



UNIVERSITEIT VAN PRETORIA
UNIVERSITY OF PRETORIA
YUNIBESITHI YA PRETORIA

"SPIRITUALITEIT: 'N TEOLOGIESE PARADIGMA"
(’n Sistematiese teologiese Verantwoording)

**DIE TEOLOGIESE PARADIGMA – SPIRITUALITEIT – AS GELOOFSINTESE IN
RELIGIEUSE, DOGMATIESE EN FILOSOFIESE KONTEKS**

deur

JOHANNES ALBERTUS VAN ROOYEN

voorgelê ter gedeeltelike vervulling van die vereistes

vir die graad

MAGISTER: DOGMATIEK & CHRISTELIKE ETIEK

aan die

UNIVERSITEIT VAN PRETORIA

STUDIELEIER: PROF D.P. VELDSMAN

Augustus 2010

BEDANKINGS

God as (Synde) wat my die vermoë gegee het.

My gesin wat so geduldig is. Ek dra dan ook hierdie verhandeling aan Cecile (eggenote), Celisca (dogter) en Alet (moeder) op uit dankbaarheid vir hulle ondersteuning.

My studieleier, professor Danie Veldsman. Baie, baie dankie vir iets baie spesiaal, u raad en leiding.

Helené van den Berg wat die taalkundige versorging so uitstekend behartig het.

Aan dokters Edgar Franck en Susan Nel, vir hulle jarelange ondersteuning.

Mnr. Hendrik Crafford wie se entoesiasme vir studeer, van skooltyd tot nou, my bly inspireer.

Mevv. Hanneljie Boshoff en Francina Laika teologiese bibliotekaresse van die Universiteit van Pretoria. Sonder hulle hulp sou ek nie die bronne so maklik kon opspoor nie.

My vriende Johan Broodryk, Le-Roy Geldenhuys, Fanie en Hanelé Kritzinger asook Cas Swanepoel vir hulle raad en opbouende kritiek.



INHOUDSOPGAWE

Mediatiewe oorweging	1
Voorwoord	2
Inleiding	6
Terminologiese oriëntasie	8
Verhale A en B: as metafoor vir die werklikheid	13
1. Religie as geloofsintese	20
1.1 Religie as fondament	21
1.2 Algemene teorie van religie	25
1.3 Die oorsprong van religie	38
1.4 Definisies van religie	44
1.5 Wêreldwye religieuse landskap	47
1.6 Religieuse bewegings	48
1.7 Die verstaan van spirituele en religieuse ervarings	52
2. Spiritualiteit as Geloofsintese	54
2.1 Spirituele ondervinding	54
2.2 Die verhouding tussen religie en spiritualiteit	55
2.3 Die opbloeï van die akademiese dissipline: Spiritualiteit	60
2.4 'N Werkbare definisie van spiritualiteit	61
2.5 Op pad na 'n Algemene Teorie van spiritualiteit	63
2.6 Metodologiese aspekte van spirituele ontwikkeling	68



3.	Enkele sistematiese (dogmatiese) verantwoordings	
3.1	Pierre Teilhard de Chardin	69
3.2	Paul Tillich	78
4.	Christelike Spiritualiteit as deel van die antwoord	89
4.1	Die verstaan van die spirituele ondervinding in die Christelike spiritualiteit	90
4.2	Definisie van Christelike spiritualiteit	91
4.3	Op pad na 'n nuwe Christelike spiritualiteit	92
4.4	Transformasie van die Christelike spiritualiteit	95
4.5	Mistiek / Mistisisme	99
5.	Spiritualiteit as Gees en Hoop	112
5.1	Geloof en Hoop in die spirituele-teologiese paradigma van spiritualiteit	112
5.2	Die Gees	113
6.	Hoop: As spirituele hermeneutiek	117
6.1	Ons hoop: In 'n meervoudige-verantwoordelike interpretasie	117
6.2	Ons hoop: In ons spirituele verweefdheid	120
7.	SLOT	121
8.	Bibliografie	123

Spiritualiteit: 'n Teologiese paradigma

(’n Sistematies-teologiese Verantwoording)

Die teologiese paradigma - spiritualiteit - as geloofsintese in religieuse, dogmatiese en filosofiese konteks.

MEDITATIEWE OORWEGING

In die intreerede (2009) van Willie van der Merwe aan die fakulteit van Teologie en Filosofie van die Vrije Universiteit van Amsterdam, Nederland het die volgende denke en gevoelsmatige sintese en betekenis van spiritualiteit oor my gespoel. ’n Skoon vars spoel, waarvandaan die belangrike gesprek tussen die filosofie en teologie wat onder die sambreel van die godsdiensfilosofie gekarteer word, my geruisloos oorweldig. Van der Merwe praat vanuit Anselmus se bekende uitspraak “fides quarens intellectum” (geloof soek begrip). Vanuit hierdie *aandrif* (aldus Van der Merwe) formuleer Anselmus enkele belangrike bewyse vir die bestaan van God. Van der Merwe verduidelik dat hierdie bewyse nie daarop gemik is om die ongelowiges gelowig te maak nie, maar dat dit eerder ’n poging is om die misterie van die geloof vir die verstand te verhelder en die verwondering daarvoor nog verder te verhoog. Later in sy rede verwys Van der Merwe na die verstand en noem hy dat sonder die verhelderende krag van die verstand, soos dit veral ingeoefen en geslyp word in die filosofie, verstom geloof in verbystering voor die onsigbare of verdwaal dit in ’n oewerlose soeke. “In die geloof ontvang ons die onbekende, maar met die verstand kloof ons dit oop met iets so sag soos room, soos Sheila Cussons dit dig” (Van der Merwe in internetverslag 2009:**a**). Die vraag is: mag ons hierdie “oorkloof”, hierdie “sag soos room” etiketteer, beskryf, of erger nog: verstaan as ’n geloofsintese byname spiritualiteit? Indien wel, verstom spiritualiteit as geloofsintese ons so geweldig dat die sigbare meer sigbaar word en ons nie verdwaal in ’n oewerlose soeke nie. Ek glo so!

VOORWOORD

Waarom Spiritualiteit? Waarom die studie "spiritualiteit as teologiese paradigma?" Miskien is dit 'n dissipline, vakgebied, term of 'n religieuse begrip wat ons verkieslik moet vermy of verwerp. Is daar spiritualiteit in alles wat die lewe vir ons inhou? Of is dit slegs beperk tot die religieuse en / of die godsdiens – met ander woorde: ons teologiese soeke?

Net op hierdie paar vrae alleen sal daar verskillende antwoorde wees. Antwoorde wat die bepaalde individu se spirituele, religieuse asook filosofiese kontekste sal verklap. Nie alleen is daar 'n groeiende belangstelling in spiritualiteit nie – daar is ook 'n verbreding van wat ander mense as spiritualiteit verstaan. As voorbeeld wil ek verwys na die musiek van Neil Diamond.

Neil Diamond, 'n Amerikaanse pop sanger, het in die 1970's die gewilde liedjie "I am, I said" geskryf waarin hy uitroep, "*I am," I said to no one there, and no one heard at all, not even the chair. "I am," I cried "I am," said I and I am lost, and I can't even say why, leaving me lonely still...*" In daardie tyd het sommige kritici die liedjie beskryf as 'n uitdrukking van *eksistensiële-spirituele Angst*. Wat het hulle daarmee bedoel? Die feit bly staan dat byna alle fasette van die samelewing, in die een of ander konteks, verwys na spiritualiteit: hetsy teologies, filosofies of net as 'n alledaagse begrip. Sekere religieuse en filosofiese tradisies praat so met oortuiging van hierdie term dat jy sou glo dat die term net op dáárdie tradisie van toepassing mag wees. Van Ness (1996:2) kom tot die gevolgtrekking: om spiritueel te wees is 'n kenmerk van die "hoé ons die wêreld ondervind" en "hoé ons ons lewe leef." In hierdie studie is dit ook die beklemtoning waaraan ek aandag wil skenk in gerigtheid op wat ons daagliks ondervind. Die sistematies-teologiese van spiritualiteit het te doen met die *hoe* ons spiritualiteit, as 'n religieuse paradigm, beskryf. *Hoe* ons God, onself en die wêreld ondervind in ons verstaanswêreld van die teologie. Die vraag *hoe* reflekteer in alle fasette van hierdie vraag-stelling aangesien die *hoe* dit vir ons makliker maak om (miskien) die *waarom* en die *hoekom* van ons denke oor God, onself en die wêreld (beter) te verstaan. Om te vra "hoe" en

“hoekom”, en wat dit teweegbring, is om die kritiese grens van my eie self-ondersoekende nadenke oor te steek. Om te vra hoe kom ek aan my oortuiging en waar kom hulle vandaan, is om bewustelik na die aard van kenuitsprake te vra in hulle histories-interpretatiewe wordingsproses (Veldsman in internetverslag 2009:**b**).

Daar is egter 'n probleem. Die probleem van “taal” rondom die term spiritualiteit en alles wat ons oor die boeg gooi van ons denke rondom hierdie term. Dit is 'n semantiese (die studie van die betekenis van woorde) probleem. Anders gestel: taal is 'n probleem in die daarstel van die term “spiritualiteit”. Juis aan die hand van ons geloofstaal, kom die spirituele aard van 'n sekere teologiese besinnings die beste na vore aangesien die op-daardie- oomblik aktuele verstaanshorison bemiddel word (Veldsman in internetverslag 2009:**b**).

Die taal van ons mees onmiddellike geloofservaringe vorm nie alleen die uiteindelijke basis of fondament vir dit wat ons bely, of van ons teologiese beredeneringe nie, maar as uiting van ons geloofservaringe kan die aard daarvan as beeldend of metafories omskrywe word. Soos Sally McFague (vertaal deur Veldsman in internetverslag 2009:**b**) dit stel¹:

Elke geloofswoord oor God as Vader, oor Jesus as Seun van God, oor die Gees as Onderpand en Trooster – noem maar op – dra taalmatig onontwykbaar die karakter van *dit is en dit is nie!*

Hoeveel mense vandag gebruik die term spiritualiteit sonder die besef wat hulle daarmee bedoel? Wat kan ons hieruit aflei? Watter verband is daar tussen religie (godsdienst) en spiritualiteit? Wat is die infinitief van menswees in 'n spirituele wêreld? Wat is die sin daarin dat die mens wil weet wat die sin is van sy / haar lewe. Juis as gevolg van hierdie vrae word daar in hierdie studie ondersoek ingestel na **spiritualiteit en religie, die oorsprong van spiritualiteit in die teologie** asook **spiritualiteit as geloofsintese**. Wat

1 Alle (geestelike) gemoeds- en oortuigings- “skommeling” van die mens, sal tot die kern van ons spirituele gedagtes indring. Met ander woorde: ons sal vind dat spiritualiteit 'n weerburo van ons kontekste en geloofservaringe is (gedeeltelik geleen by Veldsman 2001:vi).

word (en mag) afgelei word in ons gesprekke met mekaar op sosiale en / of akademiese vlak? Is dit miskien 'n term en begrip wat uiters vloeibaar is? Met ander woorde: dat dit nie maklik vasgepen kan word in ons denke met betrekking tot ons teologiese paradigmas nie. Soos Van der Merwe (in internetverslag 2009:**a**) dit filosofies verwoord:

Dink maar net aan ons omgang met taal – gesproke én geskrewe. Uiteindelik is dit nie net gegewens in ons ervaring nie, maar die gegewenheid self van alle gegewens van ons ervaring, só 'n oorvloedige fenomeen: die om te wees van onself en alles wat aan ons verskyn, die infinitief van die sin van die Syn self.

Ander tipe vrae is ook in hierdie studie relevant: Is spiritualiteit anders as religie en indien wel wat maak dit anders en waar kom spiritualiteit vandaan? Hoekom doen gevestigde teologiese instellings aan universiteite en akademiese instellings alles in hul vermoë om spiritualiteit te akkommodeer?

Met hierdie vrae wil ons hermeneutiese² (aandag aan interpretasie) erns maak met ons historisiteit en die implikasies daarvan aan die orde stel in ons voltooiing van die oop "sinvrae" wat aan ons gestel word. Dus is dit noodsaaklik om "sinvrae" rondom spiritualiteit hermeneuties te ondersoek ten einde aanknopingspunte vir die daarstel van 'n breër verstaan van spiritualiteit te vind. Hierdie aanknopingspunt word binne die konteks van religie asook die invloed van wisselwerking op mekaar voorsien.

² Dit moet ook ingedagte gehou word dat hierdie "aandag aan interpretasie" nie slegs van toepassing is op die tekste nie, maar ook as 'n interpreterende kriterium vir die wyse waarop ons as mense bestaan. Met ander woorde: ook die manier waarop ons as mense met onself, andere en die wêreld omgaan in ons soeke na sin en betekenis (Van der Merwe in internetverslag 2009:**a**).

Watter navorsingsdoelwitte het hierdie studie in die oog?

- Om die begrip spiritualiteit as 'n teologiese paradigma ten opsigte van die mens te ondersoek.
- Om die ondersoekproses teologies en filosofies te verwoord as 'n spirituele geloofsintese.
- Om aan te toon dat religie deel is van die mens se eksistensiële werklikheid en dit te ontwikkel tot 'n spirituele sintese.
- Om die betekenis van hierdie geloofsbegrippe te verduidelik en te interpreteer word sekere dogmatiese geloofsbegrippe ondersoek, soos byvoorbeeld:
 - Openbaring van God aan die mens;
 - Christologie: Christus se invloed op die mens in sy / haar wêreld;
 - Pneumatologie: die leer van die Heilige Gees;
 - Eskatologie: die leer van die toekomsverwagting; en
 - Hermeneutiese bewuswording in die spiritualiteit.

In my uiteensetting van hierdie geloofsbegrippe sal sekere teologiese en filosofiese aspekte van spesifieke sistematiese teoloë, naamlik Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) en Paul Tillich (1886-1965) ingesluit word. Die fokus op genoemde teoloë bring mee dat ons aandag kan skenk aan die begrip spiritualiteit as geloofsintese in die religie. Daar word ook gekyk na watter invloed die mistiek op die spirituele paradigma uitoefen.

- Om aan spiritualiteit as Gees en Hoop, en dit wat die terme Gees en Hoop vir ons as mens inhou, aandag te skenk.
- En laastens, om die onvermydelike belangrikheid van hermeneutiek in ons verstaan van spiritualiteit te beklemtoon.

INLEIDING

Die belangrike vraag as aanvangsvraag, is: vanuit watter invalshoek gaan ons die onderwerp van "spiritualiteit: 'n teologiese paradigma" aanpak? Ten einde my benadering te verstaan wat as "teologiese paradigma" beskrywe word, moet dit teen die agtergrond van die moontlike paradigmas verstaan word naamlik teologie, rede en geloofstrukture. Elkeen van hierdie benaderingsprinsiepe kan beskrywe word aan die hand van drie "draerstellinge"³ wat soos volg voorgestel word:

1.	Teologiese paradigma:	"Ek / ons glo aan 'n God."
----	-----------------------	----------------------------

2.	Religiologiese paradigma:	"Ek / ons beskryf op akademiese en objektiewe wyse hoe ander mense in God of iets Grootse glo."
----	---------------------------	---

3.	Paradigma van 'n geloofsintese (begrip):	"Ek / ons glo."
----	--	-----------------

In hierdie studie neem ek primêr my benadering vanuit paradigma 1, alhoewel elemente van paradigma 3 ook geïntegreer word. Indien ons verklaar dat die vraag aangaande die geloofsintese van spiritualiteit binne paradigma 1 en 3 beantwoord moet word, moet ons 'n paar belangrike punte in gedagte hou:

- Hoewel ons hierdie studie van spiritualiteit as teologiese paradigma onderneem, gee dit nie te kenne dat ander paradigmas ook nie 'n rol speel nie.
- Binne die teologiese paradigma is daar verskeie aanwysers wat die weg aanwys. In "Spiritualiteit: 'n teologiese paradigma" is daar vier aanwysers (daar kan dalk meer wees) waarvandaan gewerk word:

³ Die term "draerstellinge" moet verstaan word as beskrywend vir 'n benadering tot hierdie respektiewelike terrein.

- Die ervaring van God deur dogmas en teologiese begrippe;
- mense en hulle ervaring van geloof en geloofsoortuigings;
- kulturele, sosiale, ekonomiese en politieke fasette van die wêreld waarin ons leef of 'n poging om die geskiedenis of die heelal as verkenningsterreine vir die ervarings oor God en mense te neem; en
- akademiese metodes as ervaringsraamwerke waarbinne die teologie tot uitdrukking moet kom.

Ons sal dus die aangeleentheid van spiritualiteit, 'n teologiese paradigma vanuit paradigma 1 aanpak, en spesifiek vanuit die gemengde posisie (aan die hand van ook ander Christelike godsdienstradisië – Gereformeerde, Katolieke, ensovoorts). Die mistiek en die Pneumatologie (Heilige Gees) sal as geloofsbegrippe gebruik word om die pluraliteit (veelgestaltigheid) van spirituele paradigmas te beklemtoon. Hierdie geloofsintese van spiritualiteit as teologiese paradigma word geïntegreer aan die hand van ses hooftemas:

- Religie as geloofsintese;
- Spiritualiteit as geloofsintese;
- Christelike spiritualiteit as deel van die antwoord;
- Enkele sistematiese (dogmatiese) verantwoordelikhede;
- Spiritualiteit as Gees en Hoop; en
- Hoop: As spirituele hermeneutiek (aandag vir interpretasie).

Hierdie ses hooftemas noodsaak eers terminologiese oriëntasie. Ek gaan ses terme verduidelik naamlik:

- Teologie
- Geloofsintese
- Sintese as deel van geloof
- Paradigma
- Dimensie van spiritualiteit
- Metafoor

Terminologiese oriëntasie

Die term: Teologie

Teologie is primêr gemoeid met God. Dit is egter meer as net 'n blote gesels oor God; dit is 'n diepgaande gesprekvoering nie net oor God nie, maar met God. Volgens Anselmus⁴ (1033-1109) het teologie ontstaan by die gelowige samelewing, dit wil sê by 'n samelewing wat voortdurend op soek was na 'n meer diepgaande en meer omvattende begrip van God. Die teologie staan nooit stil nie. Dit is voortdurend besig om die grense van kennis en teologiese insig te probeer uitbrei (König en Keane 1980:2).

Die term: Geloofsintese

Wat beteken dit wanneer genoem word dat spiritualiteit beskou moet word as 'n geloofsintese? **Eerstens** - in hierdie konteks - verstaan ek die geloofsintese as persoonlik. Die selfondersoekende punt is: die "persoonlik" is 'n radikale uitdrukking van "Ek glo." **Tweedens**, hierdie "ek glo" kan ook uitgedruk word as "ons glo" wat neerkom op 'n gemeenskaplikheid (die geloof met betrekking tot die gemeenskap van die gelowiges). En **derdens** dat geloof beteken 'n daad. Die geloof as daad loop saam met die feit dat God se openbaring 'n gebeurtenis - in die geskiedenis is - van die mens se eie interpretasies. Hierdie gebeurtenis in die geskiedenis word deur die mens geïdentifiseer deur middel van sy / haar rasonale denke met betrekking tot God se openbaring. As voorbeeld kan die voorbeeld van die interpretasie van die Bybel of die geskiedenis van die mens aangebied word. Hoewel geloof in

⁴ Anselmus van Kantelberg was 'n Middeleeuse Italiaanse filosoof en teoloog. Hy het die pos van aardsbiskop van Kantelberg beklee vanaf 1093 tot 1109. Hy word ook as een van die vaders (saam met Abelard (1079-1142), Duns Scotus (1266-1308) en Thomas Aquinas (1225-1274) van die skolastiese teologie ('n teologiese sambreelterm vir verskeie middeleeuse instellings wat hulle leer op die Griekse filosofie baseer het) beskou, en het veral bekendheid verwerf vir sy ontologiese argumente vir die bestaan van God (Internetverslag 2010:L).

die konteks van hierdie studie as *kennis, aanvaarding, vertrouwe, oorgawe en gehoorsaamheid* in Jesus Christus verstaan word, is dit belangrik om te onderskei tussen die alreeds genoemde openbaring van God en die mens se interpretasies van so 'n openbaring. Die woorde "ek glo" is dus 'n wyse (manier) hoe ons die antwoord op God se openbaring interpreteer.

Dus word daar met die veronderstelling gewerk dat die waarde en die sinbeleving van die mens se geloof afhanklik is van die voorwerp van sy / haar geloof. Dit is noodsaaklik om te verstaan dat hierdie voorwerp die mens se rasonale interpretasie van God se openbaring aan hom / haar deur die Bybel is. Hierdie openbaring word dus nie as *onvoorwaardelik* beskou nie, maar is afhanklik van die mens se interpretasie van God se openbaring en dus ook van die mens se geloofsintese, in hierdie geval spiritualiteit. Tillich⁵ (1957:1) verwoord dit soos volg:

But man, in contrast to other living beings, has spiritual concerns. Cognitive, aesthetic, social, political. Some of them are urgent, often extremely urgent, and each of them as well as the vital concerns can claim intimacy for a human life or the life of a social group.

Die frase: Sintese as deel van geloof

Die term "sintese" word in die konteks van spiritualiteit as teologiese paradigma, omskryf as 'n verbinding, samevoeging van afsonderlike elemente tot 'n nuwe geheel⁶. Om die betekenisverbande van die term sintese filosofies te verduidelik, die volgende ekskurs as voorbeeld:

5 Later in hierdie studie sal Paul Tillich meer breedvoerig bespreek word.

6 Dus, 'n aanduiding dat die sintese na religieuse (godsdienstige) ervarings / belewenisse / ondervindings - dit wat as spiritualiteit ervaar word - in die mens se sinbeleving (infinite), ervaar word.

Ekskurs

In 'n filosofiese konteks word die terme tese, antitese en sintese gebruik om die werk en denkpatrone van die Duitse filosoof, George Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) te beskryf. Hoewel hy nooit self hierdie terme in sy werk gebruik het nie, word dit soos volg onderverdeel (Hegel en "tese" soos bespreek in internetverslag 2009:c & d):

- Die **tese** as 'n intellektuele veronderstelling.
- Die **antitese**, wat slegs as negasie van eerste veronderstelling gebruik word.
- En die **sintese**, wat die konflik oplos tussen die tese en antitese. Vanuit die sintese word die algemene waarhede tese en antitese saamgevoeg deur 'n nuwe veronderstelling daar te stel.

Binne voorafgaande verstaansbegrip van die terme tese, antitese en sintese word die terme *apriori* en *posteriori* as filosofiese terme⁷ gebruik om twee verskillende tipes van kennis in die filosofie te onderskei naamlik die argument: 'n *apriori kennis* wat onafhanklik van ondervinding / belewenis en ervaring gebruik word, en *posteriori kennis*, wat afhanklik is van ondervinding / belewenis en ervaring.

Aangesien spiritualiteit die studie is van ervaring, belewenis en ondervinding is die persoonlike ervaring van die navorser belangrik vir die daarstel van die verstaan van so 'n studie. Byvoorbeeld, indien 'n spesifieke sielkundige nog nooit enige vorm van angs, vrees en liefde ondervind het nie, sal h/sy nie instaat wees om sy / haar pasiënte van hulp te kan wees met hul emosionele probleme nie. Net so kan 'n individu wat nog nie die ervaring / belewenis van religiositeit (godsdienst), versoeking, gebed of enige sosiale deelname ervaar het nie, sukkel om 'n ander individu se religieuse ervaring te verstaan. Soos Schneiders (2005:29) dit duidelik stel:

⁷ Sien ook Deist (1994:202) waarin hy verwys na *apriori* as die beginsel van genoegsame rede. Met ander woorde: 'n *apriori* bewys byvoorbeeld, "die wêreld het nie op 'n spesifieke moment in tyd ontstaan nie. Dit is so, en nie anders nie, want die wêreld het geen ander rede om op 'n ander spesifieke moment te ontstaan nie."

It would seem that a person has to *have* a spiritual life to *understand* this spiritual life, and the deeper one's experience the more understanding one can have of the religious experience of others.

Daarteenoor kan dit wees dat die emosionele belewenis van die navorser nie tred hou met die emosionele vlak van sy / haar eie spirituele ervaring nie, en sodoende mag dit moontlik wees dat h/sy nie instaat kan wees om objektiwiteit te handhaaf nie. Dus moet die volgende belangrike aspek in gedagte gehou word: Dat die transformerende potensiaal van spiritualiteit, met ander woorde die soeke na die Goddelike, die heelyd die navorser sal verander. Hierdie transformerende dimensie word goed beskrywe in die volgende aanhaling:

Students who choose to study spirituality are usually personally involved in the search for God. What goes on in the seminar room and the library, in preparing examinations are renegotiated, self-knowledge is deepened, appreciation of other traditions is broadened, commitment to service is consolidated (Schneiders 2005:30).

Die frase: Paradigma

Die term "paradigma" is een van die breë moderne begrippe wat verwys na 'n omvattende raamwerk of sisteem van geloof en vertrou, spreekwyse, gevoelens, sosialisering en teoretisering waardeur mense willekeurig en onwillekeurig 'n breë konteks of mengsel van kontekste in 'n sekere tydperk van die geskiedenis verstaan (Veldsman 2001:viii). Verder, aangesien die begrip paradigma ook soms in oordragtelike sin gebruik word as 'n breë interpretasiekader kan dit ook in die teologie, gebruik word in verskillende geloofsparadigmas soos byvoorbeeld die Gereformeerde, Roomse of selfs die Christelike geloofsparadigma. Verklaarbaar gestel: in hierdie spirituele konteks, word na die term paradigma verwys as 'n samehangende geheel van grondoortuigings, modelle en teorieë wat as omvattende interpretasiekader funksioneer (Van Huyssteen 1986:7).

