeloftes moedig ek paartjies aan om hulle eie huweliksbeloftes te skryf en aan mekaar te lees. Dit is meer persoonlik en meer kontekstueel.

¹⁵⁰ Wanneer hierdie tweede huweliksformulier só aangepas word sou dit goedsikks ook vir gay-verbintenisse (huwelike?!) gebruik kon word.

4.10.2. Lywe van verskillende kleure (“Bodies of colour”)

Die volgende tipe lywe waarby Reagan stilstaan, is “bodies of colour”. Sy terminologie is ietwat problematies binne die Suid-Afrikaanse konteks en spesifiek die NGK konteks, waar daar altyd wit lywe en lywe van kleur was. Hierdie terminologie klink binne daardie konteks asof wit lywe nou normatief gemaak word en ander kleurige lywe geakkomodeer moet word. Dit versterk amper die binêre denke onderliggend aan rassisme. Dit sal waarskynlik beter wees om te praat van lywe van verskillende kleure.

Uit die aard van die voorbeelde waarop tot dusver gefokus is, gaan daar nie in detail hierby stilgestaan word nie¹⁵¹. Desnieteenstaande een opmerking ten opsigte van tekste en liedkeuses: Binne ‘n konteks waar daar swart en wit lywe sit, moet tekste soos "ons is witter as sneeu gewas" met groot versigtigheid hanteer word (Reagan 2013, 47), want die teenoorgestelde kan dan maklik ook ingelees word, naamlik dat swart gelyk is aan vuil en binne die konteks van daardie vers (Ps.51:9), sondig.

4.10.3. “Differently-abled” Lywe

In die afdeling oor gestremdheid word die verryking vir liturgie vanuit die nadenke van gestremde teologie op gefokus. Heelwat mense kies om ander terme as gestremd te gebruik, so kies Reagan byvoorbeeld eerder om die term “differently abled” te gebruik.

"Rather than "disabled", I choose the term "differently-abled" bodies. Possessing a "variant embodiment" becomes "disabling" only when there are impediments to full participation in the life of the faith community. If accommodations in a place of worship are constructed only for those who are completely able-bodied, then the uncomfortable spotlight is upon those who cannot maneuver past the obstacles. If another place of worship has, for example, ramps for those who cannot manage stairs, sign-language interpretation for the hearing impaired, readable print for those with sight difficulty, and gluten-free wafers for those who cannot digest the traditional communion elements, the focus shifts from disability to inclusion" (Reagan 2013, 49).

Eisland sowel as Reagan kies om spesifiek op die nagmaal te fokus waar daar oor gestremdheid gedink word¹⁵²:

¹⁵¹ Binne die NGK konteks, om nie eens van die breër Suid-Afrikaanse konteks te praat nie, is hierdie ‘n uiters belangrike aspek van die liturgie. Om egter genuanseerd hieroor te skryf vra meer in diepte navorsing as wat binne die bestek van hierdie tesis moontlik is.

¹⁵² Daar word gekies om die nagmaal hier te bespreek. Uit die bespreking self word dit duidelik dat die nagmaal as ritueel heelwat wyer implikasies het as net vir lywe met verskillende weerbaarhede.

"In our interdependent covenant of faith with one another as the Body of Christ, how might we practice more welcoming table fellowship? Do we allow barriers to remain, that prevent some from experiencing the faith community and from worshipping together (Reagan 2013, 50)?

4.10.3.1 Nagmaal

Dit is hartseer dat dit juis die nagmaalstafel was, wat die gronde van apartheid in die kerk was (sien Hoofstuk 3), want dit is juis in die viering van die nagmaal waar die Liggaam van Christus in al haar betekenis gevier word. Daarom is dit belangrik om in ag te neem dat die nagmaal nie slegs 'n manier is om Jesus se woorde en daede in herinnering te roep nie, dit is ook die geleentheid om opnuut verskillende lywe te verbind aan die Liggaam van Christus "harmed, severed, maimed, mutilated or displaced" agv geweld, diskriminasie of "assumed racial or moral superiority, through being labeled as not 'normal', or because of disagreements about biblical interpretation and who is 'worthy'... (Reagan 2013, 65).

Daarom is dit sleg dat die nagmaal vir baie mense met gestremdhede 'n ritueel van uitsluiting en vernedering geword het (Eisland 1994, 112). Toegang tot die viering van die nagmaal word beperk deur argitektoniese hindernisse, rituele gebruike, vernederende lyf estetika, onnadenkende taal en lyflike reaksies (Eisland 1994, 112). "Body practice of the Eucharist that excludes or segregates people with disabilities is not a celebration of the real body of Christ" (Eisland 1994, 114). Om nadenkend en inklusief met die nagmaal om te gaan, beteken om vrae te vra soos:

[W]hat does it mean to proceed forward and hold out your hands to receive the Eucharist from a priest in a university Episcopalian congregation versus sitting and passing a communion plate, taking bread, and then serving your neighbour in my own tradition? Does it shape how and what one knows or even how one conceives of the divine, especially when one practices certain body motions over a lifetime (Miller-McLemore 2013, 750)?

Marcia Mount Shoop argumenteer dat ons die nagmaal al so verskraal het, dat ons heeltemal uitmis op die ervaring van die nagmaal. Die gemeenskaplike ervaring dat ons na mekaar kyk, in verhouding tot mekaar staan en mekaar hoor, ruik en voel is nie deel van 'n gewone nagmaal nie (Mount Shoop 2010, 2).

In many churches, elders stoically pass the plate in an organized alternating pattern while the people in the pews sit quietly, staring straight ahead. There is perhaps quiet background music to reduce the awkward fact that we are not sure exactly what we are suppose to be experiencing in this ritual. Some bow their heads in silent prayer; some examine the wafer or the plastic cup that holds the grape juice. There are scattered glimpses in some congregations of embodied connection and community. Some have those gathered, eat the bread and drink the cup in unison. Others share a blessing ("the bread of heaven" or "the cup of salvation") when they serve one another. But even with these glimpses the routine ritual aspects of the

sacrament do little to coax us to identify how our bodies are connected, changed, nourished, stretched, healed, even wounded in the reality of being believers in Christ. The ritual of the Lord's Supper seems to dismember, rather than remember, the body (Mount Shoop 2010, 3).

Die praktyk van die nagmaal moet op alle vlakke deurdink word en dit sal van konteks tot konteks afhang. Wat beteken dit as jy opstaan en die nagmaal gaan haal? Wat beteken dit as jy sit en die bordjie word aangegee? Wat is die teologiese implikasies van hierdie lyflike keuses? Wie sluit jy in en wie sluit jy uit met hierdie handeling? In die NGK is daar die tradisie dat die dominees die nagmaal borde en serfies van die tafel af aangee vir die mense wat bedien en dit dan ook weer terug sit, m.a.w. niemand behalwe die predikant haal die tekens van die tafel af nie¹⁵³.

Nog 'n aspek van die nagmaal wat dalk meer nagedink moet word oor is die gereeldheid van die viering daarvan. Calvyn het vir 'n weeklikse viering gepleit en tog het ons opgeeëndig met die gebruik om slegs vier of vyf keer 'n jaar die nagmaal te vier. De Gruchy (2009, 487) lewer 'n pleidooi op grond van Calvyn, vir die weeklikse gebruik van die nagmaal. Volgens hom sal dit op ten minste vier vlakke 'n verskil maak:

1. Dit herstel die balans tussen retoriek en viering (De Gruchy 2009, 187), tussen woord en fees.
2. Dit help ons om op die realiteit van die inkarnasie te fokus en sodoende ons menslikheid te herstel. "It is an antidote to docetic tendencies in Christianity, the separation of the spiritual from the physical into two disconnected spheres" (De Gruchy 2009, 187). Volgens St. Ignasius van Antiogië het die docetiste (diegene wat geweier het om te aanvaar dat Jesus werklik mens geword het), ook geweier om deel te neem aan die nagmaalsviering (De Gruchy 2009, 187).
3. Dit herstel die gevoel van die kerk as 'n familie wat om die tafel bymekaarkom om die opgestane Christus en mekaar te ontmoet, om die vrede van versoening te deel en om mekaar te dien (De Gruchy 2009, 187).
4. Die nagmaal is ook 'n voorloper vir diens en sending (De Gruchy 2009, 187).