Die dinamiese verweefdheid van: Spiritualiteit

Spiritualiteit as 'n geloofsintese word verder, as 'n figuurlike werkwoord, in hierdie studie gebruik en sodoende ervaar ons spiritualiteit as 'n verweefdheid in alle fasette in die samelewing. Ons ervaar dus die paradigma spiritualiteit, enersyds as geloof en aan die ander kant as die belewenis van ons as mense se wisselwerkende verweefdheid in ons leef wêreld. Dit beteken: Spiritualiteit word nie alleen in isolasie afgespeel nie maar ervaar ons dit in elke faset van die moment in elke oomblik wat dit afspeel in 'n bepaalde kontekstuele verweefdheid. Die dinamika word vergestalt in presies hierdie wisselwerkende verweefdheid of verweefde wisselwerking.

Die frase: Metafoor

Volgens Van Huyssteen (1986:10) kan die basiese beskrywing van dit wat 'n metafoor is, soos volg omskryf word: 'n metafoor is normaalweg 'n woord of uitdrukking wat binne 'n ongewone konteks gebruik word om ons daardeur tot nuwe insig te lei. Van Huyssteen (1986:11) noem dat 'n goeie metafoor help om die beeld van die onbekende in terme van die bekende te begin verstaan en sodoende beweeg ons uiteindelik om ons gewone alledaagse wêreld plotseling op 'n nuwe en buitengewone manier te sien. Wat dus belangrik is, is dat die metafoor 'n wyse van ken is en nie bloot 'n wyse van kommunikeer nie. Aangesien ons teologiese spreke oor God wesenlik 'n taalprobleem is wat dikwels uit 'n dieperliggende ervaringsprobleem gegroei het en as sodanig ook 'n hermeneutiese probleem is, sal uiteindelik blyk dat die metafoor en die metaforiese spreekwyse die oorsprong en hart van ons teologiese refleksie uitmaak (Van Huyssteen 1986:11).

Ten einde hierdie dinamiese verweefde gebeurlikheidskarakter van spiritualiteit te verduidelik, word twee verhale weergegee om hierdie wisselwerkende verweefdheid en verweefde wisselwerking duideliker te maak.

Verhale A en B: as metafoor vir die werklikheid.

Verhaal A: Vriende na meer as 31 jaar⁸

1

Louis Bothma, skrywer wat as lid van 32 Bataljon aan die Grensoorlog deelgeneem het, beskryf hoe die geskiedkundige herontmoeting tussen sappeur Johan van der Mescht en sy Swapo-ontvoerders by die watergat by Elundu aan die grens tussen Namibië en Angola gebeur het. Woensdag 2 Desember 2009. Oos-Ovamboland. Terug by die berugte watergat – knap duskant die ou Suid-Afrikaanse Weermag (SAW) se Elundu-basis. Hier waar sappeur Johan van der Mescht kort voor dagbreek op Sondag 19 Februarie 1978 deur Swapo gevang en oor die grens na Angola geneem is. Skokgolwe het deur die SAW getrek. Johan, wat byna vier en 'n half jaar van sy lewe in die gevreesde São Paulo-tronk in Luanda geslyt het, is allesbehalwe 'n held. Vra maar die mense, dan hoor jy: "Hy het geslaap toe hy die watergat moes oppas; hy het na Swapo toe oorgeloop; hy is 'n verraaier; 'n slegte troep..."

2

'n Mistroostige suidewindjie rol by die watergat wit stowwe die bosse in toe die betrokkenes in die drama uit die bakkies klim. Aan die een kant Johan, sy vrou, Cheryl, en hul twee dogters, Chantal en Nadia. Teenoor hulle, mnre. Danger Ashipla en Kamati ka Elio – die manne wat Johan gevang het. Daardie jare "terroriste"; vandag Swapo-guerrillas. 'n Kortkop agter hulle volg Danger se seun Stephen, ons tolk wat vlot Afrikaans praat. Een van Danger se 18 kinders. "Dit is nie meer dieselfde nie," sê Johan agter sy donkerbril, toe sy blou oë ná 31 jaar, 9 maande en 13 dae, weer oor Elundu se watergat gly. Maar Johan, nou 55 jaar oud, is ook nie meer dieselfde nie. Cheryl en die dogters maal senuweeagtig in die ronte. Weet nie

8 (Bothma in internetverslag 2009: e). Hierdie verhaal is 'n afdruk van Louis Bothma se artikel met genoemde titel.

mooi waar om te kyk nie. Is hierdie dan nou die plek waar alles begin het? 'n Lang diep gat langs 'n stowwerige paadjie iewers tussen nêrens in die bosse...

3

'n Rukkie later is die geselskappie aan die suidekant van die watergat bymekaar. Min of meer op die plek waar die tent gestaan het. Danger-hulle het van die westekant af op die handjievul Suid-Afrikaanse soldate afgesluip. Die oggend 04:00, pas nadat die maan ondergegaan het. "Ons kon hulle hoor snork," vertel Danger. Hy het met 'n stok teen die kolf van sy AK47 getik – die teken dat sy manne gereed moes maak vir die aanval. Toe het hy 'n handgranaat na die tent geslinger. Dit was chaos. Kamati ka Elio onthou nog hoe Danger geskreeu het: "Forward! Forward! Capture! Capture!" "Johanna van der Mescht" (soos Kamati Johan uit onkunde noem) het tussen die tent en die watergat gelê. Gewond. "Toe tel ek hom oor my skouer en sleep hom weg. Hy was nie so groot soos nou nie. Hy was maer," vertel Kamati – 'n kort, ronde kêreltjie; self vandag twee maal groter as toe. "Ons het nóg een gevang. 'n Groot Boer. Maar hy wou nie loop nie. Toe maak ons hom dood," vertel Danger en vat aan sy donkerbril met die groot ronde lense waarin die watergat weerkaats. Dis nuus vir my. Daar was drie dooies – Ferreira, Hunter en Bosch. Watter een van die drie was dit?

4

Skielik is daar 'n stokou man met 'n verslete oorpakbaadjie op die toneel. Hy val Danger om die nek. Ons staan oorbluf. "Wie is hy? Waar kom hy so skielik vandaan..." "Dit is Hosea Martin. Ons noem hom Shimbungu, wat 'wolf' beteken. Hy kom dáár van sy kraal af." Danger beduie westekant toe. "Die Boere het op 'n dag sommer net 'n gat hier voor my kraal kom grawe, asof dit hul plek was," vertel Shimbungu. Ons hoor die plek se naam is eintlik Ehono. Johan en Cheryl staan hand om die lyf. Die dogters haak by hulle in. Die Van der Meschts is 'n hegte gesin. Cheryl kan die trane nie

teëhou nie. Johan fluister iets in haar oor. Danger vertel hoe hulle haastig 'n draagbaar vir Johan geprakseer het. Toe is hulle suid, wes, en uiteindelik noord na die kaplyn (grens) toe met hom. 'n Ander groep onder bevel van 'n Haufiku was ongedissiplineerd. Hulle is reguit op hul spore terug en het in 32 Bataljon vasgeloop. Haufiku het met sy lewe geboet. 'n Ander groep wat tegelykertyd die Elundu-basis moes aanval, het nooit in posisie gekom nie. Dinge het skeefgeloop.

5

Maar die operasie het in sy hoofdoel geslaag: Om 'n wit Boer lewend te vang. Nogal in sy tent, nie in Angola nie, maar in Suidwes-Afrika self! "Waar gaan ons nou?" het Johan aan Kamati gevra toe hulle oor die kaplyn gaan. "Oshakati toe." Johan het geld gevra. "Ek wil my vrou bel." Maar Kamati het nie verstaan nie. Eers later by sy makkers gehoor "bel" beteken "phone". Anderkant die kaplyn is Johan saam met Danger agterop 'n voertuig gelaai en na die People's Liberation Army of Namibia (Plan) se gebiedshoofkwartier by Ohaipeto geneem. Almal was in ekstase. Danger Ashipala was 'n held. Toe Cassinga toe. Die eindbestemming was Luanda, waar Johan saam met die berugte "kolonel" Callan se huursoldate opgesluit is. Johan se beurt om te vertel: "Ek was maar net 'n doodgewone ou wat die water moes skoonmaak. Geen rang gehad nie. Die infanterie moes die watergat oppas. Ek het hulle nie eens geken nie. Elke week was hier 'n ander seksie. Moet my nie vra wie die bevelvoerder daardie nag was nie. "Ek weet nie. Dit was my laaste Grenskamp. Ek en Cheryl was pasgetroud; Chantal maar sewe maande oud..." Later stap Johan en Danger alleen water toe. Ons kan nie mooi hoor wat hulle praat nie.

6

Maar toe hulle omdraai, skud hulle blad en sê Danger vir Johan: "We are friends now." Soos Kitchener aan die einde van die oorlog vir die Boere gesê het. Ovamboland se son het geen genade nie. Ons klim terug in die

bakkies. Nie grappies om terug op die Grens te wees nie. Die jare het aangestap. Tyd wag nie vir die helde nie. Danger is al 'n man van 65. "Het jy ooit in die bos gebid?" waag ek dit. "Ja, ja. Ons is Christene net soos julle. Ek het baie gebid," sê die man wat voor die oorlog 'n bokser was en nou 'n polisie-kommissaris in Windhoek is. Hy vertel hoe hy die hele oorlog deur geveg het, maar nooit gevang is nie. Daar was lospryse op sy kop. Vroue, selfs 'n familielid, is gestuur om hom te verrai. Koevoet het gereeld foto's van dooie terroriste aan sy ma gewys: "Hier is Danger. Ons het hom doodgeskiet."

7

By die polisiekantoor op Eenhana word ons gul deur kommissaris A.K. Shivute en sy dienaars ontvang. Maar ons moet lastige vrae beantwoord. "Hoekom het die Boere in Namibië kom veg?" Johan moet praat. Danger kry hom aan die arm beet: "Haal af jou goggles en jou kêppie en praat met die mense." Johan draai na my toe. "Wat moet ek sê?" "Sê vir hulle wat in jou hart is. Nét dit." "I am here because of the reconciliation between me and Danger. I believe your country is doing very well. It was not a nice war. I was no chief. The big chiefs stayed behind..." Toe trek die groepie polisiemanne los met 'n strydlied. Johan stap bakkie toe. Tyd vir 'n koue bier. Hy is nie die held nie. Danger Ashipala is. Maar Danger kan dit nie wees sonder Johan nie.

Verhaal B: Die Rolprent: *In Bruges*⁹

1

In die rolprent soek twee sluipmoordenaars skuiling in Brugge, 'n stad in België. Daar kom hulle van aangesig tot aangesig met hulle eie strydvrage van skuld, moraliteit en verlossing. Met die uitvoering van sy eerste taak, skiet Ray (Colin Farrel) per abuis ook 'n jong seun dood. Hy en sy senior kollega Ken (Brendan Gleeson) word na Brugge gestuur deur hul rampokkerbaas Harry Waters (Ralph Fiennes) en beveel hy hulle om daar te wag vir verdere instruksies.

2

Terwyl Ken die stad se geskiedkundige middeleeuse geboue bewonder, word Ray geteister deur skuld. Ray hou nie van die stad nie en vind dit uiters vervelig. Een aand, terwyl hulle dophou hoe 'n rolprent van 'n dwerg Jimmy (Jordan Prentice), vervaardig word, ontmoet Ray vir Chloë (Clémence Poésy), 'n plaaslike dwelmhandelaar en dief. Tydens 'n afspraak raak Ray betrokke in 'n vuistgeveg met 'n paartjie van Kanadese afkoms. Later die aand poog Chloë se vorige vriend, Erick (Jérémie Renier), om Ray met 'n vuurwapen, gelaai met loskruitpatrone, te roof. Ray ontwapen Erik en skiet hom in sy gesig en verblind hom sodoende gedeeltelik.

3

Ten spyte van Ray se romantiese verhouding met Chloë spook die dood van die jong seun steeds by hom. Uiteindelik ontvang Ken 'n oproep van Harry en beveel hom (Harry) om Ray te vermoor. Hierdie opdrag berus

9 (McDonaugh skryf en redigeer in Bruges soos bespreek in internetverslag 2009: f): 'n "Swart komedie" rolprent, waarvan die hoofrolspelers - Colin Farrel en Brendon Gleeson - speel as sluipmoordenaars wat gaan skuiling soek in die stad Brugge (België).

Harry op die prinsiep dat niemand, al was dit ook toevallig, 'n kind dood en daarmee wegkom nie. Ken bekom 'n vuurwapen en bekruip Ray waar hy op 'n bankie in 'n park sit. Met die naderkom sien Ken dat Ray 'n vuurwapen teen sy kop druk met die doel om selfmoord te pleeg. Ken stop Ray en erken dat Harry opdrag gegee het dat hy Ray moet vermoor. Ken oortuig Ray dat hy 'n nuwe lewe moet begin en dat dit nie die moeite werd is om selfmoord te pleeg nie.

4

Ray verlaat Brugge (per spoor) maar word net buite die stad gearrester vir die aanranding op die Kanadese paartjie en word hy terug geneem na Brugge. Harry en Ken ontmoet op die plein en klim hulle die trappe van Brugge se Belfry toring. Daar verklaar Ken dat Ray wel 'n kans op vergifnis verdien en dat hy nie meer bereid is om te veg vir sy eie lewe nie. Harry, hoewel kwaad, aanvaar Ray se vergifnis en skiet Ken in sy been en nie dood nie. Intussen betaal Chloë vir Ray se borgtog, uit die tronk en geniet hulle 'n drankie in een van die restaurante op die stad se plein. Erik, wat beide Harry en Ken die trappe van die Belfry toring sien bestyg, sien Ray saam met Chloë op die plein en hardloop die trappe op en vertel aan Harry dat Ray onder op die plein is. Harry vermoed onmiddellik dat Ken vir hom leuens vertel het rondom Ray se berou - asook sy verlaat van die stad - en skiet Ken in sy nek. Harry hardloop uit en Ken besef dat hy Harry sal moet keer en strompel weer die trappe van die toring op. Die mis is egter so dig dat hy niks kan sien nie. Hy laat val muntstukke van bo, sodat mense onder gewaarsku word. Hy plaas sy vuurwapen in sy skede, met die doel dat Ray die vuurwapen kan gebruik, en werp homself na benede.

5

Met die vuurwapen stukkend geval en met sy laaste asem waarsku Ken vir Ray, waarop Ray na sy hotelkamer hardloop om sy ander vuurwapen te kry. In die hotel kom Ray en Harry ooreen dat hy, ter wille van die

veiligheid van die verwagtinge eienares (Thelka Reuten), by die agterkant van sy kamerdeur sal uitspring en dat hy en Harry hul geveg buite sal voortsit. Ray ontsnap en spring op 'n verbygaande boot. Hy sien Harry maar dink dat enige skoot te verweg sou wees om hom te tref. Harry skiet raak en wond Ray in sy maag. Ray strompel terug na die plein en daar skiet Harry vir Ray. In dié proses skiet Harry die dwerg in skooluniform dood en dink hy dit is 'n kind. Harry pleeg selfmoord. Ray - ernstig gewond - word in die ambulans gelaai en daar dink hy dat die dood of die tronk vir hom genoegsame straf sal wees, en hy aanvaar dit ook so. Hy dink ook, dat indien hy hel toe gaan, kan die hel dalk Brugge wees en hoop hy dat hy nie meer doodgaan nie. Hy word bewusteloos en die rolprent eindig terwyl die lot van Ray onbekend bly.

Soos (Veldsman in e-pos rapport 2009:**A**) respondeer: *In Brugges* kan ook beskou word as 'n omgekeerde Jesusverhaal; pa sterf vir seun, asook (De Villiers in internetverslag 2009:**g**) wat tereg opgemerk het in haar resensie van genoemde rolprent: *In Bruges* ontgin die verskuilde hoop, onuitgesproke ang en verbrokkelende verhoudinge binne elke mens.

Hierdie "verskuilde hoop", "onuitspreeklike ang" en "verbrokkelende verhoudinge" wat aanwesig is in elke spirituele mens, word in hierdie studie metafories verwoord as ons spirituele werklikheid, ons sinbelewenis, en ons spreke / begrip van ons sinbelewenis. Ons hoop — beide persoonlik en wat die spirituele sintese van religiositeit in geheel betref — het ook vlerke, dit wil sê, ons sal bevry word van die verslawing aan die verganklikheid, ons onderworpenheid aan futiliteit, van die sug in die pyne waarvan Paulus in Romeine 8:19-23 praat. Net soos in die eskatologie (i)s dit die Gees van God, soos beskou in hierdie studie as - gelykstaande aan spiritualiteit - wat die wind onder ons vlerke is, wat ons die durf gee om te hoop. Hierdie idee neem Veldsman (2001:135) oor van Luther en noem: dit is in hierdie Gees dat ons die woorde kan beaam: Selfs al sou ek weet dat die wêreld môre sal vergaan, sal ek nog steeds vandag 'n appelboom plant.

Met dit ingedagte bring dit ons by religie as geloofsintese as die eerste hooftema in ons studie van die spirituele paradigma.

1 RELIGIE AS GELOOFSINTESE

Die rede vir die gebruik van religie as geloofsintese in die konteks van die studie van spiritualiteit, het te doen met die veronderstelling - deur die ondersoeker van hierdie studie - dat spiritualiteit as paradigma voortvloei uit religie en nie andersom nie. Hierdie veronderstelling het nie te doen met die een of ander vasgeslede literatuur nie, maar eerder 'n eie kontekstuele gekosenheid. Met ander woorde: religie het sy ontstaan deur die mens en sy / haar sinbelewenis in sy / haar leefwêreld. Daaruit het die paradigma spiritualiteit te voorskyn getree. Die gespanne dialektiek tussen teologie en filosofie hanteer dit wat voortvloei as 'n spirituele sintese wat voortvloei uit die religie. Soos Van der Merwe (in internetverslag 2009:**a**) dit stel: Die filosoof en die teoloog soek, as mens dit filosofies wil stel, na die hartstog van ons soeke, en as mens dit teologies wil stel, na die beweegrede vir ons soeke. Hulle soek rug aan rug. Waarna hulle soek, is die brug tussen Jerusalem en Athene (volg internetverslag 2009:**a**). In die inleiding van *the Blackwell Companion to Christian Spirituality* verwoord Arthus Holder (2005:1-2) hierdie soeke as volg:

The Christian life is always life in the spirit (Gal.5:25), in all its variety and unpredictability. The Spirit of God is one, but it manifests itself in diverse ways. As members of the human race, we all share in a common human spirit, but that spirit takes a distinct and particular form in each one of us. The phenomenon that has come to be known as Christian spirituality is thus a complex subject that can only be understood and appreciated when approached from a variety of perspectives and with careful attention to its particular manifestations in an infinite range of historical and cultural contexts.

Hierdie fenomenologiese vertrekpunt bring ons by 'n fondament van spiritualiteit, naamlik religie.

1.1 Religie as Fondament

Waarvandaan is religie afkomstig? Is dit afkomstig van die hemel of die aarde? Dit is bekend dat religie so oud is soos die mens self. Religie verskaf aan die mens 'n begin – 'n sinsraamwerk – waarmee hulle 'n lewe leef, in die "wete van behoort." Met "die wete van behoort" word bedoel dat die mens beskik oor 'n diep versugting na veiligheid, orde, struktuur en 'n doel. Gebeure soos natuurrampe, siektes, die dood, asook sosiale katastrofes is vir die mens diep traumaties en ongewoon. Die algemene persepsie is dat religie die beste instrument is om hierdie gebeure te begryp. Religie bied juis 'n sinsraamwerk van waaruit dit wat gebeur het, kan verduidelik. In die kort en kragtige woorde van Krüger, Lubbe & Steyn (1996:4): "Die chaos word die kosmos". Verder wil die mens ook weet wie h/sy is. Die mens se soeke na identiteit het ten nouste te doen met die soeke na sy / haar plek in die wêreld. Religie – vanuit hierdie konteks gesien – help dus die mens om hom / haarself te verstaan as deelnemend in 'n groot deelnemende wêreld (Krüger, Lubbe & Steyn 1996:5).

Religie vul ook die leemte (leegheid) van die mens se hunkering in 'n soeke na die doel van sy / haar bestaan. Vir my beteken dit dat die mens instaat gestel word om te soek na die absolute waarheid, skoonheid en goedheid. Hierdie soeke is transverskuiwend. Ek meen dat hierdie verskuif van grense dit vir die mens moontlik maak om sonder vrees, deel te neem aan sy / haar wêreld. Religie hou die moontlikheid in dat die mens saam met God die wêreld beter kan verstaan. Maar meer nog: religie omsluit vir die mens 'n toekomsgerigheid. Dit is dus vervolgens belangrik om die betekenis van religie as grensverskuiwend te beskou. Maar om religie as grensverskuiwend te ervaar moet die geskiedenis van religie - eers in kort - aandag geniet.

1.1.1 Geskiedenis van religie

Daar sal altyd vir diegene wat religie as belangrik beskou twee realiteite na vore tree. **Eerstens**, dat die hele ervaring van die geskiedenis spreek en ten hemele skreeu dat daar 'n Outeur (God) aan die orde van die wêreldgeskiedenis staan. En daarmee saam dat soekers tot die besef van die wonder van teïsme (met ander woorde: die geloof in 'n transendente bestaan van 'n God) kan kom. **Tweedens**, dat hierdie Outeur **aanleiding gee tot die geloof** in die menslike wêreld, die geloof aan die onsigbare Ontwerper (God). Ongelukkig het hierdie geloof aan die onsigbare Intelligente Ontwerper deur die eeue, een van die mees paradoksale¹⁰ (dit is 'n uitspraak wat teenstrydighede bevat) en onreëlmatige realiteite van die menslike bestaan geword. Daar is geen volk, ras, gemeenskap of individu wat presies op dieselfde wyse in hierdie onsigbare Intellektuele Ontwerper glo en / of ervaar nie. Geen kontekstuele eenstemmigheid ten opsigte van so 'n Intelligente Ontwerper is al aangeteken nie. Elkeen van hierdie Godsvoorstelling gee uitdrukking aan die soeke van die mens as eksistensiële infinitiewe ervaring. Dit is egter belangrik om te besef dat hierdie Godsvoorstelling manifesteer in 'n moderne Westerse wêreld waar ons akuit bewus is van die diversiteit van kulture in 'n pluralistiese wêreld. As gevolg van hierdie diversiteit is dit belangrik om die Christelike geloof te bespreek in hierdie pluralistiese wêreld.

1.1.2 Die Christelike religie in 'n pluralistiese wêreld

Die Christelike religie het nog altyd plaasgevind binne die raamwerk van 'n pluralistiese wêreld. Met ander woorde, soos ek dit verstaan: die Christelike religie was nog altyd in kompetisie met ander religieë. McGrath (2007:534) stel dit as volg:

¹⁰ "Paradoksaal" kan ook verwys na die absurde, maar by nadere betragting is dit nie.

The emergence of the gospel within the matrix of Judaism; the expansion of the gospel in a Hellenistic milieu; the early Christian expansion in pagan Rome; the establishment of the Mar Thoma church in south eastern India – all of these are examples of situations in which Christian apologists and theologians, not to mention ordinary Christian believers, have been aware that there are alternatives to Christianity on offer.

In die eerste helfte van die negentiende eeu was pluralisme nie 'n bedreiging vir die Westerse Europese en Noord Amerikaanse Christene nie aangesien die Christene van daardie era gedink het dat "pluralisme" die verskil was tussen die Protestantisme en Katolisme. McGrath (2007:535) noem dat "for such people, pluralism might have meant little more than a variety of forms of Protestantism, while different religions would probably have been understood to refer simply to the age-old tension between Protestantism and Roman Catholicism".

Met die aanbreek van die tweede helfte van die negentiende eeu het hierdie scenario heelwat verander aangesien die westelike gebiede van die Verenigde State van Amerika, Kanada en vele stede in Australië 'n toeloop van immigrante gehad het. Weereens McGrath (2007:535):

Immigration from Indian subcontinent has changed things irreversibly within Britain, with Hinduism and Islam becoming foci of identity for ethnic minorities, just as France has been shaken by the new presence of Islam through emigration from its former North African colonies.

Met ander woorde: in die moderne wêreld was die Christelike teologiese vraagstukke, vir die eertse keer, in verband gebring met ander religieë. McGrath (2007:535) noem dat daar in die Westerse akademiese wêreld twee verskillende benaderings is waarin religie moontlik gekategoriseer kan word. Die **eerste** is die "losstaande of onbevange benadering" waar die religie, wat die Christelike religie insluit, vanuit 'n filosofiese of sosiaal wetenskaplike benadering verwoord word. En **tweedens**

die “verbindende of toevertrouende benadering” wat poog om religie te verwoord van die Christelike perspektief.

Hoewel beide benaderinge in hierdie studie teenwoordig is, sal opgemerk word dat die tweede benadering veel meer geakkomodeer word aangesien ons meer uit die soiaal wetenskaplike en filosofiese benadering werk. McGrath (2007:535) verwys spesifiek na Anthony Giddens wat vanuit ’n sosiologiese agtergrond skryf dat daar veral vier basiese verduidelikings is wat religie nie is nie, naamlik:

- Dat dit nie met monoteïsme geassosieer moet word nie;
- dat dit nie met ’n morele kriterium geassosieer moet word nie;
- dat dit nie noodwendig altyd besig is om die wêreld te verduidelik nie; en
- dat dit nie geassosieer word met die bo-natuurlike nie.

Hierdie voorbeelde moet teen die agtergrond beskou word van Giddens se vermaning dat religie nie net as monoteïsties (geloof in een God) beskou moet word nie. Giddens aangehaal (in McGrath 2007:535) stel dit as volg:

Religion should not be identified with monotheism. Nietzsche`s thesis of the death of God was strongly ethnocentric, relating only to Western religious ideas. Most religions involve many deities... In certain religions, there are no gods at all.

Giddens se verduideliking, voortspruitend uit die sosiologie, vind aansluiting by hierdie studie van spiritualiteit, aangesien hierdie studie gemoeid is met die paradigma van spiritualiteit as ’n geloofsintese in die religie. McGrath (2007:536) noem dat “Giddens` concern as a sociologist is simply to document the phenomenon of religion, without imposing a restrictive interpretive framework upon it.” Aangesien die Christelike religie deel uitmaak van baie ander religieë in hierdie wêreld, is dit belangrik om die wisselwerking van die verskillende religieë met die Christelike religie te

bepaal, asook die Christelike religie se invloed op ander religieë. McGrath (2007:544) noem baie pertinent dat hierdie beïnvloeding nie 'n moderne tendens is nie, maar dat "... it has been asked throughout Christian history." McGrath (2007:544-551) deel hierdie benaderinge in drie kategorieë in, naamlik:

- Partikularisme (dat God slegs beskou en verstaan kan word deur Jesus Christus);
- Inklusivisme (dat nie-gelowiges, met ander woorde diegene buite die Christelike geloof, nie die enigste gelowiges is wat gered sal word nie maar dat die Christelike geloof oor die algemeen oor die meesste eienskappe beskik om gered te word);
- Pluralisme (waar die Christelike religie as eiesoortig beskou word maar tog deel uitmaak van die spirituele meelewendheid van monoteïsme wat in ander religieë aanwesig is).

Met hierdie vertrekpunt van die religie in gedagte, die volgende samevatting: Religie as fondament in hierdie studie van spiritualiteit het ons in twee gedeel, naamlik die "geskiedenis van religie" en die "Christelike religie in 'n pluralistiese wêreld." In laasgenoemde het ons die wisselwerking (soos deur McGrath) verwoord van die Christelike religie op ander religieë en religieë op die Christelike religie in drie benaderings gekategoriseer, naamlik: partikularisme, inklusivisme en pluralisme. Hierdie drie benaderings moet egter in die konteks van 'n algemene teorie van religie bespreek word, om sodoende die reduksies en mispersepsie van 'n teorie van religie te ondersoek, en dit bring ons by 'n algemene teorie van religie.

1.2 'n Algemene Teorie van Religie

Wat word bedoel met 'n "algemene teorie" van religie? Die rede vir hierdie vraag is om sekere reduksies¹¹ met betrekking tot religie aan te toon en om dit duidelik te maak en daardeur mispersepsies uit die weg te ruim. Terselfdertyd kan algemene kritiek teenoor religie aangeteken word. In hierdie verband sê Stark & Bainbridge (1987:11) die volgende:

We do not seek generality by reducing all of religion to a neurotic illusion as Freud did, or to opium of the people, as Marx did, or, indeed, to society worshipping itself as Durkheim did.

In die laaste klompie dekade is vele negatiewe reduksies met betrekking tot religie gemaak. Mense soos Karl Marx (1818-1933), Sigmund Freud (1856-1939), Friedrich Nietzsche (1844-1900) asook Emile Durkheim (1858-1917) het in die 19de eeu duidelik gemaak dat religie aan die uitsterf was en dat slegs rasionele denke sou oorbly. Anthony Wallace (in Stark & Bainbridge 1987:12) het dit soos volg beskryf:

(T)he evolutionary future of religion is extinction. Belief in supernatural beings and in supernatural forces that effect nature without obeying nature's laws will erode and become only an interesting historical memory. To be sure, this event is not likely to occur in the next hundred years, and there will probably always remain individuals, or even occasional small cult groups who respond to hallucination, trans, and obsession with a supernatural interpretation. But as a cultural trait, belief in supernatural powers is doomed to die out, all over the world, as a result of the increasing adequacy and diffusion of scientific knowledge and realization by secular faiths that supernatural belief is not necessary to the effective use of ritual. The question of whether

¹¹ Met die term "reduksies" word bedoel om 'n handeling eenvoudiger voor te stel as wat dit in werklikheid is. Die term kan ook beskryf word om jou te bepaal by een aspek van 'n kompleksiteit en sodoende die ander aspekte wat die kompleksiteit uitmaak, te ignoreer.

such a denouncement will be good or bad for humanity, is irrelevant to the prediction; the process is inevitable.

Vandag is die teendeel waar. Religie het nie uitgesterf soos Wallace voorspel het nie, en daar is eerder 'n religieuse oplewing te bespeur. Volgens Stark & Bainbridge (1987:12) is religie belangrik vir menslike lewe en kan dit aanvaar word dat dit in die toekoms so sal bly. Vir die doeleindes van hierdie studie en om 'n algemene teorie te bewerkstellig, wil ek dan saam met Stark en Bainbridge kyk na 'n singewende raamwerk van geloof as 'n werkbare teorie van religie.

Volgens Popper aangehaal (in Stark & Bainbridge 1987:13) is 'n teorie: "a set of statements about relationships among a set of abstract concepts. These statements say how and why the concepts are interrelated. Furthermore, these statements must give rise to implications that potentially are falsifiable empirically." Dus verskans 'n deduktiewe teorie¹² (as gevolgtrekking, aftrekking of vermindering) - of in hierdie geval argument - 'n aantal waarhede wat poog om fenomenologies hierdie religieuse teorie te verklaar. Die onmiddellike vraag is of 'n teorie van religie toetsbaar is? Kan ons byvoorbeeld sê dat 'n teorie van religie presies dieselfde sal wees op enige gegewe dag, plek en tyd in die wêreld? Nee, want kontekste verskil so beduidend dat "all things being equal mean all other things that possibly could, matter" (Stark & Bainbridge 1987:21). Wanneer ons dan na die belangrikste faktor in die religieuse teorie verwys, naamlik geloof, kan ons nie anders as om dit fenomenologies¹³ te evalueer nie. Om hierdie fenomenologiese faktor - geloof - te beskryf word geloof gemeet in die wetenskaplike konteks, en word dit vervolgens bespreek.

12 Hierdie konteks van religie in die betekenis van die deduktiewe teorie en / of argument, het meer te doen met die algemene na die besondere, teenoor induktief.

13 Met die term "fenomenologies" in hierdie konteks word **eerstens** bedoel dat alle ander fenomene uit sy / haar "aandag / fokus" verwyder word wat inbreuk kan maak op die individuele kognitiewe denke. En **tweedens**, moet h/sy ontslae raak van vorige kennis en interpretasies van die spesifieke fenomeen. Slegs dan is die vraesteller in staat om verslag te doen oor dit wat verstaan of begryp kan word.

1.2.1 *Geloof as maatstaf binne die wetenskaplike konteks*

In die 19de eeu het kritiek teenoor religie begin toeneem. Veral natuurwetenskaplikes het in 'n toenemende mate meer vyandiggesind teenoor religie begin word. Nie dat hulle religie ontken het nie, eerder dat religie 'n mensgemaakte euforie is wat nie hoort in die menslike wêreld nie. Stark & Bainbridge (1987:22) noem dat "Marx called religion an opium and Freud called it an intoxicant, a poison and childishness."

Hierdie siening het die afgelope paar jaar begin verdwyn en natuurwetenskaplikes wat teoloë geword¹⁴ het, het die debat verder gevoer:

52% (van natuurwetenskaplikes wat teoloë geword het - JvR) could be clearly identified as religionists – that is, as scholars whose employment was as minister, priest, nun, monk, seminary professor, or who were prominent lay leaders in a religious denomination
(Stark & Bainbridge 1987:22).

Natuurwetenskaplike - teoloë wat oor religie skryf het tot die gevolgtrekking gekom dat die studie van religie geen waardeoordeel oor die wetenskap kan maak nie:

Science has nothing to say about assertions that are beyond empirical contradiction. Science is helpless to assess the existence of a Heaven that is a wholly immaterial realm beyond the senses
(Stark & Bainbridge 1987:22).

Wat vir beide groepe, teoloë en natuurwetenskaplikes, van belang blyk te wees, is dat wat ook al deur hulle verteoretiseer word, gevolge inhou vir die mens se geloof. Sodoende kan die wetenskaplikes geen rede vind om die bonatuurlike te verwerp in ons vraag na religiositeit nie. Indien ons nie die

¹⁴ Hier word spesifiek verwys na eerste geslag natuurwetenskaplike - teoloë byvoorbeeld John Polkinghorne (1930- ouderdom 79), Arthur Peacocke (1924-2006) en Ian Barbour (1923-ouderdom 86).

geloofsbegrip kan verduidelik as 'n teorie van kennis nie, sal ons nie in staat wees om geloof in 'n wetenskaplike konteks te verduidelik nie.

1.2.2 *Geloof en kennis*

Van Huyssteen (2000:181-182) - in sy artikel *Faith and Knowledge* - vra die belangrike vraag:

And for those of us who are theologians, the crucial question is obviously going to be: if the same process of evolution that has shaped our world and our own species, also definitively shaped the way we know about this world, what would be the implications for the way we claim to know about God through religious belief and theological reflection?

Van Huyssteen (2000:182) gaan verder en vra of die menslike intelligensie evolueer deur middel van 'n natuurlike proses. Anders gevra: kan religie ook gesien word as deel van hierdie natuurlike intelligensie proses of is dit eerder 'n tipe virus wat ons rasonale intelligensie wil infiltrer en vernietig? Van Huyssteen (2000:182) sê nee en spreek die vermoede uit dat die teendeel eerder waar is, naamlik: dat biologiese evolusie nie heeltemal die religieuse geloof verduidelik nie en definitief nie die mens se geloof in God nie:

In my recent *Duet or Duel, Theology and science in a post-modern world*, I argued that precisely in the interdisciplinary conversation between theology and evolutionary biology there are rich resources for retrieving a comprehensive approach to human knowledge that would be neither modernist nor foundationist. I also argued that the theological reflection is not only radically shaped by its social, historical and cultural context, but also by the biological roots of all human rationality (Van Huyssteen 2000:182).

Die vraag waarmee begin is, naamlik: waar kom religie vandaan? Is dit afkomstig van die hemel of die aarde, sluit dan by Van Huyssteen se bogenoemde aanhaling aan. Van Huyssteen (2000:183) vra of 'n evolusionêre epistemologie¹⁵ die noodsaaklikheid het om 'n "post-foundationalist notion of rationality"¹⁶ (iets te *te begrens* in klasse) te fasiliteer "beyond traditional disciplinary boundaries." Van Huyssteen (2000:183) noem dat 'n "evolutionary epistemology, rightly understood, could therefore facilitate an interdisciplinary account of all our epistemic activities." Wat beteken die term interdissiplinêr in hierdie konteks? Beteken dit dat wanneer ons praat van geloof en kennis in die konteks van die algemene teorie van religie ons praat van "knowing God, and in knowing the world, and our relationship to the world in relation to God, we may actually find and achieve something unique, i.e., humankind's highest well-being" (Van Huyssteen 2004:45)? 'n Sagte "ja" antwoord is afkomstig van ons geloof dat die mens tog vorentoe beweeg in sy / haar verhouding met God in die religieuse asook spirituele paradigmas.

Christo Lombaard (in dagbladartikel **F** 2007:13) beaam dit wanneer hy verwys na Van Huyssteen se boek *Alone in the World?* waarin Van Huyssteen onderstreep dat die evolusionêr-positiewe siening van godsdiens (dus ook spiritualiteit) nie die bestaan van God kan bewys, of die regmatigheid van enige godsdiens teenoor 'n ander nie. Eerder maak Van Huyssteen die afleiding dat godsdiens as eg menslike aktiwiteit geen agterlike oer-nalatenskap is nie. Oer-latenskap wél, maar so deel van ons evolusieproses dat alle studievervelde dit ernstig moet opneem. Geen wetenskapsveld, die teologie ingesluit, kan aan ander dikteer wat hulle moet maak nie. Eweneens kan geen wetenskapsveld die bestaansreg van ander, weer die teologie ingesluit, op positief-evolusionêre gronde ontken nie.

15 Die term "epistemologie" word ook beskou as die ondersoek na die oorsprong, fondasies, natuur, taal, struktuur, potensiaal, tekortkominge en handeling van kennis. Ook genoem die teorie van wetenskap of die teorie van kennis (Deist 1984: 84).

16 Die rasonale of irrasionele fundamentele onderskeid wat getref word tussen mens en dier, onderskei die mens van die dier, as gevolg van die mens se rasonale denke. Daarom word die rasonale of irrasionele as die fondament (fundamentum divisions) as die skeiding of grens beskou (Deist 1984:102).

Julian Müller (in dagbladartikel **D** 2008:7) vra na my mening - en indien ons erns wil maak met hierdie vorentoe beweeg - ook 'n belangrike vraag in sy artikel: *Beleef ons 'n godsdienstige verdonkering?*, deur te verwys na die hoofkarakter in *Big Fish*¹⁷ wat die volgende te sê gehad het: "To talk about religion is rude, because you are likely to offend someone". Müller verwys spesifiek na Suid-Afrika wanneer hy vra wat dit is wat in die land aan die herleef is. Wat bring duisende mense in saamtrekke bymekaar, en watter soort spiritualiteit is dit wat so gewild geword het? Hy vra of dit herlewing is, of is dit dalk die teenoorgestelde - 'n verduistering, 'n soort ontaarding? Aangesien dit in hierdie studie ten diepste handel oor die spirituele verhouding tussen geloof en verstand en dat dit uiteraard bepalend is, is dit gewoon interessant dat Müller noem dat geloof en die rede nie meer geskei kan word sedert die Verligting nie. Dus, dat die wetenskap nie as 'n bedreiging vir gesonde godsdienstige uitlewering beskou hoef te word nie. Later in sy artikel noem Müller (in dagbladartikel **D** 2008:17) dat dit verstaanbaar is dat in tye van ekonomiese druk en bekommernisse oor veiligheid, mense hulle tot 'n wonderwerk geloof wend. As daar geen uitweg meer in moeilike omstandighede is nie, is dit 'n versoeking om geloof en godsdienstigheid (dus ook spiritualiteit) 'n kans te gee. Daar is altyd genoeg getuienisse daarvan dat opregte geloof vrugte afwerp. Sodoende ontwikkel 'n teologie van genade vir dié wat met oortuiging en geloof kan bid en glo. Müller gaan verder en noem dat die gevolg 'n suksesgodsdienst is wat in meetbare kategorieë uitgedruk word soos godsdienst en geloof wat gemeet word aan getalle, aan die grootte van die oes, aan die groeiende wins van die sakeonderneming, aan die vermindering van siekte en pyn, en so meer. Ten slotte noem Müller dat dit alles by geleentheid deel moet wees van enige en egte geloofervaring. Indien dit nie, behels dit 'n te eensydige beklemtoning daarvan en uiteindelik 'n oneindige verarming en verdonkering.

17 'n Fantasie drama rolprent (vervaardig in 2003) van die 1998 novelle met dieselfde naam deur Daniel Wallace.

Die gesonde verhouding tussen geloof en verstand moet behou word, sê Müller¹⁸.

Om hierby aan te sluit, en na my mening, moet die gesonde verhouding tussen geloof en verstand gehandhaaf word om te verhoed dat ons as spirituele mense nie val in die sogenaamde *massamense* - "gat" soos verwoord in die volgende ekskurs van Kobus Anthonissen, nie.

Ekskurs

As aanknopingspunt en 'n verdere stap na menslike verbetering beskryf Kobus Anthonissen (in dagbladartikel **E** 2009:7) in sy artikel *Massamense* oor die toenemende leegheid waaroor die mensdom tans beskik. Mense verloor hulle betekenis van die lewe en beleef hulle 'n knaende gevoel van tekort, dat iets makeer en dat hulle nie goed genoeg is nie. Hy verwys veral na drie doodsondes (soos dit teologies verwoord word). **Eerstens** dat mense al hulle vermoëns gebruik om geld bymekaar te maak en om wêreldse waardes na te streef in plaas daarvan dat hulle spontaan leef. **Tweedens** verduidelik hy deur die navorsing van William R.D. Fairbairn (1889-1964), 'n psigoanalisis, dat die innerlike werking van wellus ook so 'n verdoemende invloed het op die mens en die **derde** doodsonde is die haat en afguns

18 Indien ons hierdie gesonde verhouding tussen geloof en verstand krities wil beskou kan ons ook verwys na die relevante artikel van "Buchan Brou" van Christo Lombaard (in internetverslag:**p**) in teo.co.za waarin Lombaard - na my mening - Müller se siening ondersteun dat geloof en die rede nie meer geskei kan word sedert die Verligting nie. Dus, dat die wetenskap nie 'n bedreiging vir gesonde godsdienstige uitlewing hoef te wees nie. Inteendeel! Die vrugte van verligte denke is dat geloof en georganiseerde godsdienste ook aan kritiese bevraagtekening onderwerp kan word. Die vraag wat dus pertinent deur Lombaard (in internetverslag:**p**) gevra word, is: of die "rede" ook 'n rol kan speel in hierdie spirituele samekoms van Buchan. Nee, is my sagte antwoord, aangesien dit wil voorkom dat slegs die letterlike interpretasie van die Skrif (gesien net soos deur Buchan) die norm is van sy evangelisasie en word die rede en dus ook intuïtiewe infinitief van die menslike verstand met badwater en al by die agterdeur uit gegooi. Met ander woorde: volgens my sal Buchan nie vorentoe kan beweeg in sy verhouding met God in die religieuse asook spirituele paradigmas nie. Buchan reduceer ons diep, nie-vaspenbare verhouding met die Goeie Herder tot bloedlose oortuiging waarmee beswaarlik sin gemaak kan word in en van 'n lewe wat bloedig, onrustig en aardverwarmend uitsigloos geword het (gedeeltelik geleen by Veldsman 2010:7).

op diegene wat miskien hierdie eerste twee doodsondes oorkom. Die neerhalende wyses wat lesers en skrywers met sarkasme en sinisme hulle medemens reduseer tot "swak mense". In die Duitse taal word gepraat van die woord *Schadenfreude* wat letterlik beteken: vreugde oor 'n ander se leed. Want, noem Anthonissen (in dagbladartikel **E** 2008:7), dat sekere mense daarvan hou om van ander mense se skandes te hoor, sodat hulle hulself daarin kan verheug met betrekking tot diegene se val en vernietiging. Met ander woorde: binne die konteks van spiritualiteit moet ons onthou om nie in genoemde strikke van verdonkering en afguns jeens ons medemens, te beland nie.

Maar voordat ons verder gaan met die studie van die algemene teorie van religie, moet ons kortliks stilstaan by die natuurlike teologie, veral aangesien 'n teorie oor religie nie anders kan as om 'n studie van die natuurlike teologie in te sluit nie.

1.2.3 Wat is Natuurlike Teologie?

Natuurlike teologie word tradisioneel beskou as die formulering van die bewys van die bestaan van God op grond van die natuur en menslike rede. Met ander woorde: natuurlike teologie is deel van die teologie wat nie afhanklik is van openbaring en die veronderstelling van geopenbaarde teologie¹⁹ van God nie! 'n Ander benadering kan wees dat natuurlike teologie eintlik te make het met die mening dat geopenbaarde teologie tog in alle waarskynlikheid met die menslike rede geassosieer kan word, of ten minste vergelyk kan word. Dit was gedurende die 17de en die 18de eeu dat daar pogings aangewend was om 'n natuurlike teologie te formuleer om dit vir die mens van daardie tyd makliker te maak om die geopenbaarde teologie te verstaan. Bykans alle teologiese denkers van daardie tyd, was in hulle werke besig met die rasonele argument van die Voorsienigheid van God om sodoende die doel van ons bestaan te verduidelik.

¹⁹ Geopenbaarde teologie verwys in hierdie konteks na dit wat God aan die mens deur middel van die geloofservaringe en die geskiedenis deur middel van rasonele denke openbaar.

Met ander woorde: in die natuurlike teologie handel dit uitsluitlik oor, soos McGrath (2007:159) dit verwoord:

... the extent to which God may be known through the natural order. This important area of theological debate is traditionally known as natural theology, and has assumed increased importance in recent years on account of the growing interest in promoting dialogue between Christian theology and the natural sciences. Might the study of the natural world lead to an increased appreciation of its creator?

McGrath (2007:159) verwys verder na Psalm 19:1: "Die hemele verkondig die heerlikheid van God." Die uitspansel getuig van die werk van sy hande en noem McGrath dat hierdie bekende teks die mees algemene tema in die Christelike Bybel verteenwoordig en interpreter hy dit as volg: "That something of the wisdom of the God who made the world can be known through the world that was created". Dit is gewoon interessant om te weet dat Thomas Aquinas, 'n invloedryke Rooms - Katolieke teoloog, die een was wat die natuurlike teologie – die beste in die Rooms Katolieke teologie - geakkomodeer het. McGrath (2007:160) omskryf dit soos volg:

There is a presence in the effect of characteristics that could serve to identify its course. There are, so to speak, physical or metaphysical fingerprints within what is caused, which provide the basis for an inductive argument to the existence of that course, and allow at least some aspects of its nature to be established. If God made the world, God`s signature, so to speak, may be found within the created order.

Aquinas (in McGrath 2007:160) verwoord dit verder as volg:

Meditation on God`s work enable us, at least to some extent, to admire and reflect on God`s wisdom. We are thus able to infer God`s wisdom from reflection upon God`s works.

In teenstelling hiermee was daar sistematiese teoloë soos Barth (teenoor byvoorbeeld Brunner) wat gekant was teen die natuurlike teologie. As voorbeeld en as deel van 'n filosofiese beswaar teen die natuurlike teologie verwys McGrath (2007:167) soos volg daarna:

Plantinga understands natural theology to be an attempt to prove or demonstrate the existence of God, and vigorously rejects it on the basis of his belief that it depends on a fallacious understanding of the nature of religious belief.

Die Christelike teologie het 'n uitgestrekte geskiedenis waarin dit poog om die openbaring van God in Jesus Christus met geloof en rede te versoen, byvoorbeeld Thomas Aquinas en Immanuel Kant (1724-1804). Die filosoof David Hume (1711-79) argumenteer byvoorbeeld dat geloof 'n universele verskynsel is. Met ander woorde: dat die natuurlike teologie slegs spekulasie is en indien ons as gelowiges die Christelike waarheid onvoorwaardelik sou glo, dit 'n blinde geloof sou moes wees. Hy beweer dat indien die religie gedefinieer word as die geloof in die Onsigbare, Intelligente Ontwerper, dit nie as universeel beskou kan word nie. Hume (1711:33) verwoord dit soos volg:

No two nations, and scarce any two men, have ever agreed precisely on the same sentiments. Religions fail the minimal requirements for innateness that is to be absolutely universal in all nations and ages and has always a precise, determinate object, which it inflexibly pursues. Therefore religion is not an original instinct or primary impression of nature and the first religious principles must be secondary.

As deelnemende beginsel van wat Hume noem "minimal requirements for innateness", die volgende ekskurs met betrekking tot die natuurlike teologie en God se openbaring:

Ekskurs

In 'n ander filosofiese beskouing van natuurlike teologie en God se openbaring, noem Willie Van der Merwe dat die kruisdood van Christus die kulminasiepunt en die deurbreking van godsdiens as die offerkultus van die mens, die offerkultus van die religie is. Gevolglik word die Christelike geloof herinterpreteer as die uiteindelijke emansipasie (openbaring van God teenoor die mens) van die mens – nie die gewaande emansipasie (openbaring - die mens se interpretasie daarvan - van God) van die moderniteit nie, want toe was die mens nog nie bevry van God as hoogste Synde nie, maar die egte, ware emansipasie wat lei tot 'n nuwe menssyn, 'n Bestaanskondisie waarin die mens ontdek dat daar geen absolute waarhede buite hom- / haarself is nie, dat hy / sy eie waarhede konstrueer, dat daar slegs interpretasies van interpretasies is en dat die enigste waarheid wat telkens in elke nuwe situasie van vooraf ontdek moet word, die waaragtigheid van die liefde is

(Van der Merwe in internetverslag 2009:a).

'n Meer moderne beskouing van natuurlike teologie stel voor dat rede nie soseer die bestaan van God wil verklaar nie, maar eerder poog om menslike kennis tesame met religie in te span om die menslike bestaan te begryp. Met ander woorde: die natuurlike teologie poog om die wetenskap, geskiedenis, moraliteit en die kunste saam te inkorporeer en te akkommodeer in die universele menslike kompleksiteit:

Natural theology is thus not a prelude to faith but a general worldview within which faith can have an intelligible place

(Van Huyssteen 2004:1).

Om hierdie algemene wêreldbeskouing binne die konteks van 'n algemene teorie van religie te verduidelik, die volgende met betrekking tot religie, religieë en religiositeit.

1.2.4 Religie, Religieë en Religiositeit

Histories verwys Smith (2007:269) na religie as 'n universele menslike fenomeen. In die tweede oudste dokumentering van gebeure van die "Nuwe

Wêreld”, gepubliseer in Engels *A Treatise of the New India* skryf Richard Eden (Smith 2007:269) dat die inboorlinge van die Kanariese Eilande, met die koms van Columbus: “went naked, without some religion or knowledge of God.”

In dieselfde jaar, 1553, begin die historikus Pedro Cieza De Leon (in Smith 2007:269) met sy indrukwekkende *Cronica del Perú*, waarin hy opmerk dat die inheemse Noord-Andiese mense “ ... observing no religion at all, as we understand it no ... religion alguna, à lo que entendemos, nor is there any house of worship to be found.”

Hoewel Eden en Smith (2007:269) later beweer het dat De Leon verkeerd was, dien dit vir ons as getuie van die groot ontploffing wat die term religie oor die afgelope paar eeue ondervind het, veral van die sestiede eeu tot vandag. Smith (2007:269) noem verder dat religie nie gekategoriseer kan word as ’n inboorlingkategorie nie. Dit het vir hom eerder te make met ’n kategorie wat van die buitekant gebruik is:

... a category imposed from the outside on some aspect of nature culture. It is the other, in these instances colonialists, who are solely responsible for the content of the term.