Soos vroeër genoem is die nagmaal soveel meer as net 'n herinneringsfees aan Christus se kruising. In 'n meerdere mate het Luther, maar wel ook Calvyn, nooit die nagmaal as net 'n herinneringsmaal gesien nie. Vir beide reformatore is die tekens nie net brood en wyn nie, maar raak dit op 'n manier deur die geheimenis van die Heilige Gees en deur die gemeenskaplike maal, die liggaam en bloed

¹⁵³ In ons gemeente is dit lankal nie meer net kerkraadslede wat by die nagmaalbediening betrokke is nie, maar dit word deur eredienswerkers gedoen. As daar te min eredienswerkers is, word mense soos hulle aankom gevra om te help. Nie almal wat nagmaal bedien is dus vertrou met hierdie reëling nie en dit het my aan die dink gesit oor wat die betekenis hiervan is..Mag net predikante dit aangee oor ons op 'n spesiale manier vir God verteenwoordig? Het lidmate nie dieselfde gesag as ons nie? Is predikante dalk heiliger as lidmate? As protestante glo ons tog dat God se heil nie deur priesters (predikante) bemiddel word nie, maar direk tussen God en persoon, hoekom dan hierdie handeling by die nagmaal, so asof die predikant middelaar tussen God en gemeente is?

van Christus. "Yet our trivialised view of the sacrament keeps the Lord's Supper at arm's length and is a deeply formative layer of our disembodied inheritance" (Mount Shoop 2010, 168).

William Cavanaugh verbind die nagmaal aan marteling, "because the Eucharist is the first remembrance of Jesus' death at the hands of the powers" (Cavanaugh 2001, 182). Cavanaugh maak dus hier die konneksie tussen mag en die nagmaal, waar die viering van die nagmaal dus 'n dekonstruksie van mag is.

Jesus was killed because he defended the dignity of the poor and marginalized against their exploiters.' Those who are lulled for similar reasons today are therefore linked backward in time to the passion of Jesus, and the eucharist becomes a ritual maintenance of the "dangerous memory" of Jesus' confrontation with the powers (Cavanaugh 2001, 182).

Hy noem ook verder dat "herinnering" misverstaan word wanneer dit geïnterpreteer word as die blote onthou van 'n ou verhaal. Die Griekse woord *anamnesis* is die teenwoordig maak van 'n gebeurtenis wat in die verlede gebeur het (Cavanaugh 2001, 182). Die ritueel van die nagmaal dompel ons dus in die liminaliteit van die teenswoordige verlede, waar brood en wyn deur die werking van die Heilige Gees verander word tot die liggaam en bloed van Jesus Christus.

In the Eucharist we see, hear, taste, feel and smell the tension of the 'already' and the 'not yet' and this refers to the tensions of vulnerability and healing, crucifixion and glory, descent and ascension of the body of Christ, that is the body of Jesus and the body of the church. Here the tension of faith in the present/absent God is embodied (M. Barnard, Cilliers, and Wepener 2014, 242).

Dit beteken ook dat die nagmaal die plek is waar al die verskillende lywe bewus raak daarvan dat hulle deel is van dieselfde liggaam van Christus, waar lywe gekonfronteer word met die anderste lyflikheid van die ander lede.

The poetics of community in communion with the Word is sacramental, the conveyor of grace. True community, nurtured or nourished by the Word which creates humans together, is the sacrament of the fullness of God's grace. It is the restoration of the basic elements of existence - the satisfaction of our senses, the exchange of words - into the transforming possibilities of life together where those gathered at the table are accepted in their differences, set free in their particularities, and graced into solidarity with the world. Grace comes not from an empty formality or existential acceptance, nor in the rush or control in the marketplace, but in the blessing of community, for here the invisible presence of God is made visible, the fullness an abyss of God's love works through these relations in the freedom to speak - and in speaking freely - of emancipatory transformation for all (Chopp 1989, 88).

Binne die liminale ruimte, waar die lywe saam eet en drink aan die liggaam van Christus word al hierdie verskillende lywe getransformeer tot liggaam van Christus. Chopp omskryf dit poëties as volg:

In the sacramentality of communion, the church is created as a community of poets, of poets who image, create, discover, and pursue the reordered relations of emancipatory transformation. Life, in Christian community, lives in communion with the Word expressing, creating, and forming new images, ways, forms, fashions. In this communion there is the imaging of life anew, the play of possibilities, the hope of dreams and vision. Community flourishes in its aesthetic practices, for every communicant is an artist creating and revisioning human flourishing in the specificity of her life. Art, poetry, song, dance, liturgy, theater, dreams, and visions are all the rebirthing of emancipatory transformation. Here is language itself set free to be in full communion, language which pushes at the boundaries of its limits, language which shatters the accepted ordering, which plays with new possibilities, which rends and renews through its own play (Chopp 1989, 88–89).

4.10.4. Mishandelde lywe (“Abused bodies”)

“When we do not accept the body as an intergral part of the Christian faith, we disrespect the abused bodies within the Body of Christ. When we rarely talk in faith communities about the reality of physical, sexual, and psychological abuse, we leave no space for people to feel that they can bring these hidden horrors to light” (Reagan 2013, 51).

Ek kan dit nie beter as Reagan stel nie. Die hoofrede vir die keuse van hierdie tema vir skripsie spruit uit die geweldige hoë geweldsyfer teen die lywe van vroue en kinders. Marcia Mount Shoop is ‘n Amerikaanse teoloog, skrywer, liturg, ma en iemand wat verkragting oorleef het. Sy skryf haar boek “Let the Bones Dance” vanuit die ervaring van haar verkragting, ‘n miskraam en die gee van geboorte daarna en ook vanuit die ervaring van ma-wees. Sy maak sin van haar ervarings deur Schleiermacher se teorie van gevoel te gebruik. Haar hoofstukke se titels is as volg:

- “Feeling Tragic Bodies: Narratives in the flesh” (Mount Shoop 2010, 35)
- “Feeling Relational Bodies: Cellular Poetics” (Mount Shoop 2010, 65)
- “Feeling Ambiguous Bodies: Manifesting Metaphors” (Mount Shoop 2010, 93)

Haar pad van genesing na die verkragting het haar die krag van verhale geleer, haar ervaring van swangerskap het haar iets geleer van die kompleksiteit van verhoudings, en ma-wees leer haar iets van die dubbelsinnigheid van die lewe en hoe om skynbare paradokse bymekaar te hou. Sy sluit haar boek af deur elkeen van hierdie drie ervarings deur te trek na die liturgie. Die name van die afdelings, sê baie van hoe sy die verskillende ervarings met aspekte van die liturgie in verband bring:

- “Tragedy, Compassion, and Confession” (Mount Shoop 2010, 165)
- “Relationality, Interdependence, and Eucharist” (Mount Shoop 2010, 165)
- “Ambiguity, Adventure, and Music” (Mount Shoop 2010, 165)

Vir die doel van hierdie afdeling wil ek net kortliks haar voorstelle m.b.t. belydenis bespreek. Marcia haal vir Laura Levitt aan wat skryf oor haar eie ervaring van verkragting:

Throughout the rape, like so much bad television, like so many bad movies, his words were familiar... Some of what I hate most about what happened to me is the easy accesibility of these words, these images of women. My attacker was able to readily articulate his rage. He had our shared culture to give words to his violence. The injustice in all of this is that now, even months later, I have so few words to speak about my rape from my own perspective. As a woman in this culture I am voiceless (Mount Shoop 2010, 36)

Marcia pleit vir twee dinge in die liturgie: Eerstens, pleit sy op grond van die inkarnasie dat daar aandag aan lywe gegee word op 'n deernisvolle erkennende manier (Mount Shoop 2010, 37).

Entangled in the truth and abiding partiality of words are bodies that need complicated acknowledgement and care... The church needs to be a place that intentionally addresses bodies in their complicated truth. Remember Christianity is an incarnational faith! The tragic nature of all human bodies and the dynamics of how bodies hold tragedy call out for a new embodied responsiveness from the church... The promise of the Christian life is that we are transformed by God's embodied proximity to us. That transformation reforms us most deeply when it seeps into the ways we inhabit our own bodies and into the ways we respond to the bodies of others (Mount Shoop 2010, 37).

Sy argumenteer verder dat voor taal nog ervaring kan artikuleer is daar maniere om erkenning te gee aan die ervaring, maak nie saak hoe gefragmenteerd en onvoltooid die ervaring is nie (Mount Shoop 2010, 37). Sy stel voor dat gemeentes spasie skep vir liggaamstaal, bv mense wat genesing van trauma nodig het kan dalk baat by 'n veilige plek om tuin te maak. Erkenning kan gegee word deur genesingsliturgië wat nie soseer op woorde fokus nie, maar eerder op beliggaamde handeling, soos 'n seëning met olie¹⁵⁴, die oplê van hande of sakrale bewegings (Mount Shoop 2010, 38). "These embodied practices are of utter necessity since body language does not yield complete comprehension. Embodied healing needs space for its expression even in its mystery" (Mount Shoop 2010, 38).