So ook het Cortés (in Smith 2007:270), in sy tweede *Carta de Reclation* aan Tenochtitlan geskryf dat “... the great city contains many mosques mesquites, an eleventh century Spanish loan word from the Arabic, masjid, or houses for idolsThe principal ones house persons of either religious orders or personas religiosas de su decta”

Met hierdie baie kort inleiding van religie, religieë en religiositeit is dit belangrik om te verstaan - in die konteks van hierdie studie - dat “taal” en “kultuur” ’n belangrike antropologiese rol speel. Soos Smith (2007:282) dit stel: “There can be no disciplined study of religion without such a horizon.”

Histories beskou is natuurlike teologie problematies ’n (eie waarneming) aangesien dit oor ’n persepsie beskik dat dit ’n ontkenning van God is teenoor die siening van die algemene religie en dus word daar eers aandag geskenk aan die oorsprong van religie.

1.3 Die oorsprong van religie

Alvorens ons hier voortgaan om die "oorsprong van religie" te ondersoek, 'n volgende opmerking: Hierdie oorsig van die religieuse geskiedenis word in hierdie konteks genoem vir die uitsluitlike rede dat die leser hom- / haarself kan oriënteer met betrekking tot spiritualiteit as geloofsintese en word dit as volg aangebied:

- **Religie 1:**Die eerste vorm van religieë.
- **Religie 2:**Die jagter/versamelaarreligieë.
- **Religie 3:**Die religieë van die eerste voedselverbouers.
- **Religie 4:**Die religieë van die eerste gemeenskappe wat kon skryf.
- **Religie 5:**Religieë van gemeenskappe wat kon skryf, sistematiese denke toepas en nie gedwonge lidmaatskap opgelê is nie.
- **Religie 6:**Religieë in die moderne tegnologiese tyd.

1.3.1 *Religie 1: Die eerste vorm van religieë*

Die mees invloedryke standpunt van die oorsprong van religie is dat dit uit Afrika afkomstig is. Dit word beweer dat die mensdom tussen twee miljoen en 200 000 jaar terug ontstaan het en word die eerste tekens van religie, sodoende, in die suide van Afrika aangestref. Indien ons grafte beskou as deel van enige religieuse manifestasie, kan dit wees dat religie oor die 100 000 jaar oud is. Krüger, Lubbe & Steyn (1996:15) noem dat hierdie jaartal afkomstig is van die datering van beendere van 'n kind wat gevind is in 'n graf in een van die grensgrotte in die noorde van KwaZulu-Natal. Krüger, Lubbe & Steyn (1996:15) noem ook dat hoewel ons nie weet hoe die moederreligie beskou kan word nie, ons steeds van die veronderstelling kan werk dat alle mense op een en dieselfde manier (op die geestelike en biologies vlak) funksioneer en alle religieë oor ooreenstemmende eienskappe beskik, soos byvoorbeeld mites, rituele, ensovoorts.

1.3.2 *Religie 2: Die jagter versamelaarreligieë*

Vir meer as 99% van die tydperk wat die mens evolueer het, het hulle 'n bestaan gemaak uit jag en die versamel van voedsel wat uit die natuur verkry word. Insiggewend is die feit dat mans en vrouens as gelyk geag was in hierdie gemeenskappe. Die Boesmans kan as een van die beste voorbeelde genoem word in hierdie jagters versamelaars bestaan. Religie was glad nie as 'n aparte entiteit beskou in diesulke gemeenskappe, nie maar is dit ingewef in die sosiale lewenswyse van daardie tyd. Om hierby aan te sluit, 'n ekskurs wat die oorsprong van die jagter versamelaar as 'n fase in ons religieuse proses, uitbeeld:

Ekskurs:

At a point in our evolution, humans gathered together. They sought safety and security against the harsh environment. From here man created the fabric of the community and set the stage for the emergence of human culture. Other animal groups have cultures, some of them very sophisticated. But none as complex as our own and none that takes place in a world of their own making. Our culture is made out of many things, science, technology, art, religion and fashion. From generation to generation culture is transmitted through books, television, music, and the most important link, through words and language. From mute beginnings millions of years ago, there are now approximately five thousand different languages on earth. Language is a primary tool of human culture and of human evolution. As our ancestors began to speak, they passed on knowledge and grew ever more sophisticated. From age to age we have refined our tools and skills. This enables us to graduate from fragile dwellings into cities in enormous size, complexity and power. We derive pleasure from what we created; we enjoyed the skills we possessed. Our ability to imagine, to think beyond the physical, sets us apart from all other species. In our religions and our arts our humanity is expressed in something **spiritual**, something beyond the confines of mortality and evolution. The desire to understand other species is not just a product of our natural curiosity. This understanding is central to our own survival

(aangehaal uit **televisieprogram** NationalGeographic:Human Exploration:2006/06).

1.3.3 *Religie 3: Die religieë van die eerste voedselverbouers*

Ongeveer 10 000 jaar gelede het kleiner groepe mense al hoe groter geword in getalle en het die eerste ongelykhede tussen man en vrou te voorskyn gekom. Tegnologiese ontwikkeling soos pottebakkerie en die weef van klere het ontstaan en sodoende het gemeenskappe meer kompleks begin raak. Dit was in hierdie tydperk dat religieuse leiers en genesers na vore gekom het en religie as 'n semi-instansie in die gemeenskap gefunksioneer het. Die eerste tekens van staatsreligie het te voorskyn gekom waar die leier die leiding geneem het in sekere rituele. Die sentrale eienskap van hierdie tipe religieë was die spesiale geskenke wat aan die geestelikes gegee was, veral die bloed en vleis van geofferde diere was populêr. 'n Ander ekskurs wat by die religieë van die voedselverbouers aansluit, soos volg:

Ekskurs:

Our early ancestors once feared the creatures around them until we learned to hunt and kill the predators. We have herded animals for almost ten thousand years. We have formed mutually relationships with animals to ensure both species' survival (aangehaal uit **televisieprogram** National Geographic Human exploration:2006/06).

1.3.4 *Religie 4: Die religieë van die eerste gemeenskappe wat kon skryf*

Ongeveer 6 000 jaar gelede met die koms van gevorderde voedselproduksie het groot stede, state en koninkryke ontstaan in verskillende gedeeltes van die wêreld. Hierdie gedeeltes sluit in die Nylrivier in Egipte, die Indusrivier in Indië en die Geelrivier in China, asook in die sentraal Amerika. Mense en hulle goedere asook hulle idees het op ander plekke 'n invloed begin toon. Die ongelykheid tussen ryk en arm, man en vrou, het verder verdiep. Stede met tempels met priesters as hoof het begin verrys. Religieë 1 tot 3 kan dus as mondelingse religieë beskou word. Met die koms van die geskrewe religieë het dit 'n buitengewone impak op die samelewing begin maak en bogenoemde rituele was die politieke welvaart van die staat voorop gestel en

is die religie van die minderes of die gepeupel verdra as towerany of bygeloof.

1.3.5 Religie 5: Geskrewe, sistematiese denke en vrywillige lidmaatskap

Ongeveer 3 500 jaar gelede (ongeveer 1 500 jaar voor Christus), het 'n dramatiese verdere ontwikkeling plaasgevind deur middel van die gevorderde landbou en verstedeliking. Nuwe uitvindings soos tegnologie, navigasie asook die gevorderde geskrewe woord en in besonder die sistematiese denke, het tot hierdie nuwe gemeenskappe bygedra. Volgens die filosoof Karl Jaspers (1883-1969) (aangehaal in Krüger, Lubbe & Steyn 1996:17), moet hierdie tydperk as die "axial time" beskryf word, aangesien dit oor enorme historiese feite beskik. Dit was in hierdie tyd dat religieuse akademici die sistematiese denke en dogmas geformuleer het. Met ander woorde: die norm van gemeenskapsreligieë soos dit toe nog in daardie stadium gefunksioneer het, het begin taan. Heilige geskrifte met 'n filosofiese fundering het op die voorgrond begin tree. Dit was ook gedurende hierdie tydperk dat Griekse denkers soos Plato (427v.C.-347v.C.) en Sokrates (469v.C.-399v.C.) geleef het. Daarna was dit Jesus Christus en Paulus (5v.C. - 67 n.C.) asook die Upanisha denkers in Indië, Gautama die Buddha - stigter van Boeddhisme, die profeet Mohammad (570/571 Mecca - 632 Medina) - stigter van Islam, Lao Tzu (6de eeu v.C.) - stigter van Taois`m in China asook Confucius (551 v.C. - 479 v.C.) - stigter van Confucianisme. Uiteindelik het drie van hierdie religieë - die Christendom, Islam en Boeddhisme - wêreldreligieë geword. Hierdie drie, sogenaamde groot religieë kan as universeel (as dit wat alles omvat en algemeen is) beskou word. Hoewel hierdie drie religieë baie keer geassosieer word met die een of ander gemeenskap, die Christendom met die Europese gemeenskap, die Boeddhisme met dié van die Sinhalese in Sri Lanka, en Islam met Iran, is hulle hoofsaaklik transenderend en behoort hulle nie net aan een kulturele gemeenskap nie.

1.3.6 *Religie 6: Religieë van die moderne tegnologiese tyd*

Tydens die afgelope vier eeue het nuwe tipes gemeenskappe met 'n nuwe tipe denkgting tot stand gekom. Sedert die 15de eeu het die Westerse wetenskap en tegnologie oor die wêreld versprei en daarmee saam, politieke en militêre mag. Die kleiner gemeenskappe was deur hierdie globale netwerk geabsorbeer en sodoende het religie totaal eksklusief in die moderne samelewing geword. Hierdie proses staan bekend as sekularisasie²⁰. So eenvoudig is die definisie van sekularisasie egter nie. As gevolg van die individu / gelowige se individuele uniekheid en eie kriterium van "religiositeit", die volgende ekskurs om die diversiteit van selularisme aan te toon:

Ekskurs

Dr. Abd ElWahab El Messiri (1938-2008) (soos bespreek in internetverslag 2010:m), was 'n voltydse professor van Arabiese Islamitiese studies aan die Ain Shams universiteit in Egipte. Sy siening weerspieël die diverse veelgestaltigheid van sekularisme en word dit soos volg in Engels (in internetverslag 2010:n) verwoord: "This basic differentiation between the procedural and conceptual levels of secularism is what Elmessiri expresses as the partial secularism, the procedural level and general secularism, the conceptual level. This division, on the basis of these two levels, is manifested in his writings, for example, the term Secularism is, for several reasons, a controversial term, it has been commonly defined as the separation between religion and state, and hence has been conceptualized, commonly, on the exercise level. For Elmessiri, the procedural level does not cause any problem for any society or any religion, this includes the Islamic religion, hence, separation between religious and state organizations is a process that is not limited to secular societies in any way, and rather it is a process that exists in most of the complex societies, in one way or another. The state here, in reality, means some political and economic

²⁰ Die term "sekularisasie" verwys na 'n wêreldse manier van leef en die ontkenning van 'n Godheid. Dit verwys ook na die bevryding van die verskillende kontekste van die lewe, vanaf ekklesiastiese en / of die religieuse dominansie insluitend die bonatuurlike as 'n verduidelikende beginsel in die verstaan van die wêreld of as normatiewe beginsel vir die maak van morele besluite.

procedures, which have, basically, a technical nature (Partial Secularism and General Secularism). Within this basic differentiation, Elmessiri does not purport to reject secularism on its procedural level, rather, he rejects only its all inclusive conceptual level, in which religious belief systems are excluded practically, not only from the technical dimension of the society, but from all other dimensions including higher values, education, family system, etc. Consequently, he places efforts to study the deep structural transformations through which Western secular societies have been passing in the last century, in order to uncover the conceptual and intellectual side of the concept of secularism, he explains. The appearance of secularism is not due to corruption of some clerics, or the tight relations between Catholic Church and Western feudal system, or the rejection of the scientific revolution by the church, the problem is much deeper. It is related to a deep structural transformation of the Western societies in the world of politics and economy, and the rest of the human life. Those who participated in the appearance of such transformations did not know to what extent it will affect the view of human being to himself, to God, and to nature.

Uit bogenoemde ekskurs blyk dit duidelik dat sekularisme, veral in die konteks van die Westerse samelewing, uiters divers gestruktureerd is. Met ander woorde: in die konteks van hierdie studie, moeilik vaspenbaar. Daarom - na my mening - behoort die diverse strukture van sekularisme nie net gemeet te word in die verskille van die Rooms - Katolieke kerk en die Westerse feodale sisteme nie, maar ook soos El Messiri (Internetverslag 2010:n) dit self verwoord:

(Secularism) ... is related to a deep structural transformation of the Western societies in the world of politics and economy, and the rest of human life. Those who participated in the appearance of such transformations did not know to what extent it will affect the view of human being to himself, to God, and to nature.

As gevolg van die sosiale lewe wat gefragmenteer is en die individu uiteenlopende rolle in hierdie fragmentasie moet vertolk, het die religie meestal privaat geword. Wat meer is, het dit veroorsaak dat religieë eerder 'n produk op die supermark rak beskou word as 'n sintese. Moderne religieë

het in gesprek getree met die wetenskap en sodoende het pluralisme (die filosofie of enige verduideliking van die wêreld in terme van vele beginsels) en toleransie die sleutelwoorde geword in die moderne religieuse woordeskat.

Om op te som: Volgens Krüger, Lubbe & Steyn kan die ontwikkeling van religie dus in hierdie fases ingedeel word. Hierdie indeling maak dit vir ons makliker om onself in posisie te plaas in ons denke oor religie. Dit bring ons nou by die belangrike aspek van die omskrywing van religie.

1.4 Definiesies van Religie

Om by 'n definisie van religie uit te kom, maak ons gebruik van drie verskillende kategorieë naamlik:

- Die algemene omskrywings van die verskillende definiesies van religieë;
- Die nougesette definiesies van religieë;
- Die breër definiesies van religieë.

1.4.1 Algemene omskrywings na die verskillende definiesies van religieë

Hier word daar in die algemeen verwys na die verskillende religieë wat ons in die wêreld kry, byvoorbeeld, Afrikareligieë, Hindoeïsme, Boeddhisme, Judaïsme, Christendom, Islam, ensovoorts. Hoewel hierdie 'n goeie begin is, neem dit ons nie lank alvorens ons ons vasloop in onduidelikhede nie. Is Marxisme en sekularisasie, byvoorbeeld, deel van die religieuse fenomeen? Deesdae word ook 'n ophef gemaak met betrekking tot satanisme. Is hierdie verskynsels religieë in die ware sin van die woord? Meningsverskille bestaan waarop die een nie met die ander sal saamstem nie. Na my mening kan satanisme nie kwalifiseer as 'n religie nie, maar ander kan weer vra, hoekom nie? Laat ek verduidelik. Wanneer word 'n stoel beskou as 'n stoel? Wanneer hy vier, twee of een poot het? Indien hy oor geen poot beskik nie, kan dit

steeds as 'n stoel beskou word?²¹ Dieselfde kan van 'n religie gevra word. Vir die doeleindes van hierdie studie word die term religie as abstrak²² (nie direk deur die sintuie waarneembaar nie) beskou. Ons wat deelneem aan hierdie vraag bepaal dan die kriteria van wat religie is al dan nie. Dit is dus die vraesteller wat die kriteria bepaal vanuit sy / haar verstaan daarvan. Dit impliseer eenvoudig dat 'n ander vraesteller in 'n ander konteks dit anders kan verstaan. Dit bring ons by die tweede kategorie ten opsigte van die definisie van religie.

1.4.2 'n Eng definisie van religie

Wanneer mense gekonfronteer word met die vraag: wanneer is iemand of iets religieus, kom die antwoord gemaklik: Wanneer mense glo aan 'n God, of indien iemand verwys na 'n God. Hoewel hierdie 'n werkbare antwoord is, word dit deur baie mense as enigste kriterium van 'n definisie gebruik. Krüger, Lubbe & Steyn (1996:3) noem egter dat dit 'n beperkte definisie vir religie is, aangesien dit slegs een standpunt-inname verteenwoordig wat uitsluitend vir meer wyer definisies is. Hierdie tipe definisie word ook na verwys as 'n substansiële definiëring aangesien dit pertinent sê wat religie is. Die nadeel van so 'n definisie is dat dit vele interessante moontlikhede uitsluit. Die eng definisie word dus nie as verkeerd beskou nie, maar toon aan dat 'n breër definisie, vir die doeleindes vir hierdie studie, beter sal werk.

21 Hierdie illustrasie is afkomstig uit Krüger, Lubbe, Steyn (1996:3) waarin die meetbare instrument as kriterium of definisie, vir religie, gekwalifiseer word.

22 In hierdie konteks kan abstrak ook beteken afgetrokke, onaantasbaar, ideëel; teenoor konkreet (Deist 1984:2).

1.4.3 'n Breër definisie van religie

Hierdie tipe definisie is breër aangesien dit funksioneel (werkend) van aard is en sodoende is dit moontlik om 'n wyer spektrum van menslike kontekste in te sluit. Vir die doeleindes van hierdie studie is dit my bedoeling om 'n definisie te formuleer wat God beskou as transendent (met ander woorde: bosinnelik, wat die grense van die ervaring oorskry; onkenbaar, onvatbaar), wat beteken dat alle teïstiese sisteme van die menslike wêreld hierin te voorskyn kom. Byvoorbeeld, in die Boeddhisme word nie geglo aan 'n persoonlike God nie, maar word dit beskou as een van die grootste religieë in die wêreld. Aangesien hierdie studie spiritualiteit as geloofsintese inkorporeer en die religieuse ondervinding / ervaring of belewenis beklemtoon word, word die volgende definisie van religie deur my voorgestel:

'n Religieuse ondervinding / ervaring / belewenis is 'n gestruktureerde manier / wyse hoe 'n gelowige in 'n verhouding betrokke raak met - of bewus word - van 'n Heilige binne die konteks van 'n spesifieke religieuse tradisie. Dus is religieuse ervaringe / belewenisse en ondervindinge van nature 'n buitengewone ondervinding. Daarom is dit uiters moeilik om onderskeid te tref tussen geobserveerde religieuse ervaringe en psigoanalitiese vlakke van religieuse psigosies. Met ander woorde: nie alle buitengewone ervaringe kan dus as religieuse ondervindinge / ervaringe of belewenisse beskryf word nie.

Hierdie religieuse ondervinding / ervaringe / belewenisse, wat nie almal beskou kan word as buitengewoon nie, word na my mening die beste geakkomodeer in die breër definisie van religie. Hierdie "breër" definisie moet egter beskou word in die konteks van 'n wêreldwye religieuse landskap. Met ander woorde: dat dit beskou kan word in 'n wyer geheelbeeld wat geïntegreerd voorkom in 'n breër konsep van religie.

1.5 Wêreldwye religieuse landskap

Om iets in sy wyer konteks en geheelbeeld te beskou, vorm 'n integrale deel van die verstaan van so 'n breë konsep soos religie. Daar bestaan vele religieë en word 'n gelowige maklik oorweldig. Dit laat ons dink aan die mistikus wat uitgeroep het: "Oh Lord, save us from the sea of names" (Krüger, Lubbe & Steyn 1996:7). Om dit vir ons makliker te maak, moet ons besef dat verskillende religieë nie net data en kennis van name is nie, maar eerder 'n uitdrukking van hoe ryk die stories en menslike verhale is, in die religieë. Verskillende religieë vertel nie almal dieselfde storie of waarheid nie, maar verklaar eerder die ooreenkomste ten opsigte van elke individu in sy / haar godsdiens. Die uniekheid van elke religie moet beklemtoon word. Dit is die rede waarom daar in die religie eerder gepraat word van verskillende stories van verskillende groepe mense. Geen religie kan - in hulle eie konteks - as 'n soliede eenheid beskou word nie (Krüger, Lubbe & Steyn 1996:10-11). Geen religie val uit die hemel nie en metafores gesproke mag dit wees dat 'n religie as 'n voortdurende vloei van 'n rivier beskou word. Met ander woorde: word verskillende stories inmekaar geweef, wat mekaar dan beïnvloed. Hiermee word nie beweer dat alle religieë dieselfde is nie en word die historiese beïnvloeding, nie onderskat nie.

Teen die agtergrond van hierdie kort inleiding met betrekking tot die wêreldwye religieuse landskap, beweeg ons verder op die pad van die religieuse geloofsintese. Voor ons egter verder beweeg wil ek die belangrikheid van die kontekstuele vertrekpunt van die religie in die volgende ekskurs beklemtoon. My beklemtoning van die konteks is dat ek van mening is dat daar nie oor die wêreldwye religieuse landskap asook religieuse bewegings gepraat kan word alvorens die belangrikheid van die konteks nie verstaan word nie.

EKSKURS

Kommentaar oor 'n ander siening oor konteks (kontekstualiteit).

Binne die konteks van Descartes (1596–1650) tot Kant (1724–1804), tot by die huidige dinamiese tyd, word die siening van Georg Wilhelm Friederich Hegel (1770–1831) deur my as belangrik beskou in my konteks van religie. Capps (1995:57) skryf dat Hegel met beide Descartes en Kant saamstem dat die mens en sy / haar wêreld, “intelligible” is. Hegel se gevolgtrekking verskil egter met die van Descartes en Kant. Waar Descartes gepoog het om kennis te lokaliseer in die eie-self wat nie bevraagteken kon word nie, en waar Kant gepoog het om die netwerk van onderbewussyn groter te maak deur gebruik te maak van die proses waar die (mens) weet wat h/sy weet, het Hegel egter die realiteit van die tyd, verandering en ontwikkeling beklemtoon. Hy het aangedring - anders as Descartes en Kant - dat die kontekstuele werklikheid by al die filosofiese gebeure geakkommodeer moet word (Capps 1995:57).

Die belangrikheid van konteks - deur Hegel - sluit aan by die belangrikheid van die konteks in die filosofie en dan spesifiek in hierdie studie van spiritualiteit. Dit bring ons by religieuse bewegings en kort redes word hiermee genoem hoekom sekere religieë bly voortbestaan aldan nie.

1.6 Religieuse bewegings

Vervolgens is dit my oogmerk om die faktore kortliks te bespreek wat daarvoor verantwoordelik is dat enige religieuse beweging wat ontstaan, bly voortbestaan en nie uitsterf nie. My rede hiervoor is dat daar verskeie faktore aanwesig is was die voortbestaan van 'n religie kan beïnvloed. Faktore wat ons in gedagte moet hou wanneer ons die evolusie van spiritualiteit begin bespreek, is:

- Diversiteit
- Sosiale isolasie
- Hantering van sosiale isolasie

Hoewel hierdie nie al faktore is wat kan verwys na die verdwyning van religieë nie (daar is byvoorbeeld nog die “bona fide”, “sosiale verdwyning” en die “beloning” faktore), word hierdie drie faktore word deur my genoem aangesien ek van mening is dat ‘n beter begrip gevorm kan word oor hoekom sekere religieuse bewegings oorleef al dan nie. Die eerste van hierdie drie faktore het te doen met die diversiteit van die mensdom.

1.6.1 Diversiteit

Dit sal ‘n oorvereenvoudiging wees om te verwag dat religieuse groepe eenders moet dink. Geen enkele religieuse groep dink eenders in hulle denke oor religiositeit nie. As gevolg van mense se diversiteit met betrekking tot hulle gevoelens / emosies in so ‘n beweging vind skisma²³ (skeuring: veral in die kerklike konteks) gewoonlik plaasvind. Sonder twyfel is diversiteit ‘n belangrike faktor in die evolusie van religieë.

1.6.2 Sosiale Isolasië

Wrywing kom meestal voor tussen ‘n spesifieke religieuse beweging en die sosiale konteks waarin dit ontstaan of lewe. Indien die bevrydingsteologie as voorbeeld geneem word – soos die geval in Suid-Amerika - waar die bevrydingsteologie sy oorsprong het as ekonomiese bevryding, vergelyk dit goed met die sosiale omstandighede van Afrika waar Afrika en swart teologie sy opwagting as politieke bevryding teologies gemaak het. Dit was en bly die relevante religieuse beweging se primêre doel om sosiale ongelykhede aan te toon. Dit bring ons by hantering van sosiale isolasië.

23 ‘n Voorbeeld hiervan is die Rooms-Katolieke tradisie waar hulle van “skisma” sal praat in die konteks van enigiets wat sigbare skeuring in Christus se kerk laat plaasvind. In die Protestantse tradisie sal ons eerder verwys na die verdeeldheid wat plaasvind binne die kerk as gevolg van redes wat nie ooreenkom met die Heilige skrif nie.

1.6.3 Die hantering van sosiale isolasie

Die moontlikheid is natuurlik dat deelname aan die betrokke religie gestaak word. Volgens Stark & Bainbridge (1987:250) kan 'n ander alternatief ook gevolg word, naamlik om van sosiale aangeleenthede te ontsnap of om jou daarvan te onttrek:

Thus the Mormons adopted the tactic of physically fleeing their hostile environment. So did various other groups such as the Amish, the Huttrites and the Boers. This is a response to isolation by creating a more complete isolation.

So het ander groepe weer (Stark & Bainbridge 1987:250) ondergronds (in geheim) begin beweeg om sodoende te oorleef:

Christianity, in its early days in Rome, operated partly as an underground. The underground strategy may be a very effective one, especially for groups which otherwise would have become isolated. For the underground strategy makes it possible for a deviant movement to recruit because members continue to interact with outsiders!

As laaste gedeelte en met betrekking tot religie as sintese, wil ek 'n belangrike voorspelling bespreek wat gemaak is oor die toekoms van religie afkomstig van Thomas Luckmann.

Thomas Luckmann (1927 – 72 jaar oud) is 'n Duitse sosioloog. Sy primêre navorsing het gehandel oor die sosiologie van kommunikasie, kennis, religie en filosofiese wetenskap. Luckmann (in Krüger, Lubbe & Steyn 1996:270-272) voorspel dat religie nie - opmerkbaar (invisible religion) gaan word in die toekoms as gevolg van sekularisme. Luckmann praat van die de-institusionalisering (nie-vaslegging) van religie. Met ander woorde: religie sal nie meer 'n institusionele instelling, waarneembaar as kerke, moskees en tempels wees nie:

It will become more diffuse in society, surfacing in the most divergent places: in home, the family and communes, and in attitudes towards things like sex, family and careers. If religion is not contained in only visible institutions (mosques, temples, etc.) it will become invisible

(Luckmann aangehaal in Krüger, Lubbe & Steyn 1996:272).

Dit beteken egter nie die einde van religie nie, maar het dit eerder te doen dat 'n nuwe tipe (vergestalting) van religie. Luckmann (aangehaal in Krüger, Lubbe & Steyn 1996:272) verwoord dit as volg: "the role of religion changes but this does not mean the end of religion – it simply means that there is a new kind of religion and a different relationship between society, the individual and religion". Hy verduidelik dat: "The same ongoing religious function is appearing in a different guise – religion has not disappeared because people are withdrawing from public religious occasions, it is still present but in a different form." Hierna noem Luckmann die volgende legitieme beweegredes vir sy voorspelling van die oorsprong van nie - opmerkbare religie (invisible religion).

Eerstens, as gevolg van die selfregering en selfbestuur van die mens in sy / haar nuwe postmodernistiese wêreld en die soeke van die individu na identiteit word hierdie soeke as volg beskryf. Dit het te doen met die individu, wat vanaf kleintyd in sy / haar lewe geleer word om enige tradisionele dogmas met betrekking tot die gemeenskap - en spesifiek die religie – moet, bevraagteken. Meer plat genoem: die individu moet sy / haar eie identiteit daarstel ten einde hom- / haarself te kan uitdruk en om hom- / haarself te laat geld. **Tweedens**, as gevolg van hierdie reeds genoemde karaktereienskap van die moderne religie streef individue vir selfaanvaarding deur ontvanklikheid in hul werksituasies asook daar waar hulle woonagtig is. Hierdie twee redes volgens Luckmann (aangehaal in Krüger, Lubbe & Steyn 1996:273) kan beskou word as die vernaamste redes. Maar is ander redes soos: solidariteit en aanpasbaarheid, ook relevant in sy voorspelling van die nie-opmerkbare religie:

The escape of the individual from social institutions into the private sphere therefore promotes secularisation

(Luckmann aangehaal in Krüger, Lubbe & Steyn 1996:273).

Mense word nie meer langer gebind deur hul persoonlike en sosiale instansies nie. Die vraag is: is dit goed of sleg? Luckmann (in Kruger, Lubbe & Steyn 1996:273) antwoord dat hy self nie seker is nie, aangesien die mens hom / haar nog nie in diesulke omstandighede bevind het nie. Maar, voeg hy by:

... one must not avoid seeing it because one clings to traditionalist religious illusions. Nor must one ignore its implications because one may be inspired by secularist optimism

(Luckmann aangehaal in Krüger, Lubbe & Steyn 1996:273).

Met Luckmann se voorspelling daar gelaat, beweeg ons verder na die verstaan van die spirituele en religieuse ervaringe / belewenis en ondervindinge en die invloed daarvan op ons studie van spirituele geloofsintese as teologiese paradigma.

1.7 Die verstaan van spirituele en religieuse ervaringe

Om religie as geloofsintese ten beste te begryp moet ons die werking van ons as mens se eie religieuse verwagtinge en troeteloortuigings ondersoek (ten einde 'n begrip van waar ons eie religie en spiritualiteit vandaan kom). Met dit in gedagte bespreek ons die religieuse en spirituele ondervinding / ervaring en die wisselwerking op mekaar.

1.7.1 Religieuse ondervinding /ervaring

Pretorius (2008:147) in sy belangrike artikel *Understanding spiritual experience in Christian spirituality* noem dat wanneer ons die byvoeglike naamwoord religieus voeg by die selfstandige naamwoord ondervinding om

die religieuse ondervinding as term te vorm, dit beslis 'n verhouding tot religie voorstaan. Pretorius (2008:149) omskryf die volgende uiteenlopende (breër) definisies van religie, sodat ons makliker by 'n werkbare definisie van 'n spirituele ondervinding kan uitkom:

- "It is a system of beliefs in a divine or superhuman power and practices of worship or other rituals directed towards such power."
- "It is a search for significance in ways related to the sacred."
- "In the strict sense it is that which constitutes faith, and insofar it does so, embraces the metaphysical, moral and existential experience of being and existence, and experience of God's self-attestation in the occurrence of revelation."
- "It is about the person's involvement with religious tradition and institution."
- "It is a bond between humanity and some greater-than-human-power."

Uit bogenoemde inhoud van definisies met 'n relasie tot die praktyk (daad / handeling) word die gevolgtrekking gemaak dat die mens se religieuse ondervinding 'n definitiewe invloed het in die mens se verhouding met sy / haar geloof en dus spiritualiteit.

Ten slotte: Met die bespreking van dit wat ons hierbo oor religie as geloofsintese genoem het, is dit duidelik dat vele verskillende menings, begrippe en kontekste vanuit ons verstaansbegrip van religie ontstaan. Met hierdie in gedagte, kan ons nou oorbeweeg na ons tweede hooftema in hierdie studie, naamlik spiritualiteit as geloofsintese.

2. SPIRITUALITEIT AS GELOOFSINTESE

2.1 Spirituele ondervinding

Met die gebruik van die term spiritualiteit deur verskeie kulturele gemeenskappe en geloofsteme in ons huidige religieuse leefwêreld, het die betekenis van die term drasties verander. Pretorius (2008:150) noem dat "spirituality no longer refers exclusively or even primarily to prayer and spiritual exercises. Neither does it refer to an elite state nor a superior practice of Christianity." Pretorius (2008:150) gaan verder en verduidelik dat "... the term has been broadened to include the whole of faith life as well as the life of the person as a whole, including its bodily, psychological, social and political dimensions."

Indien ons byvoorbeeld van die veronderstelling werk dat sappeur Johan van der Mescht (verhaal A, paragraaf 1) en Danger, sy Swapo ontvoerder, nie kon deelneem aan enige spirituele belewenis nie, aangesien beide onder die indruk was dat hulle religieuse en spirituele verweefdheid nie met mekaar kon versoen nie, wat sou van Johan en Danger se versoening geword het? Soos in die geval van Johan en Danger se religieuse en spirituele ondervindinge, eers as vyande en toe later versoenend, moet ons eers van verskeie verskillende betekenis van spiritualiteit kennis neem, alvorens ons 'n praktiese begrip van spirituele ervaring kan vorm. Die volgende definisies (eng), wat meer fokus op die individuele en persoonlike dimensie van spiritualiteit, word deur Pretorius (2008:150) genoem:

- "It is a search for the sacred."
- "It is more personal experience, a focus on the transcendent that may or may not be rooted in an organised church or creed."
- "It is an experience related to a person's belief, values and behaviours."
- "It is seeking of truth, goodness and transcendence."

- "It is the experience of consciously striving to integrate one's life in terms not of isolation and self-absorption but of self-transcendence toward the ultimate values one perceives."
- "It is a unique, personally meaningful experience."
- "It includes all the beliefs and activities by which individuals attempt to relate their lives to a divine being or some other concept of transcendent reality."

Pretorius (2008:151) noem dat bogenoemde definisies afgelei word van 'n spirituele ondervinding wat in die algemeen verwys na 'n persoonlike, betekenisvolle en transendente soeke na die heilige en / of die innerlike self. Hier kan ons verwys na Ken (verhaal B, paragraaf 2), waar hy die stad *Brugge* se geskiedkundige middeleeuse geboue bewonder. Mag dit dalk wees dat Ken se sinbelewing van die invulling deur verwagtinge, bedoelinge wat meer bedoel as wat in die bedoelinge waarneembaar is sodat 'n voortdurende, verstommende en verrassende surplus van die infinitief van die sin van die Syn (God) self ons aangryp en meevoer (Veldsman in internetverslag 2009:k)? Dus, aldus Pretorius (2008:151) kan 'n spirituele ondervinding ook beskryf word as "a state of mind / being regarded by the subject as beyond ordinary explanations, caused by the presence of God or some other religious or ultimate factor." Met hierdie beskouing dat die spirituele ondervinding wel 'n belangrike invloed op ons gedagtes het, word die verhouding tussen religie en die spirituele ondervinding bespreek.

2.2 Die verhouding tussen religie en spiritualiteit

Daar is verskeie menings oor die verhouding tussen die "religieuse ondervinding" en die "spirituele ondervinding." Na my mening word die mees algemene seining deur Pretorius (2008:151) genoem naamlik:

Religion and spirituality are overlapping yet separate concepts.

Others view spirituality as a broad concept that subsumes religion.

Met bogenoemde in gedagte is dit ongelukkig ook 'n algemene persepsie (uit gesprekke met mense van die "New Age", en veral die esoteriese tradisies wat hul geloof leef in die teosofie²⁴), dat spiritualiteit gekenmerk word as goed, individualisties, bevrydend en volwasse. Daarteenoor word religie voorgestel as onvoldoende, algemeen, beperkend en onvolwasse. Religie en spiritualiteit word sodoende gepolariseer en die verkeerde persepsie word voortgesit dat religie ondergeskik is aan spiritualiteit. 'n Baie belangrike ooreenkoms tussen spiritualiteit en religie het te doen met die geloof-aspek in 'n ander Grootheid, Heilige, Buitengewone Realiteit, innerlike self en / of die Waarheid. Hoewel hierdie realiteit verskillend gedefinieer en beskryf word, word dit gehandhaaf deur 'n spesifieke geloofsstelsel of filosofie (Pretorius 2008:151). Dit bring ons by die term geloof as geloofsintese in spiritualiteit.

Aangesien geloof oor verskeie dimensies beskik soos byvoorbeeld geloof as vertrouwe, kennis en belydenis (daar is nog vele meer), sal ek vir die doeleindes van hierdie studie stilstaan by geloof as kennis. Die rede hiervoor is dat ek van mening is dat geloof as kennis die oorsprong is van spiritualiteit. König (1980:94) verwys na Karl Barth (1886-1968), die rooi pastoor van die nywerheidsdorp *Safenville*, wat geloof as redelik beskou het. Met ander woorde: dat geloof as beskou kan word en dat geloof ons juis toegang gee tot die waarheid en ware kennis. Dus, deur geloof ken ons God, ken ons die sin van ons lewe en ken ons die doel van alle dinge.

Hierdie verduideliking van Barth se siening (aldus König 1980:94) stem tot kommer. Kommer, **eerstens** in ons studie van spiritualiteit en **tweedens**, in die sin dat Barth, soos algemeen bekend is, sy teologie verwoord het "van bo." Met ander woorde: epistemologies beskou, het Barth geglo dat die enigste sleutel tot ware teologie, God se openbaring deur die opstanding van Jesus Christus aan die mens is. Dit sigself klink met die eerste aanhoor nie problematies nie. Rooi ligte flikker, aangesien hierdie benadering van Barth die objek van Jesus – God se openbaring – ook die

23 Met die term "teosofie" word in hierdie studie verwys na 'n spekulatiewe filosofiese beweging wat die bestaan van God as 'n persoon ontken, wat ontken dat individue sterflik is, en wat sodoende 'n tipe panteïsme en reïnkarnasie verkondig.

subjek van God se openbaring word. Barth het geglo dat God se openbaring aan die mens nie beïnvloed kan word deur gekultiveerde menslike rasonale denke nie. Sketsend beskryf: God – verstaan soos deur Barth – was huishoudelik verklaar. Soos Veldsman (2007:1342) dit raak beskryf:

Barth did not see this direct origin of theology in God's revelation as a product, or *Setzung*, of the human mind, since that revelation impacts on our reality with such authority that it establishes itself as the great *Gegenüber*, or counterforce, to our minds.

Barth het dus sy verstaan van openbaring eerder gebaseer op keuses van verskillende hermeneutiek; 'n teologie eerder as nie-teologiese wetenskap en 'n kerugmatiese outoriteit (die Skrif) eerder as argument. Met ander woorde: rasonale denke as deel van die antwoord was heeltemal verwerp. Vir my beteken dit egter dat hierdie benadering van bo die doodskoot vir enige spirituele verweefdheid sal inhou as gevolg van die feit dat spiritualiteit so afhanklik is van die rasonale denke, hetsy as religieuse en / of as rasonale sintese. Geen gesprek met Barth sou kon plaasvind as gevolg van sy benadering van bo, met betrekking tot die spiritualiteit nie. Indien Johan van der Mescht (verhaal A, paragraaf 2) en Ray (verhaal B, paragraaf 2) met Barth in gesprek sou tree oor beide van hulle se soeke na sinbeleding in hulle kontekste en ervarings / ondervindinge, sou hulle nie 'n versoenende spirituele "oor" van Barth verkry het nie. Moontlik sou Barth geantwoord het: Julle belewenis van dit wat met beide van julle gebeur het, kan nie as rasoneel sinvol geakkommodeer word nie, aangesien slegs God se openbaring deur Jesus Christus die sinbeleding vir julle eie kontekste sou verskaf. Dus niks wat met ons as mens in die hier en nou gebeur (volgens Barth) maak dan 'n verskil aan die rasonale infinitiewe sinbeleding waaraan en waardeur ons as mens poog om sinvol te verstaan hoekom dit met ons gebeur het nie! Veldsman (2007:1342) stel dit soos volg:

If Barth did speak about the scientific nature of theology, because he also wanted theological reflection to be relevant and to the point, it was then a relevance that was determined by the question whether theology interprets the Word of God in obedient faith. Relevance – as a commitment to God’s revelation – was for Barth the prime criterion for scientific validity in theology – not the methodological and cognitive issues.

Ten einde Barth se antoganisme oor die metodologiese en kognitiewe wetenskaplike geldigheid in perspektief te plaas, die volgende ekskurs met betrekking tot Barth:

Ekskurs

Barth in konteks: Barth was die seun van ’n Nuwe Testament professor en sodoende, van die begin van sy teologiese studie, beïnvloed deur Von Harnack (1851-1930), Kierkegaard (1813-1855), Overbeck (1837-1905), Hermann (1846-1922), asook Hegel (1770-1976) - om maar net ’n paar te noem. Veldsman (2007:1340) noem dat beide Barth en Rudolph Bultman (1884-1976) teologiese studente van Hermann was. Sien ook artikels deur Veldsman (1996;1997) met betrekking tot Barth en Bultmann waarin hy aanvoer dat beide Barth en Bultmann die sogenaamde Hermann spiritualiteit oorgeneem het. Bultmann het die kerugmatiese roete, en Barth die hemelse roete (openbaring as “senkrecht von Oben”) geneem. Maar noem Veldsman (2007:1340) verder dat Barth sy teologiese versugting na Schleiermacher (1768-1834) se teologie geneem het, asook die prediking van die pastoor Christoph Blumhardt (1842-1919), dat Barth sy siening van die rasionale denke in sy teologie, enersyds van bo (wat eintlik van onder was) geprojekteer het op sekere van sy teologiese denke. Die briljantheid van Barth is egter onbetwisbaar en die invloed van sinbelewing in die tydvak van die eerste wêreld oorlog - in sy teologiese *Leitmotiv* - mag nie onderskat word nie.

Ten einde Barth se sogenaamde “teologie van bo” in ’n spirituele sintese van die kontemporêre wêreld waarin ons leef beter te begryp, maak ek gebruik van die hedendaasge sprituele skrywer Richard Foster se boek

Streams of Living Water as voorbeeld van die kontemporêre siening oor spiritualiteit.

Foster (2006:x) noem dat die volgende gesprekvoering al meer en meer gehoor word in skole, universiteite, die werksplek asook by sosiale geleenthede: Ek haat georganiseerde religie! Ek het verby die religieuse stadium beweeg. Ek verag die institusionele kerk. Ek het nie institusies nodig waarop ek hoef staat te maak nie. Ek glo nie aan die gemeenskap van gelowiges nie en ek is sterk genoeg om op my eie aan te gaan. Ek hou glad nie van enige religie nie! Skynheilige en egosentriese mense het religie ontwerp sodat hulle hulself kan bevoordeel. Maar maak geen fout nie ek is spiritueel. Hy verwoord dit duidelik wanneer hy sê:

College students will flock to religious studies courses but avoid chapel before they go off variously on their own to find meaning of life or to commune with the spirit in the woods or get connected with the energy in the universe touched by angels (Foster 2006:x).

Dit is vandag mode om van spiritualiteit te praat, en beslis nie meer net formele besprekings wat ons in die kerk aantref nie. Dit word nie meer beperk net tot predikante, religieuse individue en teoloë nie, maar is duidelik waarneembaar in die algemene sosiale arena van die alledaagse lewe. Kourie (2009:149) noem dat "... sociologists, artists, political scientists and many others are tapping into the recourses of spirituality in every-day life. A conference on African spirituality, organized by the Spirituality Organization of South Africa (Spirasa) and the St Augustine College: SA, in Johannesburg, January 2006, drew a large number of participants from the African continent and overseas." Met ander woorde: ons kan met sekerheid weet dat spiritualiteit sy / haar groter volwassenheid bereik het. Publikasies in die veld van spiritualiteit, beide hier en oorsee, is aan die toeneem. Spirituele konferensies is populêr en het dit belangrik geword vir pedagogiese instansies om die nuwe discipline te akkommodeer en te doseer.

Tot redelik onlangs was spiritualiteit as teologiese genre en / of 'n hermeneutiese tradisie as iets onbybels en onchristeliks beskou en vir

dekades lank voorgehou as radikaal antagonisties, en ook beskou as 'n tipe nie-materialistiese kluisenaars - filosofie oor die lewe. Individue wat hulle besig gehou het met spiritualiteit was gebrandmerk as mense van 'n ander planeet of wat hulle skuldig maak aan ontvlugting²⁵. Hierdie siening is besig om te verdwyn en word pogings aangewend om meer aanvaarbare definisies en menings vir hierdie paradigma daar te stel. Kourie (2000:12) verduidelik: "For example, there are attempts to provide a more integral and inclusive definition which spirituality is seen as an attempt to grow in sensitivity – to self, to others, to nonhuman creation and to God."

Dus, in die konteks van hierdie studie word verwys na die begrip en handeling wat ontvlugting behels. Hierdie ontvlugting verwys na mense wat hunker daarna om op 'n akademiese wyse sin te verkry in hulle versugting na spiritualiteit. Om daarby aan te sluit bespreek ons die opbloei van die discipline, spiritualiteit, in die akademie.

2.3 Die opbloei van die akademiese dissipline: Spiritualiteit

Die opkoms van hierdie dissipline hou vir almal wat daarmee gemoeid is, voordele in. Ons word herinner aan die totstandkoming van vakke soos sosiologie en die sielkunde oor die afgelope honderd jaar. Hierdie dissiplines het 'n tyd geneem vir erkenning binne die mededingende wêreld van die akademie. Daar was veral in die fakulteite van teologie en filosofie wêreldwyd min - indien enige - teenkanting teen spiritualiteit as 'n vakgebied.

Die dissipline spiritualiteit het in Suid-Afrika 'n uitgebreide geskiedenis en was nog altyd deel van die groter Christelike kerke, byvoorbeeld die Rooms-Katolieke en Anglikaanse kerke. Onder die opskrif "Die geskiedenis van die dissipline Spiritualiteit" noem Kourie (2009:156) dat sekere observasies gemaak word in die dissipline van spiritualiteit:

25 In hierdie konteks (escapism): 'n geestelike ontvlugting deur middel van ontspanning of rekreasie. Met ander woorde: as 'n ontvlugting van 'n veronderstelde onsmaklike aspek, van die daaglikse lewe.

- **Eerstens.** Dat die vroegste studies van teologie 'n eenheid-model was waarin verskeie dissiplines in die teologie teenwoordig is, wat ons nie voorheen in die teologie geken het nie.
- **Tweedens.** Die teologie bestaan uit slegs eksegetiese interpretasies van die Skrif om sodoende die Christelike lewe teologies te verwoord. Die Bybel was gesien as die enigste primêre bron van praktykgeoriënteerde realiteit vir die daarstel van 'n persoonlike lewe van die Christen-mens. Dit was in die dertiende eeu, met die ontwikkeling van die stad-kultuur, dat ons die konsepsionele sisteme sien ontwikkel het vanwaar spiritualiteit sy pad van afsonderlike ontwikkeling begin het.

Kourie (2009:157) noem dat "... as a result, spirituality, or what came to be known as spiritual theology became a subdivision of moral theology, which in turn drew its principles from dogmatic theology." Die erns van die studie van spiritualiteit kan dus nie ontken word nie, en dit bring ons nou by 'n werkbare definisie van spiritualiteit.

2.4 'n Werksdefinisie van spiritualiteit

Vele definisies van spiritualiteit is reeds op die rak. Dit het 'n oorkoepelende term geword vir verskillende aktiwiteite wat positief beskou word. Kourie (2009:151) merk op dat: "It is helpful, therefore, to have a working definition that will encapsulate the essence of spirituality, particularly as the phenomenon of spirituality has such a firm grip on the contemporary psyche." Kourie (2000:9) verduidelik dat: "In fact the global consciousness that is increasingly coming to the fore is one of the reasons for a renewed interest in diverse spiritualities at the beginning of the new millennium. Former attitudes of isolation, hostility, domination and colonialism are giving way to respect and a creative appreciation for the autonomy of diverse traditions."

Met verwysing na Waaijman, voer Kourie (2009:151) aan dat hy spiritualiteit beskrywe "... as that which touches the core of human existence, namely, our relation to the Absolute; however the latter may be defined. Spirituality can be seen as the concern of all who feel drawn to the fullness of humanity and is the capacity of person to transcend themselves through knowledge and love ... and become more than self-enclosed monads."

Wat vir my duidelik is, is dat die dissipline van spiritualiteit nie ligtelik benader kan word nie. Dit verteenwoordig 'n diepe hunkering na die sin en doel met die wete dat die mens tog konkreet hier en nou in sy / haar leef, wêreld wil en kan hoort:

... it refers to the deepest dimension of the human person, whether religious or non-religious, and presupposes a life that is not isolationist and self-absorbed, but rather characterised by self-transcendence toward the ultimate value one perceives ... In addition, and important for the present discussion, is the fact that the term spirituality ... is unavoidably ambiguous, referring to (1) a fundamental dimension of the human being, (2) the lived experience which actualizes that dimension, and (3) the academic discipline which studies that experience (Kourie 2009:152).

Met hierdie belangrike dimensie van die mens, beweeg ons nou na 'n algemene paradigm van spiritualiteit wat in drie gedeeltes ingedeel word, naamlik:

- Die geskiedenis van die term spiritualiteit.
- 'n Historiese perspektief op die dissipline van spiritualiteit.
- Metodologiese aspekte met betrekking tot spirituele ontwikkeling.

2.5 Op pad na 'n Algemene Teorie van Spiritualiteit

2.5.1 Geskiedenis van die term Spiritualiteit

Dit word algemeen aanvaar dat die term spiritualiteit verwys na die Latynse woord "spiritualitas" wat weer verwys na die terme "spiritus" en "spiritualis" wat gebruik word om die Griekse terme "pneuma" en "pneumatikos" soos vertaal in Paulus se geskrifte. Hierdie interpretasie van spiritualiteit het deel gebly van die vroeëre eeue van die kerk. Die interpretasie het begin verander tydens die twaalfde eeu waar die term beskou is as opposisie met die "corporeal or material" (Kourie 2009:155).

In die konteks van die paradigme spiritualiteit noem Sheldrake (2007:1) dat die woord "spiritualiteit" party maal vaag en moeilik is om te verstaan aangesien dit aanhoudend weg wys vanaf religieuse tradisies, veral met die oorsprong in die Christelike tradisie. Sheldrake (2007:1) noem dat hoewel daar nog altyd gesukkel word in die akademie om die korrekte balans tussen religie en spiritualiteit daar te stel, vind hy die volgende verwysing na die term spiritualiteit belangrik:

Yet, despite the fuzziness, it is possible to suggest that the word spirituality refers to the deepest values and meanings by which people seek to live (Sheldrake 2007:2).

Met ander woorde: spiritualiteit veronderstel 'n sekere soort siening wat die sinbelewenis van die menslike gees sal help sodat die mens sy / haar volle potensiaal sal kan verwesenlik. Hierdie positiewe siening van die mens sal later verder bespreek word onder Pierre Teilhard de Chardin. Sheldrake (2007:3) verwys na die ontwikkeling van die filosofie in die teologie en dat die term spiritueel verwys na "the intellectual creature in contrast to non-rational creation." Verdere veranderinge met betrekking tot die betekenis van die term het plaasgevind waar die juridiese betekenis van spiritualiteit as die primêre religieuse betekenis verstaan is. Saam met die filosofiese interpretasie daarvan, was die mees prominente gebruik tydens die dertiende

tot sestiende eeue, die van 'n kerklike staat. In die sewentiende eeu het die term spiritualiteit weer sterker op die voorgrond getree. Dit was, in hierdie tydperk, beskou as erg kontroversieel.

Sheldrake (2007:2) noem dat die term "spiritualité", in sy positiewe vorm verwys na die vroom lewe, " ... expressing a personal, meaningful and affective relationship with God." As gevolg van vele negatiewe konnotasies wat ontstaan het tydens die sewentiende en die agtiende eeue het diverse terme soos toegewydheid en afhanklikheid ontstaan. In die agtiende eeu was die term gebruik deur die Rooms-Katolieke kerk en in die negentiende eeu was die term meeste van die tyd gebruik deur meer vrye religieuse groepe wat nie geassosieer was met die hoofstroomkerke van daardie tyd nie. Ook was die term spiritualiteit in die sewentiende eeu nie meer as negatief beskou nie, eederr as 'n omvattende term wat verwys na die volheid van die Christelike ervaring. Hierdie term het só bly voortduur tot in die een en twintigste eeu en vandag word die term "spiritualiteit" nie meer gebruik deur slegs die Christendom nie, maar ook deur ander religieë, die sekulêre, en selfs die Marxiste. Sheldrake (2007:2) gaan verder en noem dat kritici partykeer voorgee dat die huidige belangstelling in spiritualiteit slegs te doen het met 'n subjektiewe beeld in die kontemporêre Westerse kultuur. Met ander woorde: dit beklemtoon / fokus slegs op die individuele self-realisering of op 'n tipe innerlike-self. Sheldrake (2007:2) noem egter verder dat met die begin van die nuwe millinnium het die term spiritualiteit tekens begin toon dat dit die sinbelewenis van die individu transendeer:

Spirituality increasingly appears in debates about public values or the transformation of social structures – for example, in reference to health care, education, and more recently the re-enchantment of cities and urban life.