Tweedens pleit sy om deur belydenis te, help woorde gee aan mense wat verkrag is. Sy lewer 'n pleidooi vir meer as net skuldbelydenis en geloofsbelydenis. Sy voer aan dat belydenis daarvoor gaan om eerlik voor en met God te wees (Mount Shoop 2010, 166). Dikwels sien ons belydenis net as skuldbelydenis en vergeet ons van die komponent van lyding.

¹⁵⁴ Janet Walton skryf vanuit 'n Katoliek-Feministiese perspektief oor die mag wat opgesluit lê in die uitspraak van seëninge oor mense en hoe dit bydra tot 'n skeefgetrekte magsverhouding. Sy stel as alternatief voor dat vroue in 'n sirkel staan en deur 'n responsoriese litanie mekaar seën (Walton 1996, 284–291).

Our truth is not just that we are disobedient, misguided, estranged, and willful. Our truth is also that we are broken and tired and in need of more love than we seem to get sometimes. Our truth is also that we were created good and made to flourish. Our truth is also that God is at work in us sanctifying and redeeming whatever those raw places of pain might be. When we do not tell the whole truth, we in effect continue to live a lie (Mount Shoop 2010, 166).

Wanneer ons belydenis beperk tot skuldbelydenis verhoed ons die diepgaande genesing wat die breër verstaan van belydenis ons bied (Mount Shoop 2010, 166). Haar voorstel vir die uitbreiding van belydenis is, myns insiens, eintlik die insluiting van lament as ewewig tot skuldbelydenis. Lamentstaal verwoord daardie gevoelens en ervarings wat moeilik geartikuleer word, dit wat op die rand van ons bestaan lê, gevoelens en ervarings van liminaliteit wat ons alledaagse bestaan ontwig "and kindle in us a longing for transcendence"(J. Cilliers 2012, 156). Ook Prof. Denise Ackerman lig die onuitbare waarde van lament uit as 'n manier om die realiteit eerlik te beskryf.

In crying out to God, human beings are revealed in their finiteness and frailty, and never idealised or spiritualised. Lament corrects a false or naïve view of faith. It does not represent a failure of faith, but an act of faith. It knows no cheap answers and quick fixes. It does not cover up the rawness of reality, but describes it, "as it is" (Ackermann 2001:16) (J. Cilliers 2012, 154).

Proctor-Smith plaas weer meer klem op skuldbelydenis as 'n manier om erkenning te gee aan die sonde van verkragting en gesinsgeweld, en ander sosiale sondes van seksisme. Sy maak 'n paar voorstelle op die vraag: "How might the church, in its liturgy, reverse the cycle of violence, loose the bonds, and enable women to reject relationships and environments which are dangerous to their health and well-being? (Procter-Smith 1996b, 390). Sy maak 'n gegronde argument dat sosiale sondes van seksisme, soos gesinsgeweld nie toegelaat mag word om voort te gaan en beskerm te word deur stilte nie. "The recognition, confession, and repentance of and restitution for such offences is not a 'private matter', but a concern for the whole household of God" (Procter-Smith 1996b, 392). Gebedstaal, veral gebede van verootmoediging en voorbidding, moet hierdie tipe sondes herken en konfronteer. Gebede van sondebelydenis of deemoediging "should name complicity in the perpetuation of domestic violence, by failing to speak or act, as one of the sins to which we are prone" (Procter-Smith 1996b, 392). Tydens voorbidding moet die slagoffers sowel as die oortreders van gesinsgeweld gelys word saam met diegene wat in nood is of in die moeilikheid (Procter-Smith 1996b, 392). 'n Verdere voorstel van Procter-Smith is dat "a litany might be modelled either on the 'Communications', taken chiefly from Deuteronomy 27 and focussing on offenses against the community, especially the vulnerable, or on the 'Reproaches' of the Good Friday liturgy, focussing on offenses against God. Either type could be an opportunity for repentance and conversion (Procter-Smith 1996b, 392). Daar kan ook aparte geleenthede, met eie liturgië en rituele, gereël word vir vroue wat slagoffers is van gendergebaseerde geweld.

Die tradisionele christelike taal van selfopoffering en selfprysgawe word uitgedaag deur vroue, want dit is juis sulke taal wat dikwels gebruik word om vroue in verhoudings van mishandeling te hou of om die idee van diensbaarheid en passiwiteit in vroue te versterk (Tubbs Tisdale 2003, 383). Op soortgelyke wyse sal 'n preek oor 'vergifnis' verskillende gehoor word deur 'n man wat sy vrou mishandle, as deur 'n vrou wat mishandel word. "In spite of the fact that women are the majority in most church pews, sermons are almost always addressed to men" (Procter-Smith 1996b, 384). Daar moet skuiwe gemaak word ten opsigte van die interpretasie van die Bybel sowel as die gebruik van die Bybel in die liturgie. Procter-Smith stel voor dat skrifgedeeltes wat onderdrukking bevorder¹⁵⁵ uit die leesrooster uitgehaal behoort te word en skrifgedeeltes wat die verhale vertel van vroue se lyding behoort ingesluit te word, sodat die realiteit van lyding nie vergete raak nie (Procter-Smith 1996b, 391). "The Revised Common Lectionary fails to acknowledge the abuse of bodies and the need to recover the felt presence of God where it omits stories that could open the door to these topics" (Reagan 2013, 52). Ook Claassens (2012) skryf dat dit belangrik is om oor die geweldadige verhale in die Bybel te preek, want preke kan die gemeente uitdaag om maniere te vind om die siklus van geweld en ontmensliking te breek (L. J. M. Claassens 2012, 94)

Although painful to hear, these stories reminds us of the millions of women who suffer rape and abuse every day. These texts of violence can help the congregation to gain insight into the painful, often hushed, reality that is experienced by women near and far in the biblical text as well as in our times (L. J. M. Claassens 2012, 94)

4.10.5. Seksuele lywe

Soos met lywe van kleur gaan ek nie fokus op hierdie seksie nie, hoofsaaklik omdat die kern hiervan, wat vir hierdie studie belangrik is, myns insiens, ook by mishandelde lywe ondervang word. Dit beteken geensins dat hierdie nie 'n onderwerp is waaraan daar in 'n ander studie aandag behoort gegee te word nie.

'n Dosent het een keer die opmerking gemaak: "Seks is die dieretuin van die kerk, jy gaan soontoe om te kyk hoe lyk sonde". Wanneer ons tot geloof kom is dit as, ten volle beliggaamde mense, ons geslagsorgane is tog nie uitgesluit nie.

"We come to faith as embodied people, and we must incorporate positive, sensual bodily images that are life-affirming. The danger of not embracing the bodies we bring to faith as sensual in every way, including sexuality, is that negative manifestations of a sexual nature will do psychic and bodily hard" (Reagan 2013, 53).

¹⁵⁵ Hierdie is myns insiens 'n meer ingewikkelde saak as om sekere tekste bloot net uit te sluit. Mense lees die Bybel ook by die huis en dan lees hulle in elk geval daardie skrifgedeeltes. Is dit nie meer verantwoordelik om wel oor die problematiese tekste te preek, sodat dit deur verantwoordelike teoloë binne konteks geplaas en geïnterpreteer kan word nie? Aan die ander kant, dalk lê helfde van die probleem by predikante wat veronderstel is om verantwoordelike teoloë te wees en dalk nie is nie...

Ter wille van die interne integriteit van 'n geïnkarneerde geloof, kan Christenskap nie die sensuele (seksuele) losmaak van die geestelike asof dit twee kante van 'n binêre paar is nie (Reagan 2013, 54). Seksuele sonde lê juis in so 'n dualistiese vervreemding waar die lyf slegs 'n objek word wat óf ingeperk moet word soos tydens die Viktoriaanse era óf as 'n plesiermasjien hanteer moet word, soos in die Playboy filosofie (Nelson 1996, 216). Dit is vasgelê in die dualistiese verveemding waardeur vroue verhoed word om hulle assertiwiteit toe te eien en mans verhoed word om hulle broosheid toe te eien (Nelson 1996, 216). "It lies in the alienation which finds expression in sexual violence, in Rambo-like militarism, in racism, in ecological abuse" (Nelson 1996, 216). Nelson pleit daarom vir 'n seksuele teologie wat langs 'n teologie van seksualiteit beoefen word.

A theology of (or about) sexuality tends to argue in a one-directional way: what do scripture and tradition say about our sexuality and how it ought to be expressed? But it is not enough. We need to ask also (after the manner of various liberation theologies): what does our experience as human sexual beings tell us about how we read the scripture, interpret the tradition, and attempt to live out the meanings of the gospel? The movement must be in both directions, not only in one (Nelson 1992, 21).

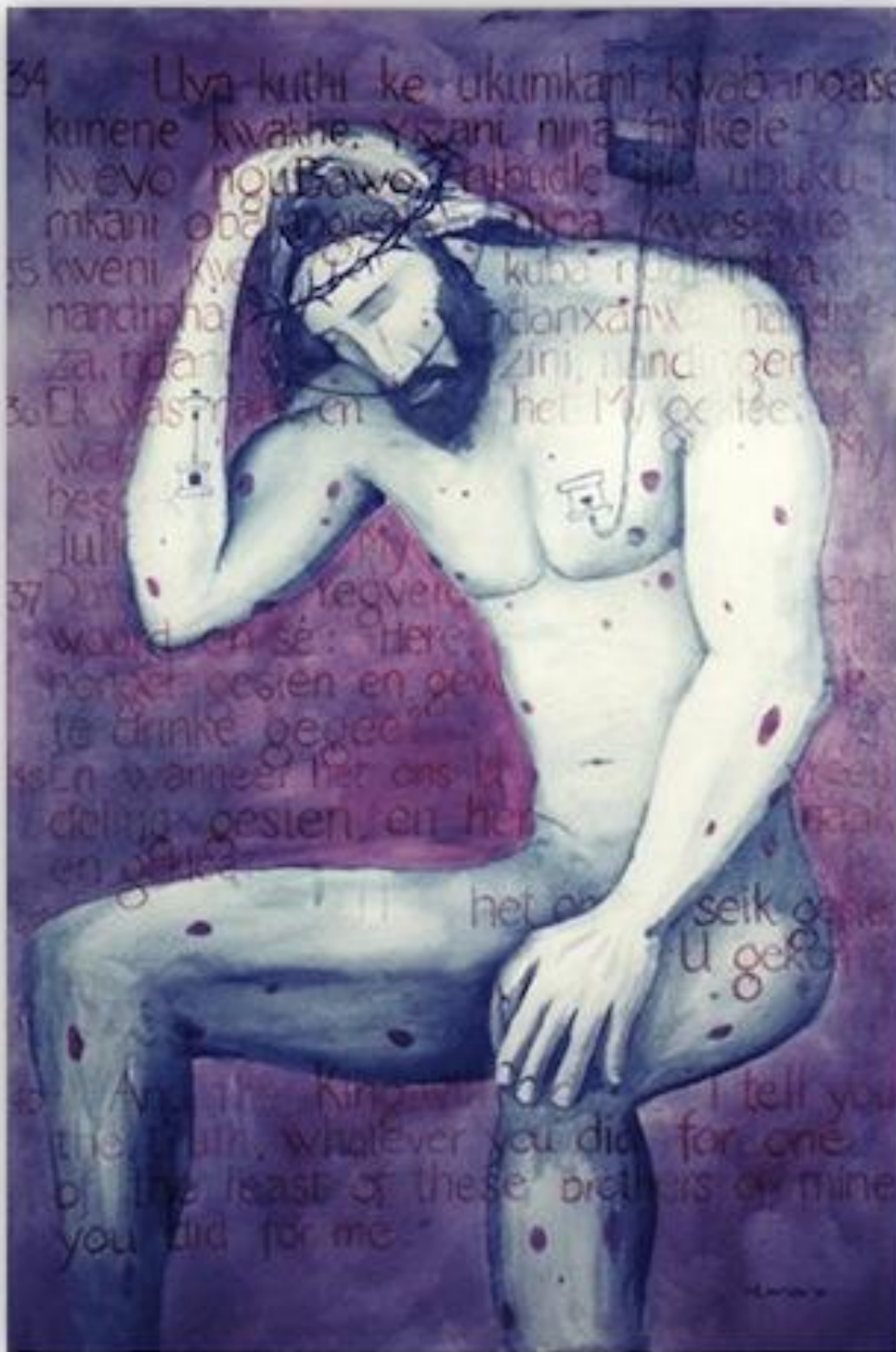
4.11. Slot

Hierdie hoofstuk ondersoek en speel met die verskillende raakpunte tussen lyflikheid en liturgie. Daar is geluister na liturgiese beliggaming en daar is gevoel aan die holistiese benadering van Schleiermacher se konsep *gefühl*. Ek het weer teruggegryp na die inkarnasie en inhabitasie as teologiese gronde vir lyflikheid en dit het ons gelei na die gebroke lyf van Christus, die gestremde God. Deur dit alles is ons ingetrek in die liminale ruimtes van rituele en dwase. Dit alles het ons teruggebring by interbeliggaming as die manier waarop ons lyflik is in die liturgie. Vanuit dit alles het ek rondgespeel met 'n paar liturgiese moontlikhede. Dit is slegs enkele voorbeelde om aan te dui dat die interbeliggamde verhouding tussen lyflikheid en liturgie wel moontlik is.

Dit is egter nie net rituele wat mens intrek in die liminale ruimte waar interbeliggaming moontlik is nie, ook sommige kuns het 'n manier om jou mee te voer tot by 'n ruimte waar mens saam met ander lywe Liggaam van Christus kan wees. "Art is the observation of reality with all your senses, interpreting it through play and lament, and transforming it with anticipatory images of healing alternatives." (J. Cilliers 2012, 54). Aangesien die verhouding tussen beliggaming en kuns 'n skripsie in eie reg is, gaan ek slegs twee visuele voorbeelde gebruik, as afsluiting van hierdie hoofstuk, om 'n ervaring te gee van die manier wat kuns, 'n liminale ruimte skep en ons intrek binne die ruimte.

Die eerste (figuur 5) is 'n skildery deur Maxwell Lawton en beeld Christus as 'n persoon uit wat lewe met HIV/VIGS: iets van die swak krag van magteloosheid word deur hierdie skildery oorgedra. Dit beeld die lyflikheid van Christus uit en gee lyf aan Denise Ackermann wat skryf: "Today the Body of

Christ is the church with AIDS" (Ackermann 2006, 236). Die tweede (figuur 6), 'n stuk beeldhouwerk, beeld die gebrokenheid van Christus uit, van die dwase God, "tattered and torn, ravaged and fragmented by time and event" (Campbell and Cilliers 2012, 53): In hierdie skildery ontmoet ons die gestremde God en sien een van Caputo se lywe.



Figuur 5 "Man of Sorrows: Christ with AIDS." deur Maxwell Lawton



Figuur 6 Giovanni Tedesco, Crucifix (fragment), ca. 1460. Perugia or Siena. Wood, 117 x 32 cm, Bode Museum, Berlin. Image courtesy of bpk, Berlin/Skulpturensammlung und Museum für Byzantinische Kunst Staatliche Museen, Berlin, Germany/Joerg P. Anders/Art Resouce, New York.

Hoofstuk 5 Slot

Hierdie studie het vanuit 'n genderverwante liggaamsteologieseperspektief ondersoek tot watter mate interbeliggaamde aanbidding gerealiseer word spesifiek binne kontemporêre Nederduitse Gereformeerde liturgiese bronne en wat gedoen kan word om doelbewus eredienste te transformeer na meer interbeliggaamde aanbiddingsgeleenthede.

Ten einde hierdie doel te bereik is Cilliers se vier estetiese bewegings, naamlik waarneming, interpretasie, afwagting en transformasie gebruik en word as volg uiteengesit in die onderskeie hoofstukke.

In Hoofstuk 1 is die problematiek van die Suid-Afrikaanse konteks met betrekking tot lywe, waargeneem en belig. Wanneer mens kyk na die voorkoms van geweld in Suid-Afrika en spesifiek die ontstellende hoë gewelddyfers met betrekking tot vroue en kinders, besef mens dat nie alle lywe met ewe veel agting bejeën word nie. Sekere lywe is kennelik minder werd in die oë van die wêreld as ander. Daar word geredeneer dat mens iets hierin sien van Michael Foucault se teorie dat lywe die plek is van weerstand en mag. Louise du Toit maak die verband tussen seksuelegeweld, mag en die lyf duidelik wanneer sy verkragting met 'n teateropvoering vergelyk, waar die vroulike lyf gesien kan word as die verhoog, die toneelrekwisiete, sowel as die antagonis wat deur die protagonis van falliese mag oorwin moet word, alvorens hy as oorwinnaar op kan staan (Du Toit 2005, 266). In Hoofstuk 1 word dit aangedui dat een van die faktore wat 'n groot rol speel in geweld teen vroue is die magswanbalans wat binne die patriargale sisteem ontstaan as gevolg van binêre denke. Dit is spesifiek genoemde binêre denke binne die gendergesprek wat deur liggaamsteologie aangespreek word.