2.5.2 Historiese perspektief: die dissipline van spiritualiteit

Kees Waaijman het belangrike teoretiese werk gelewer met betrekking tot spiritualiteit. Waaijman (2006:5) noem dat wanneer hy praat van die fenomeen van spiritualiteit dit in drie dele ingedeel kan word, naamlik:

- Die reeds gevestigde skole van spiritualiteit;
- Primêre spiritualiteit soos byvoorbeeld leke- en inheemse spiritualiteit;
- Kontekstuele sekulêre spiritualiteit.

Met verwysing na die reeds gevestigde skole van spiritualiteit is dit belangrik om Waaijman (2006:6) se siening van so 'n skool in gedagte te hou wanneer ons na hierdie fenomeen verwys:

We define a school of spirituality as a spiritual way that derives from a Source-experience around which an inner circle of pupils takes shape which is situated within the social-cultural context in a specific way and opens a specific perspective on the future; a second generation structures all this into an organic whole, by means of which a number of people can share in the Source-experience.

Hierdie elemente kan verder ingedeel word in die volgende kategorieë:

- "The Source-experience" die bron God wat jou as individu aanraak, en waar verskillende mense in hul verskillende tradisies en kontekste deur hulle eie belewing van 'n God, aangeraak word.
- "The Circle of Pupils" waar die skool van spiritualiteit deur middel van organiese vorming gesmee word en die individu wat daardeur geraak word, in praktyk daarmee omgaan om

sodoende die ander, wat rondom hom / haar vergader, deur sy / haar oortuiging, aangeraak word.

Barnard (aangehaal in Waaijman 2006:6) het die volgende te sê gehad oor die konteks:

Situated in the world and becoming conscious of him- / herself, a human being attempts to unite him- / herself with God. We can say, therefore, that the schools of spirituality, as types of mediation, are concretely situated in keeping with the constructive relation of the human consciousness to itself, to the world, and to others.

Met betrekking tot die oriëntasie van spesifieke waarde-sisteme word skole van spiritualiteit gekenmerk deur spesifieke doelwitte. As voorbeeld is daar sekere skole wat sendingwerk sal vervang met onderrig of hulpverlening aan siekes. Sekere skole fokus meer op die materialistiese konteks waar ander weer Christologies georiënteerd is (Waaijman 2006:6).

Ook word verwys na die *Consistent Whole* wat handel oor die skool wat geleidelik eienskappe van innerlike en uiterlike kenmerke toon. Dit word getipeer as die mees gebalanseerde wyse van hoe die skool van spiritualiteit, eventueel, daaruit behoort te sien. As aanwysing hiervan noem De Guibert (aangehaal in Waaijman 2006:6-7) die volgende:

Every school of spirituality constitutes a whole in which not a single important element can be removed, replaced, or changed without endangering the stability and the sanctifying action of the whole and whose parts are not interchangeable with those of a neighbouring school.

Vir eers beweeg ek nou weg van die gebalanseerde wyse van hoe hierdie tipe skole daaruit behoort te sien en bepaal ons ons by die spirituele geloofsintese as denkende paradigma. Die rede vir my beskouing van die as spirituele paradigma is om die belangrikheid van ons denke as spirituele

gelowiges te beklemtoon. In die volgende ekskurs word die nodigheid van die denkende paradigma verwoord.

Ekskurs:

Die geloofsintese spiritualiteit as denkende paradigma

Piet Naudé (in dagbladartikel **C** 2008:1) skryf in sy artikel *die Denkers is onder druk* dat die persepsie bestaan dat denkers in Suid-Afrika meer vryheid ervaar as gevolg van die waarborg dat akademiese vryheid deur die grondwet beskerm word. Dit, sê Naude (in dagbladartikel **C** 2008:1), is egter nie die geval nie aangesien die *nirwana* van die vryswewende intellektueel verdwyn as jy sien hoe studente aan universiteite skryf in SMS-styl en sukkel om basiese wiskundige berekening te doen. Dinktyd het afgeneem. Hy sê verder dat ons samelewing ook nie meer 'n premie plaas op basiese denke nie en dat dit wat jy dink die mark bepaal. Met ander woorde: ons moet soek na borge wat hulle behoeftes aan jou sal voorlê en sodoende kan spesifieke probleme opgelos word. Net soos vandag in die teologie, spesifiek in die Protestantse kerk-tradisie - in Suid-Afrika - het ons Rodin se beeld *die denker* nodig. Ons moet spiritueel en teologies dink en moet ons verhoed dat dinktyd, met betrekking tot die spiritueel-filosofiese - wat die dogma en die etiek insluit, nie te eensydig ontwikkel word nie. Indien dit wel gebeur, sal ons demokratiese samelewing die vermoë verloor om kritiese afstand van hom- / haarself te handhaaf en sodoende sal die vrye ruimtes van die burgerlike samelewing (van ons as spirituele gelowiges) verlore gaan. Want, sê Naude:

Wat vir baie na 'n luukse lyk, is doodnoodsaaklik om die vlam van ons vryheid aan die brand te hou. Viva, Rodin

(Naudé in Dagbladartikel **C** 2008:1)!

Met hierdie denkende vermaning beweeg ons nou verder en bepaal ons ons nou by sekere metodologiese aspekte van spirituele ontwikkeling.

2.6 Metodologiese aspekte van spirituele ontwikkeling

Soos reeds genoem, is spiritualiteit altyd 'n weerburo van ons kontekste en geloofservaringe. Voeg nou daarby die ervaring van self-transendensie of

transendente idealisme²⁶ by, dan kan dit beskou word as 'n rigting in die idealisme waar die voorwerp altyd duidelik sigbaar is deur middel van ons denke in tyd – *spasie* – en ruimte – *afstand*. Waar jy as individu jou lewe leef volgens jou eie kenotiese²⁷ (Christus se aflegging of gedeeltelike aflegging, van sy Godheid by Sy menswording) soeke na sinbelewing, begeef ons ons op 'n gevoelsmatige (intuïtiewe) vlak van die menslike denke.

In hierdie kontekstuele transendensie word tyd / spasie / ruimte in die spiritualiteit 'n belangrike sub-paradigma²⁸ (onderafdeling van 'n geloofsbegrip). Hoekom tyd? Sou dit nie genoeg wees om slegs die geloofsbegrip spiritualiteit te koppel aan 'n ekstensie van 'n uitvloeisel uit die religie en sodoende daarby volstaan nie? Nee, want alvorens enige spirituele paradigma kognitief (met ander woorde: in die syn self - menswees) asook fenomenologies bespreek kan word, moet die tyd / spasie / ruimte as sub-paradigma eers bespreek word. Met dit in gedagte bring dit ons by die derde hooftema in hierdie studie, naamlik enkele sistematiese (dogmatiese) dimensies in die werke van die Sistematiese teoloog Pierre Teilhard de Chardin en Paul Tillich.

26 Met die begrip "idealisme" in hierdie konteks verwys dit na 'n geestelike ingesteldheid deur die strewe na hoë of hoër ideale, byvoorbeeld teenoor materialisme, 'n versugting na 'n volmaakte rol – in hierdie geval die mens. Ook kan dit beskou word as transendent aangesien ons eers moet besef dat die mens se denkkategorieë wel bestaan alvorens ons enige ervaring / belewenis (die leef van ons lewe) kan opdoen.

26 Hoewel die term "kenotiese" hier in die konteks van Spiritualiteit bespreek word moet dit egter onthou word dat die term op verskillende wyses verstaan word.

28 In hierdie konteks die onderafdeling van die geloofsbegrip "spiritualiteit" waarbinne die teorievorming in 'n vak (in hierdie geval die teologie) in 'n bepaalde tyd geskied.

3. ENKELE SISTEMATIESE (DOGMATIESE) DIMENSIES

3.1 Pierre Teilhard de Chardin

Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) was 'n Franse filosoof en 'n Jesuite-priester, 'n paleontoloog en geoloog. Hy verwerp die tradisionele interpretasies oor die skepping in die Bybelboek Genesis en verkondig 'n wyer (meer omvattende) interpretasie. Die Rooms-Katolieke Kerk verwerp Teilhard de Chardin se werk en weier om dit in sy leeftyd te publiseer.

Veldsman (2001:84) verwys na Teilhard de Chardin wat as paleontoloog vir 'n lang tyd in China gewerk het, en dat sy werk 'n merkwaardige poging is om die digotomieë - met ander woorde, die tweedeling tussen stof en gees, die profane en die heilige, wetenskap en godsdiens - te bowe te kom. Teilhard de Chardin het veral in sy boek *The Phenomenon of man*, 1955, gepoog om 'n visie van die heelal as proses van kosmogenergesis daar te stel. Met ander woorde: dat die evolusie (of wording) van die heelal vorentoe gedryf word in die rigting van 'n finale voleinding, en dat die heelal steeds nuwe en komplekse vlakke van bestaan ontvou en dat elke bestaansvlak die kreatiwiteit van die goddelike Gees manifesteer (Veldsman 2001:84-85). Teilhard de Chardin (1959:81) self stel dit treffend: "This is the envelope which, taken in its entirety, is to be our sole preoccupation from now on. As we continue peering into the abysses of the past, we can see its colour changing. From age to age it increases in intensity. Something is going to burst out upon the early earth, and this thing is Life."

Donald Clarke (1997:x) het in die proloog van die boek *The Exploding Universe: Stars, galaxies and black holes* - geskryf deur Nigel Henbest - die volgende met betrekking tot Teilhard de Chardin verwoord:

The path of knowledge described by the great minds of history is being pursued today by Stephen Hawking and many others around the world, aided by techniques and equipment of astonishing sophistication ... Yet physicists also say that there is a natural limit to what we can know: their theories must allow for Uncertainty, as well

as the events which demand the suspension of disbelief. The true man of science learns humility in the face of Creation. This would not have surprised the theologian Teilhard de Chardin. Everything that rises must converge, he wrote, believing that the paths of knowledge do not run forever parallel, but lead upward and meet.

Bogenoemde is slegs 'n enkelgedagte binne die omvattende visie van Teilhard de Chardin met betrekking tot die heelal as proses van kosmogeenesis. In Teilhard de Chardin se ander indrukwekkende boek *The Future of Man*, 1964, werk hy met die begrip van die "positiewe proses" (the new spirit) waarin die mens beweeg na steeds nuwe en komplekse vlakke van bestaan en sodoende beweeg na 'n beter toekoms. Hy noem dat die wêreld alreeds in die 19de eeu substansieel gedetermineerd was deur twee progressiewe veranderinge in daardie tyd. Die **eerste verandering** het te doen gehad met ons as mens se nuwe visie en siening van die wêreld:

The first change, already far advanced, is taking place in the field of our vision of the world. It amounts to the acquirement by the human mind of a new faculty, the perception of Time; or more precisely the perception of what I will call the conic curvature of Time
(de Chardin 1964:85).

Die **tweede verandering** hou verband met die eerste en handel oor die evolusie en vooruitgang van die mens in sy / haar kontekstuele ruimte, waarna hy verwys as: "The conic transposition of Action" (de Chardin 1964:86). Hierdie twee veranderinge vorm deel van die organiese geheel en hy (de Chardin 1964:89) noem dat oor die laaste vyftig jaar, deur die toedoen van 'n klein groepie denkers, onder andere Galileo (1564-1642), Lamarck (1744-1829) en Darwin (1809-1882), die mens bewus geword het van evolusionêre Tyd. Nie evolusionêr as bedreiging nie, maar eerder die ontwikkeling van die totaliteit van kennis wat rasioneel verborge lê in ons spirituele konteks. Vandag is daar haas nie meer een enkele akademiese dissipline wat nie met verantwoordelikheid poog om die evolusie as realiteit

te verdiskonteer nie. Deur evolusie voortdurend as 'n realiteit te beskou, word dit vir ons moontlik om die groei van spiritualiteit te sien. Omdat ons vermoed dat die akademiese spiritualiteit die produk is van die mens se huidige, meer liberale betekenis van religiositeit, is dit moontlik om sy spirituele konsensus en uitgebeitelde paradigmas te akkommodeer. Dit is – na my mening – moontlik, deur die ondervinding / ervaring van die individu voorop te stel met betrekking tot ons beskouing van dié akademiese spiritualiteit.

Verder kan ons hierdie studie inklusief maak vir alle soorte ondervindings, ook buite die religie. Ook in die akademie mag ons verwys na deskriptief krities eerder as deskriptief normatief. Dit het dan weer die gevolg dat dit vir die mens moontlik word om met 'n meer mistieke benadering (waaraan ons later in hierdie studie aandag sal skenk) en fenomenologiese inslag na die akademiese dissipline te kyk.

Teilhard de Chardin (1964:90) verwys na drie karaktereienskappe wat die mens as individu uniek maak in die natuurwetenskap. **Eerstens**, sê hy, beskik die mens oor 'n unieke psigiese chemiese kompleksiteit (veral waarneembaar in die brein). **Tweedens**, die buitengewone vermoë van die mens om te organiseer. **Derdens**, is die hoë standaard van ontwikkeling van die mens se psige (denke en bepeinsing), wat hom / haar van ander bewustelike en lewendige organismes onderskei. Die **vierde** karaktereenskap handel oor die begrip epistemologiese realiteite van die evolusie, wat dit vir ons makliker maak om 'n houvas – vastrapplek – te kry met betrekking tot spiritualiteit:

... if we are to find a place for Man in this process of evolution in which we are obliged to make room for him (de Chardin 1964:91).

Maar hoe moet die mens groei of ontwikkel om hierdie proses te verduidelik en te glo? Moet dit nie beter wees as op hierdie tydstip nie? Dus, behoort die mens, met meer verantwoordelikheid, na 'n nuwe tydvak beweeg om hierdie tipering van die spirituele proses na die beste van sy / haar vermoë te hanteer.

Dit moet in gedagte gehou word dat die bepeinsing en oorwegings van die mens nog nie sy optimale piek (hoogtepunt) bereik het nie. Ons kan nie bly in ons denke waar ons tans is nie. Ons moet fisies en psigies aanhou beweeg (intuïtief). Daar was vlietende oomblikke die afgelope 200 jaar dat die mens gedink het dat h/sy 'n hoogtepunt bereik het, en dat ons denke en fisiese ontwikkeling sy limiet bereik het. Dit is egter die afgelope 50 jaar as verkeer bewys met die mens se verstommende vermoë om tegnologies voort te snel. Dit blyk dat ons na hoër vlakke van mens-wees evolueer. Diegene, en dit sluit myself in, wat besef dat die mens tog beweeg na 'n beter toekoms, 'n beter tipe mens-wees, en beter heelal, sal dan wil glo dat spiritualiteit deel van hierdie proses uitmaak. Met ander woorde: hierdie "transformasie" (met dank aan de Chardin 1964:92-93), kan in die volgende vyf fases ingedeel word.

Eerstens dat "... the universe emerges from the shadows. That is to say, it clarifies itself to the eye of reason and precisely in those regions where it threatened to plunge most deeply into darkness." My gedagte is dan dat die absolute grootheid en oneindigheid van die heelal ons nie langer onseker laat nie "... the lifeless deserts in which we seemed to be lost, show themselves to be the bosom which gathers together the separate fragments of a huge Consciousness in process of growth." Hy gaan verder en noem dat die slegte en bose, met al sy onregverdigheid, ongelykheid, swaarkry en die dood, teoreties gesproke, ophou om te bestaan: "Evolution becomes a Genesis" (de Chardin 1964:93).

Tweedens, dat die heelal nou sy ware kleure wys. Moraliteit maak dit vandag moontlik om die egte waarheid van ons as mens te aanskou. Wie kan met alle eerlikheid vandag, regtig sê, wat is reg of verkeerd? Kan ons teleologies verklaar dat aksie / handeling sigself nie as reg of verkeerd beskou kan word nie maar beoordeel moet word aan die hand van gevolge? Of deonteologies: dat die beklemtoning van die plig van die mens teenoor die goddelike wette, ongeag die gevolge, gesproke volhou dat goed en sleg steeds bestaan terwyl die evolusieproses geen duidelike rigting het nie? Teilhard de Chardin (1964:94) vra verder dat "... lacking a look-out point in the universe, the most sharply opposed doctrines on these vital matters can

be plausibly defended? Meanwhile human energy, being without orientation, is lamentably dissipated upon earth.” Hierdie menslike energie wat Teilhard de Chardin hier noem word in die konteks van hierdie studie beskou as 'n spirituele paradigma:

But this disorder comes logically to an end, all the agitation is polarised, directly the spiritual reality of Mankind is revealed, above and ahead of each human being, at the apex of the Cone of Time
(de Chardin 1964:94).

Hierdie is ons vertrekpunt. Dat die spirituele proses dit vir ons moontlik maak om te besef dat die lewe se doel (in de Chardin se woorde) 'n "summit" is en dat hierdie toppunt slegs bereik kan word wanneer die mens ook in sy / haar individualiteit asook sosiale, nasionaliteit en etnisiteit saamwerk na een gemeenskaplike doel. Veldsman (2001:85), alhoewel in die konteks van die eskatologie, verwys daarna wanneer hy na de Chardin se boek *The Phenomenon of Man*, verwys. Dat de Chardin die gedagte-wêreld (dit wil sê die "noösfeer")²⁹ as 'n proses beskou het en dit beoordeel moet word vanuit die perspektief van wat in werklikheid na vore getree het, naamlik mense, met al hul vermoëns van intellek en kommunikasie:

Psychogenesis has led to man. Now it effaces itself, relieved or absorbed by another and a higher function — the engendering and subsequent development of the mind, in one word *noogenesis*. When for the first time in a living creature instinct perceived itself in its own mirror, the whole world took a pace forward. As regard the choices and responsibilities of our activity, the consequences of this discovery are enormous
(de Chardin 1959:201).

Veldsman (2001:85) gaan verder en noem dat de Chardin heeltemal daarvan bewus was dat, vanuit een perspektief, die basiese stof van energie

²⁹ Sien Veldsman (2001:85) waarin verduidelik word dat die term "noösfeer" afgelei is van die Griekse woord "nous" wat beteken gedagte of denke.

en die heelal - onderhewig aan die wet van entropie - terugval in eenvoudige, basiese, minder georganiseerde vorme, maar vanuit 'n ander herken ons die teenwoordigheid van iets wat groter kompleksiteit en groter eenheid teweegbring.

Derdens noem de Chardin (1964:94) ook dat hoe klein en gering ook al, die mens in alle fasette groei. Vir die een wat nie glo dat sy / haar lewe 'n doel het nie kan die lewe baie vervelig wees, gevul met verspeelde kansse en momente in die sin van sy / haar eie bestaan:

So much fruitless efforts, so many wasted moments! But to those who see the synthesis of the Spirit continuing on earth beyond their own brief existence, every act and event is charged with interest and promise. Indeed it does not matter what we do each day, or what we undergo, provided we keep a steady hand on the tiller – for are we not steering towards the fulfilment of the World?

De Chardin (1964:95) vertel ook van die nuwe warmte van empatie wat die wêreld in beweging. 'n Tipe optimisme en nuwe energie was al deur hom aangevoel in die jare 1950 en 1960. Met ander woorde: dat mense al meer en meer moet begin besef dat "liefde" die universele sintese is wat die mens in staat stel om met meer deernis en verantwoordelikheid na mekaar om te sien. De Chardin (1964:95) praat van die isolasie waarin die mens verkeer, wat besig is om te verdwyn: "... not merely the elements of one and the same thing, but of a single Spirit in search of itself." Veldsman (2001:85) verwys ook hierna deur te noem dat de Chardin, ook hierdie liefde as universele sintese beskou as radikale energie wat hy die wet van kosmogenezis noem. Met ander woorde: "die wet van kompleksiteit-bewussyn" waarvolgens, namate kompleksiteit toeneem, die binnekant van dinge, die netwerk van bewuste kommunikasie (in hierdie konteks dus spiritualiteit), ook toeneem. Veldsman (2001:85) noem, aan die hand van de Chardin, dat die heelal geboorte gegee het aan 'n wêreld van gees wat self meer en meer in die rigting van groter komplekse eenwording ontwikkel. Veldsman (2001:85) verduidelik verder dat Teilhard de Chardin konsentreer

op die ontstaan van die "biosfeer" (dit wil sê, die wêreld van die lewe; "bios" is die Griekse woord vir lewe) en daaruit die "noösfeer" (dit wil sê die gedagte-wêreld; "nous" is die Griekse woord vir "gedagte"/ "denke").

Vierdens en laastens verwys de Chardin (1964:95) na die moontlikheid en haalbaarheid dat die mensdom verlig word van binne, en sodoende word dit vir die mens moontlik om sy eie mistiese aspirasies te verwesenlik. Voor daar egter die gevolgtrekking gemaak word dat hy besig was met 'n tipe van humanistiese selfverheffing, waarsku de Chardin (1964:95) dat "... but if we seek to determine the position and analyse the properties of this Supreme Centre it soon becomes clear that we must look far beyond and far above any mere aggregation of perfected Mankind." Met ander woorde: (eie waarneming) indien ons as mens hierdie moontlikheid van saamstaan en saamwerk, na een gemeenskaplike doel verwesenlik kan ons beweeg na 'n fase van ultra-bewustheid, ultra-verpersoonliking en ultra-verteenvoering:

It must reach and act upon us, not only indirectly, through the universal network of physical synthesis, but also, and even more, directly, from centre to centre that is to say, from consciousness to consciousness by touching the most sensitive point in ourselves

(de Chardin 1964:95-96).

In kritiek op de Chardin se uiters ingewikkelde tog positiewe siening van die toekoms mag die volgende vraag dalk na vore tree. Mag dit dalk wees dat hierdie optimisme van de Chardin hom moontlik kon gelei het om universalisme te verdedig? Nee, want Veldsman (2001:86-87) noem dat de Chardin bewus was van die weerstand van die gees teen sy bestemming en die moontlikheid van 'n weiering deur of ander finale ekstase. As verdere moontlike kritiek teen de Chardin wil ek noem dat Veldsman (2001:87) verduidelik dat hoewel de Chardin, ten spyte van sy visionêre genialiteit, nie gesien kan word as tiperend van die Rooms-Katolieke kerk se standpunt oor eskatologie nie. Met ander woorde: die Rooms-Katolieke kerk het de Chardin se visionêre siening verwerp, naamlik dat die mens tog beweeg na die

Omega-punt en dat die Goddelike middelpunt van konvergering wat voor ons lê, of, eerder in die kern, van 'n heelal wat langs die as van kompleksiteit verleng word. Die Rooms-Katolieke kerk het nie in de Chardin se tyd aanvaar dat die mens tog beweeg na 'n beter tyd as waarin die mens hom- / haarself vandag bevind nie.

Wat is die egter die beste manier om hierdie proses van 'n ultra-bewussyn in die spiritualiteit te bereik? In die antwoord hierop sal ons in hierdie studie ons bepaal by Jesus Christus³⁰. Met ander woorde: dat Hy hierdie proses is, wat dit vir ons as mens moontlik maak om optimaal spiritueel te wees. Onwillekeurig dink ek aan die antwoord van Danger (verhaal A: paragraaf 6), op Louis Bothma se vraag: "Het jy ook in die bos gebid?" Waarop Danger geantwoord het: "Ja, ja. Ons is Christene net soos julle. Ek het baie gebid."

30 Ondergenoemde is gewoon 'n opsomming op die kritiek op de Chardin. Aangesien ek egter as ondersoeker van hierdie studie na spiritualiteit as geloofsintese my eie Christusfisering as kontekstuele realiteit erken, word die Christologiese dimensie van dit wat de Chardin mee werk in Jesus Christus, krities bespreek. Hierdie kritiese beskouing is afkomstig vanuit 'n studiegids (THA301-T) Christologie. Van Niekerk (1982:168) noem dat de Chardin se Christologie in twee hoofde ingedeel kan word, naamlik: **Een**, dat Christus die een is in wie die wêreld in stand gehou word. **Twee**, dat Christus in die evolusionêre struktuur van die wêreld ingebou word as die laaste eenheid wat op die punt omega afstuur. Met ander woorde: soos deur Van Niekerk (1982:168) genoem, is die inkarnasie nie 'n enkele gebeurtenis wat in die verlede plaasgevind het nie, maar eerder 'n voorafbeelding van die super-mensdom wat in die punt omega verwag word. Hiermee plaas de Chardin die klem op die toekoms (en na my mening ook die spirituele toekoms) en die wederkoms van Christus, maar op so 'n manier dat beide tot uitdrukking kom in die voorstelling van die Christus-evoluteur (Van Niekerk 1982:168).

De Chardin (soos bespreek deur Veldsman 2001:85) verduidelik behendig hierdie evolusionêre visie van die heelal deur te verwys na die Christelike teologie as die inkarnasie van die beginsel agter die hele proses³¹ in Jesus Christus. Die Jesus proses word later in die studie ondersoek.