Hoofstuk 2, die hoofstuk oor liggaamsteologie is, neem gevolglik in aanvang deur te kyk na die voorkoms van dualisme en daarmee saam binêre denke deur die geskiedenis. Dit illustreer dat wanneer teologie se verhouding met die lyf erg problematies was, dit ook die tye was wat binêre denke in verskillende dualismes hoogty gevier het. Hieruit spruit voorts 'n bespreking oor lywe as die terrein van mag en hoe Christus se lyf veral die plek van weerstand teen mag geraak het. Die daaropvolgende debat tussen die konstruksioniste en essensialiste bring na vore die belangrikheid van 'n 'en-en' benadering: wanneer daar oor lyflikheid gedink word, moet die lyf, sowel as die sosiale konteks in ag geneem word. Een van die geskenke vanuit die teologie aan liggaamsteologie is die bewuswording van die inkarnasie. God het vlees geword, God het lyf gekry in Jesus en die Heilige Gees bly in ons lywe. Só waargeneem, raak ons lywe ruimtes waar God geopenbaar word.

In Hoofstuk 3 word die Gereformeerde liturgie waarnemend geïnterpreteer deur die lens van liggaamsteologie. Ter inleiding word na die Gereformeerde liturgie in historiese terme gekyk, gevolg

deur 'n oorsig van die geskiedenis van liturgie in die NGK tradisie, en sluit af met 'n hedendaagse beskouing oor die stand van liturgie binne die NGK. Ter illustrasie vind die noukeurige lees van liedere uit die Liedboek en Flam, sowel as liturgië uit "*Handleiding vir die erediens*" plaas. Mettertyd word dit bewys dat daar bo enige twyfel meer aandag aan lywe in die erediens gegee kan word en aktief gewerk moet word aan toenemend inklusiewe liturgië wat alle lywe verwelkom en laat tuiskom.

In Hoofstuk 4 word raakpunte tussen Liggaamsteologie en Liturgie uitgewys asook waar hul mekaar kan versterk; en die afwagting van 'n meer interbeliggaamde liturgie word aangedui. Dit word belig en beklemtoon vanuit die konsep van beliggaming, wat eerstens verstaan moet word as 'n holistiese benadering tot die totale mens. Tweedens, kan beliggaming in die liturgie nooit stop by die individu nie, want die liggaam van Christus bestaan uit alle verskillende lywe. Ten einde reg hieraan te laat geskied, is dit van kardinale belang dat beliggaming oorfloei in interbeliggaming. Die liturgie is die ideale vertrekpunt vir interbeliggaming om plaas te vind, want, word geargumenteer, die liturgiese ruimte is 'n liminale spasie wanneer dit die milieu is waar die teenwoordige, afwesige liggaam van Christus aanwesig is. Liminale ruimtes ontwapen en versteur magdiskoerse sodat lywe mekaar op gelyke vlak kan ontmoet. Binne hierdie liminale ontdekkingsreis word ons gekonfronteer met die swak, magtelose God wat geopenbaar word as die gestremde God in die gebroke, maar verheerlikte Christus. Namate die hoofstuk vorder kry die droom van interbeliggaming momentum wanneer daar transformerende voorstelle gemaak word oor verskillende aspekte van die liturgie, wat moontlik kan bydrae tot 'n liturgie wat meer interbeliggaamd is en wat veelsoortige lywe 'n ruimte sal bied om te behoort.

Uit hierdie navorsing is dit ooglopend dat daar wel vanuit 'n genderverwante liggaamsteologiese perspektief liturgiese handeling is wat eredienste doelbewus kan transformeer na meer interbeliggaamde aanbiddingsgeleenthede.

Weens die fokus van die skripsie is heelwat afdraaipaaie verbygegaan wat opsigself volwaardige navorsingsonderwerpe kan wees. Daar sou ter verduideliking navorsing in gemeentes gedoen kon word oor die liedere wat werklik gesing word en die formuliere wat gebruik word, en op grond daarvan sou 'n meer akkurate beoordeling van NGK eredienste, vanuit 'n liggaamsteologiese perspektief, gedoen kon word. Daar is ook nog te min navorsing gedoen oor kruispunt liturgie en die lyflike binne die liturgie, so daar kan nog meer op verskeie vlakke nagevors word. Die uitdaging wat elkeen van Reagan se verskillende tipes lywe (gendered lywe, lywe met verskillende vermoëns, lywe van verskillende kleure, mishandelde lywe, seksuele lywe tot die liturgie rig), sou elkeen 'n studie kan regverdig. Interbeliggaming is 'n veld waaroor daar nog min geskryf is, so daar sou daarvoor nog baie navorsing gedoen kon word. Daar sou weer, dalk vanuit 'n Liggaamsteologie of selfs Feministiese teologie hoek, gekyk kon word na Schleiermacher en dalk spesifiek na hoe hy dink oor die konsep van "gevoel", en watter bydrae dit dalk op die hedendaagse aanbidding kan maak tot liturgië wat oordrewe rasioneel geword het. Magsdiskoerse binne die liturgie sou ook meer in diepte ondersoek

kon word en alternatiewe voorgestel word. Die liturgie en praktyke van 'n huweliksbevestiging vanuit 'n gender hoek verdien 'n meer in-diepte ondersoek en voorstelle behoort gemaak te word om meer inklusief te wees. Die verband wat Meiring (Meiring 2015) trek tussen die lyf, taal en ervaring is verseker ook 'n veld wat binne die liturgie verder ondersoek kan word. Dit is maar enkele voorstelle vir verdere navorsing, meeste op die kruispunt tussen liturgie en lyflikheid. Bogenoemde is 'n veld met eindelose potensiaal wat 'n yslike bydrae kan lewer om interbeliggaamde transformasie 'n werlikheid te maak.

Daar word afgesluit met 'n vertaling van "Worthy is the flesh" deur Brian Wren (1998)

1. Waardig is die vlees wat die Woord geword het,
Waardig is die geboorte, die bors se melk,
Waardig is die verkwikking, liefkosing en rus,
Waardig is die lyf wat die wêreld ken,
Waardig is die vlees wat die Woord geword het
2. Waardig is die lyf wat die wêreld ken,
Bewus van die son, die trek van die grond,
Tastend, bespeurend, binne en alom,
Waardig is die lyf, van wieg tot graf,
Waardig is die vlees wat die Woord geword het.
3. Waardig is die lyf, van wieg tot graf,
Groeiend en verwerend, geprikkel, gestremd,
Gelukkig gekleed, of sagkens ontbloot,
Waardig is die genot van God in ons vlees,
Waardig is die vlees wat die Woord geword het.
4. Waardig is die genot van God in ons vlees,
Smagtend om, soos in Jesus, in almal te vertoef,
Verblyd oor omhelsing, en proe, en reuk,
Waardig is die lyf, ten goede en vir God,
Waardig is die vlees wat die Woord geword het.

Verwysingslys

- Abrahams, Naeemah, Shanaaz Mathews, Lorna J. Martin, Carl Lombard, and Rachel Jewkes. 2013. 'Intimate Partner Femicide in South Africa in 1999 and 2009'. Edited by Edward J. Mills. *PLoS Medicine* 10 (4): e1001412. doi:10.1371/journal.pmed.1001412.
- Ackermann, Denise M. 1993. 'Meaning and Power: Some Key Terms in Feminist Liberation Theology'. *Scriptura* 44: 19–33.
- . 2004. 'Tamar's Cry: Re-Reading an Ancient Text in the Midst of a Contemporary Pandemic'. *Dutch Reformed Theological Journal= Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif: Supplementum* 45 (2): p – 300.
- . 2006. 'From Mere Existence to Tenacious Endurance'. In *African Women, Religion, and Health: Essays in Honor of Mercy Amba Ewudziwa Oduyoye*, edited by Isabel Apawo Phiri and Sarojini Nadar, 221–42. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- Algemene Sinode, ed. 2007. *Vir Die Erediens - 'N Handleiding - in Die Nederduitse Gereformeerde Kerk*. Wellington: Bybel-Media.
- Barnard, A.C. 1981. *Die Erediens*. Pretoria: N.G.Kerkboekhandel Transvaal.
- Barnard, Marcel, Johan Cilliers, and Cas Wepener. 2014. *Worship in the Network Culture: Liturgical Ritual Studies. Fields and Methods, Concepts and Metaphors*. Liturgia Condenda 28. Leuven: Uitgeverij Peeters.
- Barnes, Corey. 2010. 'Thomas Aquinas on Teh Body and Bodily Passions'. In *The Embrace of Eros: Bodies, Desires, and Sexuality in Christianity*, edited by Margaret D. Kamitsuka, 83–97. Minneapolis: Fortress Press.
- Barton, Ruth Haley. 2014. 'How Silently, How Silently, The Wondrous Gift Is Given'. *Transformingcenter*. December 23. <https://www.transformingcenter.org/2014/12/silently-silently-wondrous-gift-given/>.
- Berquist. 2002. *Controlling Corporeality*. New Brunswick, New Jersey, and London: Rutgers University Press.
- Beverly Haddad. 2005. 'Reflections on the Church and HIV/AIDS'. *Theology Today* 62: 29–37.
- Black, Fiona C. 2000. 'Beauty or the Beast? The Grotesque Body in the Song of Songs'. *Biblical Interpretation* 8 (3): 302–23.
- Bordo, Susan R. 1992. 'The Body and Reproduction of Femininity: A Feminist Appropriation of Foucault'. In *Gender/Body/Knowledge: Feminist Reconstructions of Being and Knowing*, edited by Alison M. Jaggar and Susan R. Bordo, 13–33. New Jersey: Rutgers University Press.
- Botha, Johan, and Piet Naudé. 1998. *Op Pad Met Belhar*. Hatfield, Pretoria: JL van Schaick.
- Braidotti, Rosi. 1994. *Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. Nomadic Subjects. New York: Columbia University Press.
- Brink, Emily R., and John D. Witvliet. 2003. 'Contemporary Developments in Music in Reformed Churches Worldwide'. In *Christian Worship in Reformed Churches Past and Present*, edited by Lukas Vischer, 324–47. Grand Rapids, Michigan: Wm B Eerdmans Publishing Co.
- Brown, Peter. 1988. *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York: Columbia University Press.
- Burger, Coenraad. 2003. 'Reformed Liturgy in the South African Context'. In *Christian Worship in Reformed Churches Past and Present*, edited by Lukas Vischer, 159–74. Grand Rapids, Michigan: Wm B Eerdmans Publishing Co.
- Bynum, Caroline Walker. 1987. *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*. California: University of California Press.
- . 2007. *Wonderful Blood*. Pennsylvania: Pennsylvania Press.
- Campbell, Charles L., and Johan Cilliers. 2012. *Preaching Fools: The Gospel as a Rethoric of Folly*. Texas: Baylor University Press.
- Caputo, John D. 2006. *The Weakness of God*. Bloomington: Indiana University Press.
- Carr, David. 2000. 'Gender and the Shaping of Desire in the Song of Songs and Its Interpretation'. *Journal of Biblical Literature* 119 (2): 233–48.
- Carrette, Jeremy. 2004. 'Beyond Theology and Sexuality: Foucault, the Self and the Que(e)rying of Monotheistic Truth'. In *Michel Foucault and Theology: The Politics of Religious Experience*,

- edited by James Bernauer and Jeremy Carrette, 217–32. Hampshire: Ashgate Publishing Limited.
- Carrington, Daisy. 2014. 'On Homosexuality: Uganda's Religious Leaders'. News. *CNN*. October 16. <http://edition.cnn.com/2014/10/16/world/africa/on-homosexuality-ugandas-religious-leaders/>.
- Castelli, Elizabeth. 2004. 'Interpeations of Power in 1 Corinthians'. In *Michel Foucault and Theology: The Politics of Religious Experience*, edited by James Bernauer and Jeremy Carrette, 19–38. Hampshire: Ashgate Publishing Limited.
- Cavanaugh, William T. 2001. 'Dying for the Eucharist or Being Killed by It? Romero's Challenge to First-World Christians'. *Theology Today* 58 (2): 177–89.
- Chopp, Rebecca S. 1989. *The Power to Speak: Feminism, Language, God*. New York: Crossroad Publishing Company.
- Cilliers, A. P. 2014. 'Liturgical Poverty—or Pure Worship? A Perspective on John Calvin's Theology of Worship'. Accessed October 15. http://refdev.sabinet.co.za/webx/access/electronic_journals/ngtt/ngtt_v51_supp1_a27.pdf.
- Cilliers, Johan. 1994. *God Vir Ons: 'N Analise En Beoordeling van Nederduitse Gereformeerde Volksprediking (1960 - 1980)*. Woord Teen Die Lig B/2. Kaapstad: Lux Verbi.
- . 2012. *Dancing with Deity: Re-Imagining the Beauty of Worship*. Wellington: Bible Media.
- Claassens, L. Juliana M. 2012. *Mourner Mother Midwife: Reimagining God's Delivering Presence in the Old Testament*. Louisville, Kentucky: John Knox Press.
- Clements, Keith W. 1987. *Friedrich Schleiermacher: Pioneer of Modern Theology*. The Making of Modern Theology: 19th and 20th Century Theological Texts. London: Collins Publishers.
- Coakley, Sarah, ed. 1997. *Religion and the Body*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Coertzen, Pieter. 2002. *Die Kerkorde van Die Nederduits Gerformeerde Kerk*. Wellington, Suid-Afrika: Lux Verbi.BM.
- Connell, R.W. 2002. *Gender*. Oxford: Blackwell Publishers.
- . 2011. 'Southern Bodies and Disability: Re-Thinking Concepts'. *Third World Quarterly* 32 (8): 1369–81. doi:10.1080/01436597.2011.614799.
- Coovadia, Hoosen, Rachel Jewkes, Peter Barron, David Sanders, and Diane McIntyre. 2009. 'The Health and Health System of South Africa: Historical Roots of Current Public Health Challenges'. *The Lancet* 374 (9692): 817–34.
- Dallery, Arleen B. 1992. 'The Politics of Writing (the) Body: écriture Féminine'. In *Gender/Body/Knowledge: Feminist Reconstructions of Being and Knowing*, edited by Alison M. Jaggar and Susan R. Bordo, 52–67. New Jersey: Rutgers University Press.
- Dartnall, Elizabeth, and Rachel Jewkes. 2013. 'Sexual Violence against Women: The Scope of the Problem'. *Best Practice & Research Clinical Obstetrics & Gynaecology* 27 (1): 3–13. doi:10.1016/j.bpobgyn.2012.08.002.
- Deckha, Maneesha. 2008. 'Intersectionality and Posthumanist Visions of Equality'. *Wis. JL Gender, & Soc'y* 23: 249.
- De Gruchy, John W. 2009. *John Calvin: Christian Humanist & Evangelical Reformer*. Wellington, Suid-Afrika: Lux Verbi.BM.
- Die Bybel 1983 Vertaling (met Herformulerings)*. 1986. Bybelgenootskap van Suid-Afrika.
- Du Plooy, Neels, Eddie Orsmond, André Bartlett, Johan Botha, Bernard Malherbe, Lou-Maré Denton, André Aggenbag, Charlene Van der Walt, and Dave Viljoen, eds. 2013. *Woord En Fees 2013-2014*. Stellenbosch: Communitas.
- Du Toit, Louise. 2004. 'Liggaamlikheid En Verantwoordelikheid Binne Die Bio-Etiek'. *Dutch Reformed Theological Journal= Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif* 45 (3 & 4): p – 818.
- . 2005. 'A Phenomenology of Rape: Forging a New Vocabulary for Action'. In *(Un)thinking Citizenship: Feminist Debates in Contemporary South Africa*, edited by Amanda Gouws, 253–74. Landsdowne: UCT press.
- Eisland, Nancy L. 1994. *The Disabled God: Toward a Liberatory Theology of Disability*. Nashville, Tennessee: Abington Press.
- Elder, Linda, and Richard Paul. 2004. 'Critical Thinking... and the Art of Close Reading, Part IV.' *Journal of Developmental Education* 28 (2): 36–37.
- Elize Morkel. 2011. 'Geslag En Diversiteit'. presented at the Wes-en Suid-Kaap streeksinode, Goudini.
- Feinstein, Eve Levavi. 2010. 'Sexual Pollution in the Hebrew Bible: A New Perspective'. In *Bodies, Embodiment, and Theology of the Hebrew Bible*, edited by S. Tamar Kamionkowski and Wonil