Teilhard de Chardin se beskouing van kosmogenergesis laat ons nou eers daar, en vervolgens word Paul Tillich (1886-1965), een van die toonaangewende en invloedryke teoloë van twintigste eeu, en sy metode van korrelasie of wederkerige betrekking, bespreek. Die rede vir die bespreking van Tillich het te doen met my vermoede dat Tillich se korrelasie van wederkerige betrekking dit vir ons as spirituele mense makliker sal maak om antwoorde vir onself en ander in ons leefwêreld ten opsigte van die spirituele geloofsintese te verskaf. Hoewel Tillich 'n besondere benadering tot

31 Indien ons hierdie proses krities wil beskou vanuit hierdie evolusionêre raamwerk kan die tradisionele verlossingsleer ook herinterpreteer word. Die agtergrond van hierdie herinterpretasie moet reeds in de Chardin se siening van die sondebeskouing gesoek word. Vir de Chardin is daar nie so iets soos 'n "historiese sondeval" van 'n eerste Adam nie. De Chardin beskou sonde as universeel en 'n onverbreeklike wet van agteruitgang (Van Niekerk 1982:169). Met ander woorde: aan die kruis van Christus word die las van 'n wêreld in 'n toestand van evolusie gedra. Daarom is dit vir de Chardin belangrik dat die gedagte van skepping voor die gedagte van verlossing geplaas word (Van Niekerk 1982:169). Dus, op hierdie wyse word erfsonde, sonde, kruis en verlossing ingetrek in die evolusionêr-groeiende menslike wêreld. Met ander woorde: skepping, inkarnasie, verlossing en dus ook spiritualiteit as geloofsintese is vier perspektiewe op een werklikheid met die eenheid binne die raamwerk van 'n evolusie wat deur Christus as Alfa en Omega gedra word. Soos Van Niekerk (1982:170) dit treffend verwoord: Terwyl die hele skepping dinamies voorwaarts en opwaarts beweeg in evolusie, is Christus die unieke sprong van die laer vlak van die materie na 'n hoër geestelike eenheid. Krities beskou, toon de Chardin se Christologie die gebrek van alle Christologieë wat vanuit die mens (antroposentries) ten koste van 'n spesifieke mens, Jesus Christus, vertrek. Soos Van Niekerk (1982:170) dit verder verwoord: As eersgenoemde (die mens) (ons) nie deur laasgenoemde (spesifieke mens) (Christus) in kontrole gehou word nie, gaan die beklemtoning van die mens Jesus oor tot 'n "corporate personality" wat alle mense omvat en dit tegelyk dra, soos de Chardin se begrip van die Christus-evoluteur. My gekose siening is dat ek gemaklik is met hierdie mistieke panteïsme (God in alle dinge) van de Chardin met betrekking tot Christus as die eindpunt van 'n evolusionistiese bewegende wêreld. My rede is dat dit aansluit by die spirituele geloofsintese as dimensie van ons as mens se religiositeit, en sodoende dra dit by tot die hoop ín en deúr Christus as spirituele proses.

die positiewe toekoms van die mens gehandhaaf het, is dit nie maklik om alles van sy werk tot in die fynste besonderhede te ontleed nie. Ek gaan slegs die belangrikste sake – wat ek vermoed ons kan help met die spirituele studie – aanraak.

3.2 Paul Tillich

Paul Johannes Tillich is op 20 Augustus 1886 in Starzeddal, Duitsland, gebore. Hierdie Duitse teoloog en filosoof studeer te Berlyn, Tübingen en Halle. Hy word in 1924 buitengewone hoogleraar in Sistematiese Teologie te Marburg; in 1925 gewone hoogleraar vir godsdienswetenskap te Dresden en tegelykertyd gashoogleraar te Leibzig. Tillich word in 1929 tot opvolger van Max Cheler benoem om filosofie en sosiologie aan die universiteit van Frankford te doseer, maar word in 1933 deur die Nazi-bewind van Hitler afgesit. Deur die toedoen van R. Niebuhr emigreer hy na die Verenigde State van Amerika, en hy was tussen 1933-1955 hoogleraar in Filosofiese Teologie aan die Union Theological Seminary te New York. Na sy aftrede in 1955 word hy 'n pos aangebied aan Harvard Universiteit, en in 1962 aan die Universiteit van Chicago. Hy sterf op Vrydag 22 Oktober 1965 in Chicago (Olivier 1986:151).

Tillich (1968:280) se besondere benadering van die metode van korrelasie of wederkerige betrekking verduidelik die inhoud van die Christelike geloof deur middel van eksistensiële vrae en teologiese antwoorde in wederkerige afhanklikheid. Soos Tillich (1968:68) dit self verwoord:

The method of correlation explains the contents of the Christian faith through existential questions and theological answers in mutual interdependence.

Korrelasie of wederkerige betrekking kan in verskillende betekenisverbande gebruik word. In die skeppingsleer word dit veral gebruik vir die beskrywing van die verhouding tussen God en die mens in die religieuse ervaringswerklikheid. In hierdie verhouding moet ons egter duidelik weet dat God nie afhanklik is van die mens nie maar eerder God se openbaring in die mens se wêreld. Met ander woorde: God is self

verantwoordelik hoe die mens hierdie openbaring van Hom beleef. Die verhouding tussen God en die mens is dus geen statiese werklikheid nie. Olivier (1986:153) noem dat daar dinamiek in hierdie verhouding en openbaring van God is en dat Hy self 'n besondere plek in hierdie dinamiese verhouding inneem. As gevolg van die mens se probleme in sy eksistensiële bestaan, vrae h/sy problematiese vrae. Uit God se openbaring kry ons dan antwoorde op hierdie vrae.

Wat sê Tillich dus vir ons met betrekking tot spiritualiteit? Aangesien daar 'n noue verband is tussen die vrae wat ons as mens vra en die antwoorde uit Gods openbaring, beïnvloed hierdie vrae en antwoorde mekaar op 'n manier. Tillich (1968:69) stel dit soos volg:

The answers implied in the event of revelation are meaningful only in so far as they are in correlation with questions concerning the whole of our existence, with existential questions.

Wat is hierdie manier waarmee ons met God kommunikeer? As gevolg van die feit dat ons 'n geloofstaal - wat gewone menslike taal is -, besit en metaforiese van aard is, ontsluit dit nie bloot 'n supernaturalistiese bo-wêreld nie, maar juis 'n grensdimensie ter wille van hierdie wêreld, hierdie ervaring en hierdie taal. Wat hou dit vir ons as mens in met betrekking tot ons verhouding met God, die wêreld en onself? **Eerstens**, dat hierdie gebruik van 'n korrelasiemetode impliseer dat daar eers 'n analise van die menslike situasie in al sy kompleksiteit gemaak moet word. Dit gaan hier oor menswees in ons wêreld met ons eksistensiële probleme. Soos Van der Merwe aantoon (in internetverslag 2009:**a**): "philosophia perennis" (die nadenke oor die altyd terugkerende vrae van ons menslike bestaan).

Hierdie nadenke is so oud soos die mens se denke oor hom- / haarself. **Tweedens**, vir Tillich handel dit oor die mens se self-interpretasie op elke kultuurterrein: filosofie, drama, digkuns, sielkunde, sosiologie, ensovoorts (Olivier 1986:153). Uit hierdie wisselwerking tussen die vrae van die mens en die openbaring van God kom die relevante antwoorde na vore. Tillich (1968:72) beskryf dit soos volg:

There is a mutual dependence between questions and answers. In respect to the content the Christian answers are dependent of the revelatory events in which they appear; in respect to form they are dependent on the structure of the questions which they answer.

3.2.1 Die metode van korrelasie en spiritualiteit

Alvorens ons die korrelasiemetode bespreek, eers net die volgende agtergrondskeets ter verduideliking waar Tillich histories inspas met sy ontwikkeling van die metode van korrelasie. Kontekstueel moet ons onthou dat Tillich, 'n tydsgenoot van Barth en die twintigste-eeuse Westerse beskawing was asook gepaardgaande lewenstyl gedurende die eerste wêreld oorlog. Maimela (1991:44) noem dat Tillich dit soos volg verwoord:

... the experience of those four years of war revealed to me and to my entire generation an abyss in human experience that could not be ignored.

Hy het natuurlik hier die ineenstorting van die idealistiese filosofie en optimistiese liberale teologie beskryf wat (na die oorlog) vervang is met die eksistensiële wanhoop en ang, asook die gevoel van blywende krisis. Derhalwe het die twintigste-eeuse mense nie meer van vooruitgang gepraat nie maar van krisis, omdat hulle 'n niksheid ervaar het wat dreig om soos 'n verwoede oseaan hulle hele wese te verswelg. Hulle het die dood van ontelbare miljoene mense ervaar aan wie die natuur 'n voller lewe beloof het. Onstellend noem Maimela (1991:44) dat die mens van daardie tyd skuld ervaar het wat voer vir die mens ontdenkbaar sou gewees het. Sodoende het hulle (die mense van daardie tyd) nie net die oordeel van ander (mense) wantrou nie, maar het hulle ook dit wat hulle voorheen as sekerhede beskou het begin wantrou. Maimela (1991:44-45) verwoord dit treffend wanneer hy noem:

Wanneer die twintigste-eeuse mense vra wat dit beteken om te bestaan, eggo die antwoord in 'n afgrond van sinloosheid.

Met dit in gedagte kan ons noem dat Tillich van mening was dat die teologie antwoorde op hierdie oorweldigende ervaring van vrees, angs en sinloosheid moes verskaf. Hierdie konkreetheid (of: gesitueerdheid) van Tillich se denke het veronderstel dat die teologie die sin beantwoord deur te luister na die vrae wat mense vra wanneer hulle met die probleme van die lewe worstel. Met ander woorde: teoloë moet die Christelike boodskap formuleer in 'n taal wat vir al die belangrike vraagstukke van hulle tydgenote relevant is. Hierdie formulering het Tillich genoem die korrelasiemetode (Maimela 1991:45).

Ekskurs

Wat sou Johan van der Mescht en Danger (verhaal A) en Ken en Ray (verhaal B) oor hierdie betekenis van die korrelasiemetode gesê het ten opsigte van elkeen se eie konteks? Die gesprek en sinbelewing van elkeen sou baie interessant gewees het. Sou Johan (verhaal A) byvoorbeeld saamstem dat sy vrae van angs, vrees, verlatenheid en wanhoop gekorreleer het met die antwoorde wat hy ontvang het, terwyl hy in die tronk in São Paula deurgebring het? Sou Ray (verhaal B) die dood van die jong kind voor die deur lê van God se straf, voorsienigheid, of van die gedagte van rasonale sinbelewing? Met ander woorde: kan die dood van die jong kind gekoppel word aan 'n spesifieke doel of was hy (Ray), net ongelukkig? Sou sy vrae aan God korreleer met die antwoorde wat hy van God sou ontvang? Hoe sou pastorale beraders en / of sielkundiges met genoemde persone met verantwoordelikheid omgaan in hulle raad en prognose? Watter rol sou die Godheid en korrelasie van dié vrae aan God tot hulle antwoorde gewees het, in die konteks van antwoorde wat die beraders of sielkundiges sou verskaf?

Wat behels hierdie korrelasiemetode dus? In 'n poging om die Christelike geloof relevant vir sy tyd te maak, het Tillich hoofsaaklik op sintese staatgemaak deur voordurend 'n ooreenkoms tussen die Christelike geloof en die menslike kultuur te probeer bewerkstellig:

Most of my writings — including the two volumes of *Systematic Theology* — try to define the way Christianity is related to secular culture (Tillich 1959:v).

Hierdie korrelasiemetode berus op die verband tussen God en die mensdom soos uitgedruk in die vleeswording — 'n verband wat gevorm is deur die interafhanklikheid van die twee begrippe: "God vir ons" en "ons vir God." Wat egter nie uit die oog verloor moet word nie, is dat Tillich die feit beklemtoon dat hoewel God in die ewigheid waarlik onafhanklik van mense is, het God deur die Christusgebeure 'n vrye, lewende, dinamiese, wisselwerkende, interpersoonlike verhouding met ons gesluit. Dus verwys ons na die goddelik-menslike ontmoeting in Jesus Christus. Daarbenewens het God op sondige mense wat God se onvoorwaardelike liefde in Christus aanvaar, reageer deur hulle regverdig te maak. Op hierdie wyse, voer Tillich aan, beïnvloed God en mense mekaar in 'n dinamiese verhouding. Tillich (1951:26,144) praat van wederkeurige beïnvloeding deur godsdienstige ervarings, of spirituele ervarings.

Volgens Tillich (1951:144) het godsdien twee dimensies: 'n objektiewe dimensie wat uit God se selfopenbaring bestaan, en 'n subjektiewe dimensie wat uit die mens se aanvaarding van hierdie openbaring bestaan. Hierdie twee dimensies is interafhanklik en onskeidbaar, omdat daar sonder openbaring geen godsdien kan wees nie, en sonder godsdien (die handeling waarmee dit ontvang en aanvaar word) geen openbaring nie. Tillich sien dus die verhouding tussen God en die mens as 'n verhouding van korrelasie, wat gerealiseer word in die wedersydse verhouding tussen menslike vrae en goddelike antwoorde (Maimela 1991:46). Soos Tillich dit self verwoord:

Symbolically speaking, God answers man's questions, and under the impact of God's answers man asks them. Theology formulates the questions implied in human existence and theology formulates the questions implied in divine self-manifestation under the guidance of

the questions implied in human existence. This is a circle that drives man to a point where questions and answers are not separated ... In using the method of correlation, Systematic Theology proceeds in the following way: it makes an analysis of the human situation out of which the existential questions arise, and it demonstrates that the symbols used in the Christian message are the answers to these questions (Tillich 1951:61-62).

Dus noem Tillich dat die teoloog se werk 'n tweeledige fokus het. **Eerstens** dat die eksistensiële vrae met betrekking tot skuld, lyding, liefde, billikheid, die betekenis van lewe en dood, ontdek moet word. Teoloë moet dit wat die lewe bied - uit die menslike selfvertolking - op elke kulturele terrein tot ons beskikking - byvoorbeeld die filosofie, gedigte, letterkunde, psigoterapie, geskiedenis, sosiologie, ekonomie en so meer - gebruik om sinbelewing daaraan te voeg. Met ander woorde: ook in die sinbelewende konteks, waarin Johan, Danger, Ken en Ray (verhale A & B) hulle self in bevind het. **Tweedens** het die teologie te doen met die teologiese antwoord. Teoloë moet tradisionele godsdienstige simbole en teologiese konsepte herinterpreteer in die lig van die stof wat deur menslike selfvertolking tot hulle beskikking gestel word. Tillich wys voorts daarop dat eksistensiële vrae en teologiese antwoorde interafhanklik is: die vrae word vooraf gevorm deur die teologiese sisteem waarbinne hulle gestel word, en word dus vooraf op bepaalde antwoorde gerig.

Die feit bly staan dat teoloë binne die teologiese sirkel staan wanneer hulle vraagstukke aangaande die menslike ervaring benader en sodoende funksioneer hulle binne die raamwerk van die Christelike Evangelie. Dus word teologiese antwoorde deur eksistensiële vrae beïnvloed; die vorm van die teologiese antwoorde hang af van die struktuur van die vrae waarop hulle antwoord:

Dit is gevolglik belangrik dat teoloë nie bloot teologiese antwoorde moet uitskiet na mense in reaksie op vrae wat hulle nie gestel het nie; die vorm van die antwoorde moet by dié van die vrae aangepas word (Maimela 1991:47).

Die kwessie van die syn (mens) en die ontologie ('n filosofiese oortuiging dat die idee van "is" en van "bestaan" die gevolg is van — en afhanklik is — van die bestaan van 'n God) is vir Tillich die kernprobleem van die teologie. Die woord "is" (Maimela 1991:47) is die grootste raaisel aangesien dit vooronderstel dat enigiets hoegenaamd is. Omdat die teologie met die syn gemoeid is, is dit ook met ontologie gemoeid:

Alle teologiese stellings aangaande God, die wêreld en die mensdom val binne die sfeer van die syn, en bevat dus ook ontologiese elemente (Maimela 1991:47).

Beteken dit dat die mens sodoende van ander skepsels onderskei kan word? Ja, antwoord Tillich (1944:85), maar noem dat die Christelike teologie nie die aard van God sou kon vertolk sonder enige verwysing na die filosofie nie. Met ander woorde: die mens word van ander skepsels onderskei juis as gevolg van die feit dat die mens vra wat die syn beteken. Mense vra hierdie vraag weens hulle oorweldigende bewustheid van die moontlikheid van die nie-syn. Dan die kolskoot. Maimela (1991:47) noem dat die mens ontologiese vrae vra omdat hulle - nie net gedeeltelik nie, maar in volheid - bewus is dat hulle syn en nie-syn, een en dieselfde is. Mense besef hulle is eindig, onvolmaak, verganklik en sterflik. Hierdie bewustheid van hulle eindigheid word moontlik gemaak deur die een of ander voorkennis van die oneindigheid — van God, met wie hulle hulself vergelyk.

Tillich verwys na God as *die krag van die syn* en hy noem met groot oortuiging dat - of die mens dit besef of nie - hulle vraag aangaande God eintlik 'n vraag is na die grond van alle syn (met ander woorde: die grond van hulleself):

The name of this infinite and the inexhaustible depth and ground of all being is God. That depth is what the word God means. And if that word has not much meaning for you, translate it, and speak of the depths of your life, of the source of your being, of your ultimate concern, of what you take seriously without any reservation. Perhaps, in order to do so, you must forget everything traditional that you have learned about God, perhaps even that word itself. For if you know that God means depth, you know much about Him. You cannot then call yourself an atheist or unbeliever. For you cannot think to say: Life has no depth! Life itself is shallow. Being itself is surface only. If you could say this in complete seriousness, you would be an atheist, but otherwise you are not. He who knows about depth knows about God (Tillich 1949:57).

Tillich wys daarop dat die realiteit van God nie bokant die realiteit van die wêreld as die hoogste vlak of onderkant die realiteit van die wêreld gesoek moet word nie, maar as die werklike reële in al die dinge en gebeure wat hulle as realiteit aanbied. Mense wat vrae aangaande God stel moet hulle dus nie afwend van die wêreld en in die wolke 'n denkbeeldige hemel soek nie (sien ook ekskurs oor Barth op pagina 58). Hulle moet hulle eerder na die wêreld wend en daardie wêreld en hulle eie ervaringe daarin, asook hulle verhoudinge met ander mense, meer indringend ondersoek. In so 'n diepte-ondersoek sal hulle die realiteit van God as die grond en betekenis van alle syn ontdek:

Deur God as synde self voor te stel, slaag Tillich daarin om God te herken in alles wat bestaan, en tog op so 'n wyse dat God alles wat bestaan, oneindig transendeer (Maimela 1991:49).

Tillich se uitgangspunt is die praktiese ervaringswêreld van die moderne mens en hy streef na 'n nuwe eenheid tussen denke en geloof, filosofie en teologie, waarin die wesentlike van die ou religieuse beleving bewaar bly sonder om in stryd te kom met die verworpenhede van

wetenskap en kultuur (Olivier 1986:155). Met ander woorde: Tillich is gekant teen enige vorm van supernaturalisme (die geloof in 'n God "bo" die wêreld, onderskeie "van" die wêreld) en die naturalisme (die denke wat alleen maar beweeg binne die kader van wat die mens kan tel en bereken, en wat die diepte van die bestaan of syn oor die hoof sien).

Olivier (1986:155) verwoord Tillich se beskrywing van sy ontologie heel filosofies: Dit is die mens wat die werklikheid (met ander woorde: die werklikheid van ons as mens se praktiese ervaringsveld) op 'n baie besondere manier beleef, en in sy beleving van die werklikheid ontvou dit wat werklikheid werklik is. Dus, die mens is die enigste skepsel wat werklik bewus is van die feit dat h/sy nie net deelneem aan hierdie werklikheid, deel is van hierdie wêreld nie, maar ook onderskeie is van hierdie werklikheid:

Man occupies a pre-eminent position in ontology, not as an outstanding object among other objects, but as the being who asks the ontological question and in whose self-awareness the ontological answer can be found... Man is able to answer the ontological question himself because he experiences directly and immediately the structure of being and its elements (Tillich 1968:187).

Hierdie besondere selfbewussyn van die mens (wat dan ook die spirituele geloofsintese van so 'n individu sal begrens) behels meer as net die bewussyn dat hy deel van sy leefwêreld is, maar tegelyk onderskeie daarvan. Meer plat genoem: die mens se besondere selfbewussyn sluit ook bewussyn van tyd en eindigheid in. Soos Olivier (1986:156) dit weereens filosofies verwoord: Dit is juis in die lig van hierdie vermoë om die oneindige te konseptualiseer dat die mens bewus is van sy / haar eie eindigheid; nie alleen die eindigheid van hom / haar as mens nie, maar van alles wat as skepsel om hom / haar heen bestaan. Soos Tillich dit stel:

Being, limited by non-being, is finitude. Non-being appears as the not yet of being and as the no more of being. It confronts that which is with a definite end *finis* (Tillich 1968:210).

Indien Tillich krities³² benader wil word kan vele vrae ontstaan by die bestudering van sy korrelasiemetode. Een van die dringendste vrae (Olivier 1986:154) is die vraag na die grond van sy sekerheid dat daar inderdaad 'n verband bestaan tussen ons vrae en die antwoorde in Gods openbaring. Tillich sê dat die Christelike boodskap die antwoorde op die vrae van ons menslike bestaan bied, en dat hierdie antwoorde vervat is in die openbarende gebeure waarop die Christelike siening gebaseer is, en nie afgelei kan word uit 'n analise van ons menslike bestaan nie. Tog beweer Tillich (Olivier 1986:154) dat daar 'n onderlinge afhanklikheid tussen hierdie vrae en die antwoorde uit die openbaring bestaan. Olivier (1986:154) vra tereg: is dit so dat God se antwoorde werklik antwoorde op ons vrae is? Hoe weet Tillich dat ons juis in God se openbaring die antwoorde op ons vrae sal kry? Veral, merk ons dit op in die spirituele geloofsintese se vrae van die werklikheid. Die ander vraag (aldus Olivier 1986:154) wat ook 'n duidelike antwoord verg, is die vraag na die betekenis van hierdie analise van ons werklikheid en die vrae wat daarin opgesluit is. Olivier (1986:154) vra verder: watter soort vrae bedoel Tillich en hoe kom ons tot die vrae? Is dit vir ons as mense moontlik om hierdie soort vrae in ons komplekse bestaan te vra? Met ander woorde: hoe kan ons seker wees dat ons in hierdie gebroke werklikheid werklik die menslike bestaan korrek kan analiseer en blootlê?

32 'n Kritiese beskouing met betrekking tot Tillich kan wees dat hy ernstige bedenkinge opper teenoor die teologiese, kulturele en filosofiese dimensies van 'n teïstiese God (Syn). **Eerstens** kritiseer Tillich (in internetverslag 2010:q) tradisionele teïsme aangesien dit God as 'n "objek" beskou. Epistemologies kan God nie as 'n "objek" beskou word nie aangesien God glad nie begryp / verstaan kan word met die menslike verstand (rede) nie. "If God were made into the subject (The Ultimate Subject) then it is quite obvious that the rest of the existing entities are now subjected to the absolute knowledge and scrutiny of God" (Tillich in internetverslag 2010:q). Met ander woorde: dit ontnem die mens van sy / haar subjektiwiteit, kreatiwiteit en eksistensiële versugting na sy / haar infinitiewe verstaan van sy / haar verhouding met hom- / haarself en met God. **Tweedens** kan Tillich hom nie versoen met die feit dat die moderne mens gereduseer word tot slegs 'n "objek" waar hy geheel onderhewig is aan die "absolute kennis" oor God nie. Hy noem dit pront-uit: swak teologie. (bad theology) (Tillich in internetverslag 2010:q).

Soos Olivier (1986:155) dit noem: om hierdie vrae te beantwoord, sal ons aandag moet skenk aan dit wat Tillich oor die mens, sy wêreld en God sê. Dit handel ten diepste oor sy ontologie (leer oor die werklikheid, oftewel die syn).

Verdere kritiese opmerkings oor Tillich se siening van die ontologie³³ kan miskien die volgende wees. Tillich wil nie eintlik 'n antwoord verskaf op die vraag na wat God is nie, want sodra ons begin met die beskrywing of definisie, maak ons God tot iets of iemand wat dan net soos ons bestaan. Ons objektiveer God. Dit lyk dan asof - net soos in die geval van Barth - dit 'n teologie "van bo" blyk te wees. Tog kom Tillich meer tot 'n nadere aanduiding van God. Olivier (1986:159) noem dat dit moontlik teenstrydighede van denke blyk te wees, maar hoe ook al, Tillich sien God as die "power of being." As die krag of mag agter die bestaan, transendeer God nie alleen elke individuele wese nie, maar ook:

As the power of being, God transcends every being and also the totality of being—the world. Being-itself is beyond finitude and infinity; otherwise it would be conditioned by something other than itself, and the real power of being would lie beyond both it and that which conditioned it (Tillich 1968:263).

Met ander woorde: soos ek dit verstaan, handel dit hier spesifiek oor die korrelasie en wederkerige verhouding tussen die vrae van die mens (syn) aan God (Syn), binne die konteks van die spirituele geloofsintese. Dit is die rede hoekom God beskou kan word as wesenseen is met die syn (mens), nie

33 As alternatief verskaf Tillich 'n ontologiese siening van God as eksistensiële-Self of "Abyss." Wat Tillich se ontologiese siening van God radikaal laat verskil van die tradisionele teïsme is die transendensie van die fundamentele realiteit wat alle wesens voorafgaan. Meer plat genoem: God is nie 'n fenomenologiese entiteit (Syn) in die teenwoordigheid van ander entiteite (Syndes) nie. Hy is eerder die begronder waarvandaan alle mense / wesens bestaan. God (Syn) is dus eerder die "Ground of Being", "Eternal Now" asook 'n "Spiritual Presence." "We cannot perceive God as an object which is related to a subject because God precedes the subject-object dichotomy" (Tillich in internetverslag 2010:q).

as nog 'n synde of bestaande wese nie, maar as die diepte van die syn. Dit is dus hierdie diepte van die syn wat korrespondeer met die diepte van die rede wat kan deurvors tot by die wese van die syn. Hierin is die sekerheid – vir die spirituele mens – dat daar inderdaad 'n verband bestaan tussen ons vrae en openbaring as antwoord, en dat daar 'n verband is tussen ons konsep van 'n saak of ding en die saak of ding self.