- Kim, 114–45. *Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies* 465. New York: T & T Clark International.
- Fiorenza, Elisabeth Schussler. 1996. 'Breaking the Silence - Becoming Visible'. In *The Power of Naming: A Concilium Reader in Feminist Liberation Theology*, edited by Elisabeth Schussler Fiorenza, 161–1174. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- García-Moreno, Claudia, Christina Pallitto, Karen Devries, Heidi Stöckl, Charlotte Watts, and Naeema Abrahams. 2013. *Global and Regional Estimates of Violence against Women: Prevalence and Health Effects of Intimate Partner Violence and Non-Partner Sexual Violence*. Geneva, Switzerland: World Health Organization.
- Gibson, Terrill L. 1981. 'The Body as Theology in Pastoral Psychology'. *Journal of Religion and Health* 20 (4): 288–98.
- Gottfried, Paul. 1999. 'Scholasticism, Protestantism, and Modernity.' *World and I* 14 (2): 18.
- Gqola, Pumla Dineo. 2007. 'How the "cult of Femininity" and Violent Masculinities Support Endemic Gender Based Violence in Contemporary South Africa'. *African Identities* 5 (1): 111–24. doi:10.1080/14725840701253894.
- Grey, Mary. 1996. 'Claiming Power-in-Relation: Exploring the Ethics of Connection'. In *Christian Perspectives on Sexuality and Gender*, edited by Elizabeth Stuart and Adrian Thatcher, 141–51. Grand Rapids, Michigan: Wm B Eerdmans Publishing Co.
- Hamori, Esther J. 2010. 'Divine Embodiment in the Hebrew Bible and Some Implications for Jewish and Christian Incarnational Theologies'. In *Bodies, Embodiment, and Theology of the Hebrew Bible*, edited by S. Tamar Kamionkowski and Wonil Kim, 161–83. New York: T & T Clark International.
- Handleiding Vir Die Erediens: Nederduitse Gereformeerde Kerk*. 2010. Wellington, Suid-Afrika: Bybel-Media.
- Harcourt, Wendy. 2009. *Body Politics in Development: Critical Debates in Gender and Development*. London: Zed books.
- 'Heart'. 2000. *Collins English Dictionary*. London: Collins. <http://search.credoreference.com/content/entry/hcengdict/heart/0>.
- . 2002. *MAcMillan Dictionary of the Bible*. London: Collins. <http://search.credoreference.com/content/entry/macdbib/heart/0>.
- Hendel, Kurt K. 2008. 'Finitum Capax Infiniti: Luther's Radical Incarnational Perspective'. *Currents in Theology and Mission* 35 (6): 420–33.
- Hull, John M. 2004. 'The Broken Body in a Broken World: A Contribution to a Christian Doctrine of the Person from a Disabled Point of View'. *Journal of Religion, Disability & Health* 7 (4): 5–23. doi:10.1300/J095v07n04_02.
- Isherwood, Lisa, and Elizabeth Stuart. 1998. *Introducing Body Theology*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Jewkes, Rachel. 2002. 'Intimate Partner Violence: Causes and Prevention'. *The Lancet* 359 (9315): 1423–29.
- Jewkes, Rachel, Loveday Penn-Kekana, and Hetty Rose-Junius. 2005. "'If They Rape Me, I Can't Blame Them": Reflections on Gender in the Social Context of Child Rape in South Africa and Namibia'. *Social Science & Medicine* 61 (8): 1809–20. doi:10.1016/j.socscimed.2005.03.022.
- Johnson, S. 2009. "'How Is the Body of Christ a Meaningful Symbol for the Contemporary Christian Community?'. *Feminist Theology* 17 (2): 210–28. doi:10.1177/0966735008098724.
- Kleinman, Sherryl. 2004. 'Why I'm Not a Lady (and No Woman Is)'. In *Feminist Frontiers*, edited by Laurel Richardson, Verta Taylor, and Nancy Whittier. Boston: McGraw-Hill.
- Koopman, Nico. 2013. 'Hope, Vulnerability and Disability: A Theological Perspective'. In *Searching for Dignity*, edited by Julie Claassens, Leslie Swartz, and Len Hansen, 43–53. Stellenbosch: SUN MeDIA.
- LaFleur, William. 1998. 'Body'. In *Critical Terms for Religious Studies*, edited by Mark C. Taylor. Chicago: The University of Chicago Press.
- Lathrop, Gordon. 2011. 'Liturgy'. Edited by Ian A. McFarland, David A.S. Fergusson, and Karen et. al. Kilby. *Cambridge Dictionary of Christian Theology*. Cambridge: Cambridge University Press. <http://search.credoreference.com/content/entry/cupdct/liturgy/0>.
- Le Roux, Elisabet. 2012. 'Why Sexual Violence? The Social Reality of an Absent Church'. In *Men in the Pulpit Women in the Pew? Addressing Gender Inequality in Africa*, edited by H.J. Hendriks, E. Mouton, L Hansen, and E Le Roux. Stellenbosch: SUN press.
- Liedboek van Die Kerk*. 2001. Kaapstad: NG Kerk-uitgewers.

- Louth, Andrew. 1997. 'The Body in Western Catholic Christianity'. In *Religion and the Body*, edited by Sarah Coakley, 111–30. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lukken, Gerard. 1990. *Liturgie En Zintuiglijkheid: Over de Betekenis van Lichamelijkheid in de Liturgie*. Hiversum: Gooi en Sticht.
- Mahmood, Saba. 2005. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Maluleke, Tinyiko Sam, and Sarojini Nadar. 2002. 'Breaking the Covenant of Violence against Women', *Journal of theology for Southern Africa*, 114 (November).
- Martinez, German. 1996. 'Marriage as Worship: A Theological Analogy'. In *Christian Perspectives on Sexuality and Gender*, edited by Elizabeth Stuart and Adrian Thatcher, 182–98. Grand Rapids, Michigan: Wm B Eerdmans Publishing Co.
- McKee, Elsie Anne. 2003. 'Reformed Worship in the Sixteenth Century'. In *Christian Worship in Reformed Churches Past and Present*, edited by Lukas Vischer, 3–31. Grand Rapids, Michigan: Wm B Eerdmans Publishing Co.
- Meijer, Irene Costera, and Baukje Prins. 1998. 'How Bodies Come to Matter: An Interview with Judith Butler'. *Chicago Journals* 23 (2): 275–86.
- Meiring, Jacob. 2015. 'Theology in the Flesh—a Model for Theological Anthropology as Embodied Sensing'. *HTS Theological Studies* 71 (3): 01–09.
- Midgley, Mary. 1997. 'Philosophy and the Body'. In *Religion and the Body*, edited by Sarah Coakley, 53–68. Cambridge: Cambridge University Press.
- Milhaven, J Giles. 1998. 'A Medieval Lesson on Bodily Knowing: Women's Experience and Men's Thought'. *Journal of the American Academy of Religion* 57 (2): 341–72.
- Miller-McLemore, Bonnie J. 2013. 'Embodied Knowing, Embodied Theology: What Happened to the Body?' *Pastoral Psychology* 62 (5): 743–58. doi:10.1007/s11089-013-0510-3.
- Mills, Sara. 2003. *Michel Foucault*. London: Routledge.
- Moffett, Helen. 2006. "These Women, They Force Us to Rape Them": Rape as Narrative of Social Control in Post-Apartheid South Africa'. *Journal of South African Studies* 32 (1): 129–44.
- Morkel, Elize. 2014. 'Taal En Die Bevordering van Geslagsgelykheid En Menswaardigheid'.
- Morrison, Toni. 1987. *Beloved: A Novel*. New York: Knopf : Distributed by Random House.
- Moulaison, Jane Barter. 2007. "Our Bodies, Our Selves?" The Body as Source in Feminist Theology'. *Scottish Journal of Theology* 60 (03): 341. doi:10.1017/S0036930607003328.
- Mount Shoop, Marcia W. 2010. *Let the Bones Dance: Embodiment and the Body of Christ*. Louisville, Kentucky: John Knox Press.
- Nadar, Sarojini. 2009. 'Toward a Feminist Missiological Agenda: A Case Study of the Jacob Zuma Rape Trial'. *Missionalia: Southern African Journal of Mission Studies* 37 (1): 85–102.
- Nelson, James B. 1979. *Embodiment: An Approach to Sexuality and Christian Theology*. London: Augsburg Publishing House.
- . 1992. *Body Theology*. Louisville, Kentucky: John Knox Press.
- . 1996. 'Reuniting Sexuality and Spirituality'. In *Christian Perspectives on Sexuality and Gender*, edited by Elizabeth Stuart and Adrian Thatcher, 213–20. Grand Rapids, Michigan: Wm B Eerdmans Publishing Co.
- Niditch, Susan. 1997. *Ancient Israelite Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Nuwe Testament En Psalms: 'N Direkte Vertaling*. 2014. Bellville: Bybelgenootskap van Suid-Afrika.
- Odendal, F.F. 1994. *HAT: Verklarende Handwoordeboek van Die Afrikaanse Taal*. Midrand: Perskor uitgewery.
- Osmer, Richard R. 2008. *Practical Theology: An Introduction*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Pecklers, Keith F. 2003. *Worship*. London, New York: continuum.
- Pidwell, Ruth. 2001. 'The Word Made Flesh: Gender and Embodiment in Contemporary Preaching'. *Social Semiotics* 11 (2): 177–92. doi:10.1080/10350330120018300.
- Price, Richard M. 1996. 'The Distinctiveness of Early Christian Sexual Ethics'. In *Christian Perspectives on Sexuality and Gender*, edited by Elizabeth Stuart and Adrian Thatcher, 14–32. Grand Rapids, Michigan: Wm B Eerdmans Publishing Co.
- Procter-Smith, Marjorie. 1996a. 'Images of Women in the Lectionary'. In *The Power of Naming: A Concilium Reader in Feminist Liberation Theology*, edited by Elisabeth Schussler Fiorenza, 175–86. Maryknoll, New York: Orbis Books.

- . 1996b. “Reorganizing Victimization”: The Intersection between Liturgy and Domestic Violence’. In *Christian Perspectives on Sexuality and Gender*, edited by Elizabeth Stuart and Adrian Thatcher, 280–395. Grand Rapids, Michigan: Wm B Eerdmans Publishing Co.
- Ramshaw, Gail. 2002. ‘In the Name’. *The Ecumenical Review* 54 (3): 343–52.
- Reagan, D. A. 2013. ‘Reclaiming the Body for Faith’. *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 67 (1): 42–57. doi:10.1177/0020964312463331.
- Reynolds, Thomas E. 2013. ‘Theology and Disability’. In *Searching for Dignity*, edited by Julie Claassens, Leslie Swartz, and Len Hansen, 17–29. Stellenbosch: SUN MeDIA.
- Richardson, Christopher K. 2003. ‘GOD IN OUR FLESH: BODY THEOLOGY AND RELIGIOUS EDUCATION’. *Religious Education* 98 (1): 82–94. doi:10.1080/00344080308299.
- Saliers, Don E. 1994. *Worship as Theology: Foretaste of Glory Divine*. Nashville, Tennessee: Abington Press.
- Schlimm, Matthew R. 2010. ‘Emotion, Embodiment, and Ethics: Engaging Anger in Genesis’. In *Bodies, Embodiment, and Theology of the Hebrew Bible*, edited by S. Tamar Kamionkowski and Wonil Kim, 146–58. New York: T & T Clark International.
- Schneider, Laurel C. 2010. ‘Promiscuous Incarnation’. In *The Embrace of Eros: Bodies, Desires, and Sexuality in Christianity*, edited by Margaret D. Kamitsuka, 231–45. Minneapolis: Fortress Press.
- Schoeman, Kobus. 2008. ‘Kinderdienste Laat Erediensbywoning Styg’. *Kruisgewys*, April.
- Sheppard, Phillis Isabella. 2011. *Self, Culture, and Others in Womanist Practical Theology*. New York: Palgrave Macmillan.
- Sigurdson, Ola. 2008. ‘How to Speak of the Body?: Embodiment between Phenomenology and Theology’. *Studia Theologica - Nordic Journal of Theology* 62 (1): 25–43. doi:10.1080/00393380802015579.
- Small, Joseph D. 2003. ‘A Church of the Word and Sacrament’. In *Christian Worship in Reformed Churches Past and Present*, edited by Lukas Vischer, 311–23. Grand Rapids, Michigan: Wm B Eerdmans Publishing Co.
- Smit, D. J. 2004. ‘Lex Orandi, Lex Credendi, Lex (con) Vivendi?-Oriënterende Inleiding Tot Liturgie En Etiek’. *Dutch Reformed Theological Journal= Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif* 45 (3 & 4): p – 887.
- Sölle, Dorothee. 1996. ‘Paternalistic Religion’. In *The Power of Naming: A Concilium Reader in Feminist Liberation Theology*, edited by Elisabeth Schussler Fiorenza, 150–58. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- Stratton, Beverley J. 2000. ‘Ideology’. In *Handbook of Postmodern Biblical Interpretation.*, edited by A.K.M. Adam, 120–27. St. Louis, Missouri: Chalice Press.
- Stuart, Elizabeth. 1997. ‘Body Theology’. In *Religion Is a Queer Thing: A Guide to the Christian Faith for Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgendered People.*, edited by Elizabeth Stuart, 47–57. London, Washington: Cassell.
- Stuart, Elizabeth, and Adrian Thatcher, eds. 1996. *Christian Perspectives on Sexuality and Gender*. Grand Rapids, Michigan: Wm B Eerdmans Publishing Co.
- Thatcher, Adrian. 1992. *Liberating Sex: A Christian Sexual Theology*. London: SPCK.
- . 2011. *God, Sex, and Gender: An Introduction*. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Thiel, John E. 2010. ‘Augustine on Eros, Desire, and Sexuality’. In *The Embrace of Eros: Bodies, Desires, and Sexuality in Christianity*, edited by Margaret D. Kamitsuka, 67–82. Minneapolis: Fortress Press.
- Tripp, Dawid. 1997. ‘The Image of the Body in the Formative Phases of the Protestant Reformation’. In *Religion and the Body*, edited by Sarah Coakley, 131–52. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tubbs Tisdale, Leonora. 2003. ‘Women, Worship, and God’s Reforming Spirit’. In *Christian Worship in Reformed Churches Past and Present*, edited by Lukas Vischer, 371–89. Grand Rapids, Michigan: Wm B Eerdmans Publishing Co.
- Turner, Bryan S. 1997. ‘The Body in Western Society: Social Theory and Its Perspectives’. In *Religion and the Body*, edited by Sarah Coakley, 15–46. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2001. ‘The End(s) of Humanity: Vulnerability and the Metaphors of Membership’. *The Hedgehog Review* 3 (2): 7–32.
- Turner, Victor W. 1979. ‘Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage’. In *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*, edited by William A. Lessa and Evon Z. Vogt, Fourth, 234–42. New York: Harper & Row publishers.

- Van der Watt, Jan, ed. 2003. *Die Bybel A-Z*. Vereeniging: Christelike Uitgewersmaatskappy.
- Wallace, Mark I. 2010. 'Early Christian Contempt for the Felsh and the Woman Who Loved Too Much in the Gospel of Luke'. In *The Embrace of Eros: Bodies, Desires, and Sexuality in Christianity*, edited by Margaret D. Kamitsuka, 33–49. Minneapolis: Fortress Press.
- Walton, Janet. 1996. 'Ecclesiastical and Feminist Blessing'. In *The Power of Naming: A Concilium Reader in Feminist Liberation Theology*, edited by Elisabeth Schussler Fiorenza, 284–91. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- Ware, Kalistos. 1997. "'My Helper and My Enemy": The Body in Greek Christianity'. In , edited by Sarah Coakley, 90–110. Cambridge: Cambridge University Press.
- Watts, Charlotte, and Cathy Zimmerman. 2002. 'Violence against Women: Global Scope and Magnitude'. *The Lancet* 359 (April): 1232–37.
- Wee, Cecilia, and Michael Pelczar. 2008. 'Descartes' Dualism and Contemporary Dualism'. *The Southern Journal of Philosophy* 46 (1): 145–60.
- Wepener, C. 2007. 'Participation and Power. Opportunities for Method and Theory in Liturgical Research from a Changing (Dutch Reformed) South African Liturgical Landscape'. *Dutch Reformed Theological Journal= Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif* 48 (3 & 4): 730–42.
- Wheeler, Geraldine. 2003. 'Revisiting the Question of the Use of Visual Art, Imagery, and Symbol in Reformed Places of Worship'. In *Christian Worship in Reformed Churches Past and Present*, edited by Lukas Vischer, 348–70. Grand Rapids, Michigan: Wm B Eerdmans Publishing Co.
- Wilcox, Lauren. 2011. 'Beyond Sex/Gender: The Feminist Body of Security'. *Politics & Gender* 7 (04): 595–600. doi:10.1017/S1743923X11000419.
- Witvliet, John D. 2003. *Worship Seeking Understanding: Windows into Christian Practice*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic.

Addendum A

Good is the flesh that the Word has become,
good is the birthing, the milk in the breast,
good is the feeding, caressing and rest,
good is the body for knowing the world,
Good is the flesh that the Word has become.

Good is the body for knowing the world,
sensing the sunlight, the tug of the ground,
feeling, perceiving, within and around,
good is the body, from cradle to grave,
Good is the flesh that the Word has become.

Good is the body, from cradle to grave,
growing and aging, arousing, impaired,
happy in clothing, or lovingly bared,
good is the pleasure of God in our flesh,
Good is the flesh that the Word has become.

Good is the pleasure of God in our flesh,
longing in all, as in Jesus, to dwell,
glad of embracing, and tasting, and smell,
good is the body, for good and for God,
Good is the flesh that the Word has become.

Brian Wren, Good Is the Flesh
© 1989 Hope Publishing Company, Carol Stream, IL.

Gekry op www.transformingcenter.org (Barton 2014)