Met hierdie reeds bewoorde veronderstelling dat God nie bokant die realiteit van die wêreld of aan die anderkant van realiteit beweeg nie, bring dit ons nou by die vierde hooftema van hierdie studie naamlik: Christelike spiritualiteit as geloofsintese en sodoende die kultuur van die Christendom en sy / haar geloof.

4. CHRISTELIKE SPIRITUALITEIT AS DEEL VAN DIE ANTWOORD

Ekskurs

Deur die tyd heen, en vandag, bestaan die Christendom uit 'n onoorsigtelike rykdom van tradisies. Hierdie meningvuldigheid is nie herleibaar tot een tydlose essensie; een gedeelde kern wat universeel is tot alle Christene van alle plekke en tye nie. Die beste waarop gehoop kan word, is dat die meeste van hierdie tradisies terugherleibaar is na 'n historiese proses waarin hulle soms konvergeer en soms nie (Van der Merwe in internetverslag 2009:**a**). Met hierdie woorde som Van der Merwe die vakuum waarin die Christelike tradisie beskou behoort te word, goed op. Van der Merwe (in internetverslag 2009:**a**) verduidelik dat hierdie voortgaande proses (verwysend na die Christelike tradisie) van interpretasies van die betekenis van 'n handjievol verhale oor die Christus-gebeure (en die geskiedenis wat daaraan voorafgegaan het), 'n proses van interpretasie wat reeds in die Bybel self begin het en reeds in die Bybel self uitgeloop het: die Christus van Markus is, maar ook nie, die Christus van Johannes is, maar ook nie; die Christus van Paulus is, maar ook nie, die Christus van Justinus, ensovoorts).

Tot die punt dan: dat die Christus van Johan van Rooyen, Van Rooyen se Christus is, maar ook nie; dat die Christus van Johan van der Mescht en Danger Ashipla (verhaal A), Johan en Danger se Christus is, maar ook nie; en dat die Christus van Ken en Ray (verhaal B), Ken en Ray se Christus is, maar ook nie.

Pertinent en met verwysing na die spirituele sintese van die Christelike religie en spiritualiteit werk ons hier met 'n ander verwysingspunt wat gebaseer word op 'n geskiedenis van uiteenlopende interpretasies. Hierdie interpretasies toon ook kontinuïteite, maar ook diskontinuïteite, onderling aan. Omdat dit gaan om interpretasies van verhale wat mense aanspreek as die ultieme interpretasie, die allereerste en -laaste singewing van die menslike lewe self, moet hierdie interpretasies telkens weer in nuwe tye en omstandighede navertel en nageleef word; die lewensbetekenis wat dit stig, moet voortdurend nuut ontvang, uitgelê, vertaal en ervaar word (Van der Merwe in internetverslag 2009:a).

Aangesien die Christelike spirituele sintese 'n groot gedeelte van hierdie studie in beslag neem moet dit ook in verband gebring word met die uiteenlopende interpretasies wat beide kontinuïteite asook diskontinuïteite akkommodeer. As gevolg van hierdie akkommodering word die verstaan van die spirituele ondervinding / ervaring eerste mee gehandel.

4.1 Die verstaan van spirituele ondervinding in Christelike spiritualiteit

Pretorius (2008:147) verduidelik in sy artikel *Understanding Spiritual Experience in Christian Spirituality* dat dit onthou moet word dat die spirituele ervaring (experience) nie die alleen mandaat het met betrekking tot die Christelike geloof nie, en dat spiritualiteit 'n fenomeen is wat nie net in alle religieë voorkom nie, maar in alle fasette van die lewe (all walks of life):

A spiritual experience may include various forms of religiousness, but a spiritual experience is not necessarily the result of religiousness. For some a spiritual experience is an inward discovery of the inner self, an opportunity to get in touch with the core of their existence. For others a spiritual experience means transcending the physical reality and contact between the self and divinity, ultimate reality and a supreme being

Wat word bedoel wanneer ons praat van 'n spirituele ervaring? Pretorius (2008:148) noem dat die term spirituele ervaring "... can signify a religious experience but does not necessarily have a religious connection." Pretorius (2008:148) verduidelik verder dat "... it is a rather general term that covers a wide spectrum of spiritual experiences, even outside the boundaries of religion." Ervaring word beskou as iets anders as 'n aksie of 'n handeling. Ervaring is meer as slegs gedagtes of geloof. Dit sluit eerder in, dit wat ons in ons gedagtes dink en hoe ons glo:

Experience can also not be reduced to feelings or emotions, although these aspects are part of what is meant by experience. In some sense, experience is a total way of reaching or being. It involves the whole of mental phenomena or of consciousness at any particular moment

(Pretorius 2008:148).

Pretorius (2008:148) gaan verder en noem dat ervaring 'n vorm is van kennis wat voortspruit vanuit die direkte ontvangs van 'n indruk van die realiteit (intern of ekstern), wat buite ons vrye wil of beheer is. Dus, die ervarings / belewenis van Johan van der Mescht en Danger (verhaal A) en Ken en Ray (verhaal B) vorm deel van hierdie individue se spirituele verweefdheid asook hulle spirituele geloofsintese as gevolg van die feit dat hulle nie net emosionele gevoelens tydens hulle ontberinge ervaar het nie, maar ook het dit deel gevorm van hulle hele wese van menswees. Met ander woorde: hulle psigiese asook fisiese ingesteldheid is onherroeplik verander.

4.2 Definisie van Christelike spiritualiteit

Vir die doeleindes van hierdie studie wil ek gebruik maak van McGinn (1985:xv-xvi) se omskrywing: "Christian spirituality is the lived experience of Christian belief in both its general and more specialized forms. It is possible to distinguish spirituality from doctrine in that it concentrates not on faith itself, but on the reaction that the faith arouses in Christian consciousness

and practice.” Daarmee saam omskryf Schneiders (2005c:17) Christelike spiritualiteit as volg:

Christian spirituality as Christian specifies the horizon of ultimate value as the triune God revealed in Jesus Christ to whom Scripture normatively witnesses and whose life is communicated to the believer by the Holy Spirit making him or her a child of God the contemporary discipline of spirituality ... attends to topics that, in the past, were considered peripheral or irrelevant to the spiritual life. Today we recognize that the subject of Christian spirituality is the human being as a whole: spirit, mind, and body; individual and social; culturally conditioned and ecologically intertwined with all of creation; economically and politically responsible.

In beide McGinn en Schneiders se genoemde omskrywing van Christelike spiritualiteit kan ons nie anders as om kontemporêre Christelike spiritualiteit te beleef as, soos Kourie (2009:155) dit stel “... the enriching power that heals, invigorates, vitalises and transforms the follower of Christ.” Vrugte van die Gees is dus waarneembaar in die lewens van die gelowiges (Gal 5:22-23); sonde heers nie meer nie (Rom 6:12); gelowiges word aangemoedig om in die Gees te verkeer (Gal 5:6), te leef in die Gees (Gal 5:25) en om te praat in die Gees (1 Kor 14:2). Kourie (2009:155) noem dat om ’n “Gees-persoon” te wees die basis van spiritualiteit is. Moltmann (1997:68,69) praat van die Heilige Gees as die oorsprong van energie as die krag van die Godheid. Met ander woorde: beide bogenoemde definisies van McGinn en Schneiders stel ons in staat om oor te beweeg na die pad van die nuwe kontemporêre Christelike spiritualiteit. Hierdie nuwe pad word weer deur my verduidelik aan die hand van Foster.

4.3 Op pad na 'n nuwe Christelike spiritualiteit

Foster (2001:1) noem dat ons Christus se lewe moet navolg indien ons werklik verlig en vry wil wees van die donker van ons eie hart. Dit moet die belangrikste handeling wees. Sodoende sal ons die lewe van Jesus reflekteer.

My vraag is of hierdie tipe van spirituele beleving nie te eensydig voorgehou word nie? Met ander woorde: te eensydig as gevolg van die kontekstuele sinbelewenis van rasionele ervarings-ingesteldheid wat ontbreek. Met bogenoemde woorde sal ons mense soos Johan, Danger, Ken en Ray ontnugter en sal die dieper dimensie van spiritualiteit, asook die verweefdheid daarvan, in die religieuse as geloofsintese nie verduidelik word nie. Watter een van die twee groot tradisies as gelowiges van Jesus het betrekking op ons eie lewens? Dié van navolging of dié van konformering? Daar is diegene, veral die esoteriese gelowiges (eie waarneming) wat glo dat die tyd van die Christendom verby is en dat ander religieë sy plek eventueel sal inneem. Die moderne tyd is 'n tyd van revolusie, 'n tipe revolusie wat te doen het met die insig en die soeke na antwoorde rondom menslike swaarkry hetsy sosiaal-ekonomies of sosiaal-maatskaplik. Dit is teen hierdie agtergrond dat al hoe meer mense begin beseef dat hulle as spirituele wesens die antwoord op die kontemporêre wêreld se sosiale probleme kan hê. Sheldrake (2007:2) noem byvoorbeeld dat spiritualiteit meer geassosieer word met histories-erkende religieë, byvoorbeeld die Christelike religie. Sheldrake (2007:2) stel dit ook dat:

In fact, Christianity is the original source of the word (spirituality) although it has now passed into other faith traditions, not least Eastern religions such as Buddhism and Hinduism.

Binne die Christelike tradisie verwys spiritualiteit die meeste van die tyd na fundamentele waardes, lewenstyle, en die Christelike praktyke wat spesifieke verstaanswaardes van ons verhouding met God, met onself en die materialistiese wêreld reflekteer:

While all Christian spiritual traditions are rooted in the Hebrew and Christian scriptures and particularly in the gospels, there are also attempts to reinterpret these scriptural values for specific historical and cultural circumstances (Sheldrake 2007:2).

Maar hoe? En hoe pas die Christelike boodskap in hierdie soeke in? Dit is so dat die venster van spiritualiteit vuil en wasig kan voorkom, en dat die blik deur die Christelike lens verwarrend en deurmekaar mag wees. Dallas Willard (1999:voorwoord) in *The Spirit of the Disciplines* noem dat ongelowiges "... point out that social and political revolutions have shown no tendency to transform the heart of darkness that lies deep in the breast of every human being. That is evidently true." Dan gaan Willard (1999:voorwoord) verder en noem dat "... amid a flood of techniques for self-fulfilments there is an epidemic of depression, suicide, personal emptiness, and escapism through drugs and alcohol, cultic obsession, consumerism, and sex and violence – all combined with an inability to sustain deep enduring personal relationships." William Penn (aangehaal in Foster 2006:135) noem dat "... true godliness does not turn men out of the world, but enables them to live better in it and excites their endeavours to mend it." Soos Dag Hammarskjöld (1905-1961) (aangehaal in Foster 2006:166) op 'n dag opgemerk het: Die pad na heiligheid moet voorafgegaan word deur die pad van aksie.

Om hierby aan te sluit, noem Teilhard de Chardin (1964:166) dat die mees revolusionêre en bevrydende eienskap van ons huidige era, is die feit dat daar 'n lig-verhouding tussen materie / stoflike en die Gees is. Met ander woorde: ons verwys nie na die stoflike of die Gees as dubbelsinnig of beperkend nie; liever verduidelikend of 'n stukkie van die kosmos – *biosfeer* - wat ontsnap weg van die stroom van die noösfeer af bestaan. Die een, die Gees is nie meer afhanklik van die materie / stoflike nie. Hy vra ook die belangrike vraag:

But what is the effect, for Christian faith and mysticism, of redefinition of the Spirit? It is simply to confer absolute reality and absolute urgency upon the double dogma on which the whole of Christianity rests, and by which it is summed up: the physical primacy of Christ and the moral primacy of Charity (Teilhard de Chardin 1964:97).

In aansluiting hierby, verduidelik Veldsman (2001:84), weer in die konteks van Teilhard de Chardin se *Phenomon of Man*, dat die proses van konvergering binne die noösfeer kan nou genoem word Christusfisering, en die kerk kan gesien word as 'n teken van die geestelike gemeenskap wat geleidelik gevorm word uit die basiese energieë van die skepping. Veldsman (2001:85) noem egter dat de Chardin dit nie net alleen bedoel het vir die kerk nie, maar dat die druk in die rigting van sosialisering en eenheid is, 'n universele druk, wat in die wese van dinge ingebou is.

Dit bring my by die volgende afdeling, naamlik die transformasie van spiritualiteit. Hierdie transformasie wil ek verduidelik aan die hand van die primaatskap van Christelike en spirituele medemenslikheid.

4.4 Transformasie van die Christelike Spiritualiteit

Christelike spiritualiteit was vir lank geïdentifiseer in sekere kringe met askese³⁴. Met ander woorde: om nie die wêreld te erken as deel van die religieuse nie. Dit is egter nie meer die geval nie en verduidelik Kourie (2009:154) dit soos volg: "Fortunately, in recent decades a more acceptable understanding of spirituality has arisen which is not dualistic and world-denying." Dit bring ons nou by "Transformasie van die Christelike Spiritualiteit."

Veldsman (2001:86) verduidelik dat Teilhard de Chardin noem dat die mens nie anders kan as om die Vrugte van die Gees te leef nie. Binne die

34 Met "askese" word spesifiek verwys na die oortuiging dat 'n gelowige moet ontvlug van die alledaagse lewe na 'n geheel en al private lewe van bepeinsing en meditasie met die doel om deugde te bekom en sodoende 'n positiewe lewe van selfdissipline te leef.

konteks van die eskatologie³⁵ (die leer van die laaste dinge) noem Veldsman (2001:86) wat de Chardin met “kosmogeneris en die einde van die wêreld” bedoel:

Enersyds verbeeld de Chardin se hele voorstelling van kosmogeneris ‘n enkele, ononderbroke proses, wat gekenmerk word deur die kritiese drempels en kwalitatiewe nuutheid, wanneer die eerste lewe en dan denke, Christus, op die toneel verskyn.

De Chardin (in Veldsman 2001:86) noem dat die mens nie moet dink aan die radikale verbreking of diskontinuiteit van die proses nie, en dat ons aandag gerig moet wees op die manier waarop die mensdom reeds ‘n globale spesies-bewussyn verwesenlik het. De Chardin verwag meer en meer universele sosialisering, maar nou slegs in ‘n kollektivistiese sin:

Die menslike sal steeds meer persoonlik raak, en voor hom die persoonlike fokus van Christus herken, wat reeds die kreatiewe logos en die liefde as die hart van evolusie herken, en wat aan die einde gesien sal word as die uiteindelijke kern van universele konvergering
(Veldsman 2001:86).

Veldsman (2001:86) noem dan ten slotte dat uit die menslike wêreld sal dus die ultra-menslike na vore tree waar die energieë van skepping hul klimaks sal bereik in ‘n geestelike gemeenskap, wat gesentreer is rondom Christus.

35 In die konteks van hierdie studie word die term “eskatologie” beskryf soos Karl Rahner en Herbert Vorgrimmler daarna verwys het (in Veldsman 2001:3): “Eschatology is the theological doctrine of the last things. It is not an anticipatory reporting of events that are to happen later but the prospective view – necessary for man, the human being, with his spiritual freedom of decision – from his present situation in saving history, governed by the event of Jesus Christ, to the final fulfilment of his own existential situation, which is already eschatological determined.” Vele ander beskrywinge van “eskatologie” is ook op die tafel (Veldsman 2001:2-16).

Aan die ander kant noem Hebblethwaite (1984:157) dat nie eens de Chardin die diskontinuiteit (met ander woorde, in hierdie konteks, die dood) kan ontken wat nie alleen die verhaal van kosmiese evolusie kenmerk nie, maar ook die van menslike lewe. In moontlike verdere kritiek teen de Chardin wil ek noem dat Hebblethwaite (aangehaal in Veldsman 2001:86) opmerk dat 'n mens voel dat de Chardin die dood van individue vergeet het, maar, soos sy eie besinning oor sy dood dit duidelik maak, soek hy na die deelname van alle middelpunte van denke en gees in die uiteindelijke konvergeringspunt, die enigste moontlike punt van definitiewe verskyning, die einde van die wêreld. Dan verduidelik Veldsman (2001:86) dat vir de Chardin sal hierdie finale bereiking van die transmense by punt Omega - met ander woorde: die uiteindelijke punt van konvergering, die einde van die wêreld - 'n kritiese oorgang behels na 'n toestand wat die dinamiese en die raamwerk van die sigbare heelal sal transendeer. Met ander woorde: dit sal die poort wees, deur oorsetting of dematerialisering, na 'n ander sfeer van die Heelal - nie 'n beëindiging van die ultramense nie, maar 'n uitstyg na een of ander vorm van transmense toestand by die uiterste hart van dinge (Veldsman 2001:86). Soos de Chardin (1959:298) dit self verwoord:

The universe is a collector and conservator, not of mechanical energy, as we supposed, but of persons. All round us, one by one, like a continual exhalation, souls break away, carrying upwards their incommunicable load of consciousness. One by one, yet not in isolation. Since, for each of them, by the very nature of Omega, there can only be one possible point of definitive emersion — that point at which, under the synthesising action of personalising union, the noosphere will reach collectively its point of convergence — at the end of the world.

Dit impliseer beslis nie diskontinuiteit nie en die Omega-punt transendeer die toestand van die fisiese evolusie dat dit eweneens die hele temporele proses is wat geboorte gee aan hierdie nuwe geestelike klimaks (Veldsman 2001:86). Waarna word verwys indien ons praat van geboorte

gee aan die geestelike klimaks? Dit verwys na die primaatskap van die Christelike spiritualiteit.

4.4.1 *Primaatskap van die Christelike Spiritualiteit*

In die Christelike wêreld die afgelope 2000 jaar het gelowiges geleef en gewerk met die wete dat Christus gelewe het en steeds leef. Vele individue het hul sinbelewing in die Christendom gevind en word die Christendom voorgedhou as die een wat die wêreld waarin ons leef sy konstantheid verskaf. Hierdie Christologiese geloof was egter nie maklik verdedigbaar in die rasonele wêreld nie. Aan die begin van die Christelike geskiedenis was dit nie nodig om die koningskap van Christus te verdedig in die supernaturalistiese wêreld nie. Soos de Chardin (1964:97) dit stel: "Theology, in short, did not seem to realise that every kind of Universe might not be compossible with the idea of an Incarnation." Met ander woorde: Christus het 'n plek in die wêreld gevul en steeds vervul Hy dit. Deur die eeue heen was die Christendom, veral in die nuwe wêreld en die Weste, nie beperk gewees tot slegs die misterieuse sones van die kosmos nie. Nee, deur die hele wêreld het die Christelike religie gegroei. De Chardin (1964:98) noem dat in vandag se postmodernistiese kontemporêre wêreld kan Hy nie anders as om deur middel van die nuwe Gees deur die wêreld te beweeg sonder om die kosmos op te hef en die hele massa materie te red nie:

Christ becomes truly universal to the full extent of Christian needs,
and in conformity with the deepest aspirations of our age the Cross
becomes the Symbol, the Way, the very Act of progress

(de Chardin 1964:98).

Met hierdie universele benadering tot Christus beweeg ons na die primaatskap van spirituele mensliewendheid. Hierdie twee handel in wisselwerkende eenheid en die beïnvloeding van die een op die ander kan nie onderskat word nie.

4.4.2 *Primaatskap van Spirituele medemenslikheid*

De Chardin (1964:98) noem dat dit wat ons as Christene verbouereerd maak, is die feit dat die Christene in gebreke bly om liefdevol teenoor hulle medemens op te tree of om 'n medebestaan in liefde uit te voer. Dit is een van die mees destruktiewe eienskappe, van hoe enige religie en spiritualiteit, nie net van die Christelike perspektief nie, maar ander religieë ook, gebuk gaan onder moontlike vernietiging. Die probleem lê juis daarin dat die mens sy God wil liefhê sonder om dan die onus van mensliewenheid op hom- / haarself te neem. Dit is nie moontlik nie. Indien ons God wil toeien as Christene, moet ons die kontekstuele werklikheid van mede-menslikheid in liefde kan akkommodeer. Die een kan nie sonder die ander een nie. Niemand kan dan sy / haar medemens liefhê sonder om nader aan sy / haar God getrek te word nie:

Christianity is led to discover the values of this world below the level of God, while Humanism finds room for a God above the level of this world (de Chardin 1964:99).

Foster (2006:1) noem dat terwyl Jesus Christus hier op die aarde geloop het, het Hy dit gedoen tussen alle soorte mense. Hierdie Goddelike paradigma het dit vir ons as mense moontlik gemaak om verskeie gebrokenhede in die mens se lewe te akkommodeer. Jesus het binne 'n gebroke wêreld geleef terwyl Hy dit reggekry het om sonder sonde te leef (Heb 5:8, 4:15). Maar asof dit nie genoeg was nie, het God deur Jesus ons as mense gered (Rom 5:10). Dit is hoekom die Bybel, in beide Ou Testamentiese Psalms asook die Evangelies van Jesus, so 'n kardinale rol speel in die spirituele verhouding tussen hom en ons. Dit is ook die rede (eie waarneming) waarom die mistieke beleving van Jesus Christus so 'n belangrike rol speel in ons verstaan en ons eietydse belewenis van hom in sy lewe en konteks in Jerusalem. Wat is hierdie mistieke dimensies van ons verhouding met God dan? Wat behels hierdie fassinerende ervaring / belewenis / ondervinding van die mistiek? Hierna sal die belangrikheid van

die mistiek in die Christelike spiritualiteit verwoord word. Let wel dat hierdie mistieke dimensies nie hierdie studie wil begrens tot slegs die mistiek nie, maar dat dit eerder die belangrikheid daarvan wil beklemtoon.

4.5 Mistiek / Mistisisme?

4.5.1 Oorsig

Dit word aanvaar dat mistiek waargeneem word in die volgende terminologie: *mistisisme* – die mistiese ondervinding self; *mistologie* – om te praat oor die mistiek; *mistografie* – die skryf oor mistiek asook *mistagogie* – die bekendstelling van die mistiese ondervinding. Mistisisme (of die mistiek) verskaf ook die sistematiese refleksie, van die direkte en onmiddellike kennis oor God, en verskil die mistiek van die *natuurlike teologie* – kennis van God afkomstig van mense; en *dogmatiese teologie* – afkomstig van die openbaring van God).

In die volgende ekskurs word die andersheid / uniekheid van die mistieke beleving bewoed om sodoende die “oop vrae” antwoorde in die mistiek te beklemtoon met geen afsienbare voltrekking van die antwoord op die vraag nie.

Ekskurs:

Net soos die poësie, kan die woorde van die mistikus idiosentries en esoteries (met ander woorde: verwarrend en onduidelik), gevul met oorvereenvoudigende en subtiele ondertone, voorkom. Vir die mistikus egter, is hierdie woorde pragmatiese verklarings sonder enige sub-teks; slegs eenvoudige voor die handliggende waarhede en belewenisse. Een van die meer erkende aanhalings, as voorbeeld, is afkomstig van Tao Te Ching³⁶ (’n Chinese klassieke teks, wat in die 6de eeu voor

36 Die “Tao Te Ching” (soos bespreek in internetverslag 2009: **i**) is die fondament van die filosofiese Taoïsme en word sterk beïnvloed deur klassieke filosofiese skole, byvoorbeeld Legalisme / Wettisisme asook Neo- Confucianisme. Hierdie antieke boek staan ook sentraal in die Chinese filosofiese religie, nie slegs in die Taoïsme nie, maar ook in die Chinese

Christus geskryf is deur Lao Tzu - of soos hy ook bekend gestaan het - "Old Master". afkomstig van Taoïsme, 'n Chinese *tao* wat beteken die weg na voorspoed en geluksaligheid en dat deugsaamheid bekombaar is deur meditasie, skoonheid en stilte / kalmte):

My words are very easy to understand and very easy to put into practice. Yet no one in the world understands them or puts them into practice (Tao Te Ching in internetverslag 2009:j).

Dit wil voorkom asof hoorders van die mistiek hulle vasloop in "oop-vrae" antwoorde met geen afsienbare voltrekking van die antwoord op die vraag nie. In die werk van Gershom Scholem (in internetverslag 2009:j) 'n prominente twintigste eeuse geleerde in hierdie vakgebied, verwys hy na die Kabbalah³⁷ (Die kabbalah is esoteriese geskifte wat deur ortodokse Jode as heilig beskou word) wat deelvorm van die mistiek in die Westerse samelewing.

The Kabbalah is not a single system with basic principles which can be explained in a simple and straightforward fashion, but consists rather of a multiplicity of different approaches, widely separated from one another and sometimes completely contradictory.

Mistieke leerstellings (dogmas) word meestal gereflekteer as religieuse tekste wat nie-kanoniek met betrekking tot die hoofstroom kanon is. Binne

Boeddhisme. Verskeie Chinese kunstenaars, insluitend digters en skilders, maak gebruik van "Tao Te Ching" vir kreatiewe inspirasie.

³⁷ Die term "Kabbalah", of kabala, beteken letterlik "ontvangs". Die kabbalah is esoteriese geskifte wat deur ortodokse Jode as heilig beskou word. Die aanhangers van die geloof glo dat jou werke 'n mens nader aan God bring en dat die aanhanger bonatuurlike kragte verkry op 'n metafisiese vlak. Die oorsprong van die term Kabbalah is onbekend, maar daar word geglo dat dit òf deur Solomon ibn Gabirol (1021-1058) òf in die 13de eeu deur Bahya ben Asher begin is. Vandag word die term Kabbalah gebruik vir die studie van die Joodse esoteriese kennis. Volgens Kabbalistiese tradisie was die kennis mondelings oorgedra deur Joodse filosowe en het uitendelik deel gevorm van die Joodse kultuur en geloof.

die raamwerk van sekere religieuse tradisies word die mistiek as kontroversieel en in baie gevalle as ketters (iemand wat een of meer waarhede van die Christelike geloof verwerp) beskou. Dit is egter so dat die meeste voorstanders van die mistieke tradisie wel een of ander konnotasie het met hoofstroomreligieë.

Die term mistisisme word voorgestel as die anderkant (oor die grense) van tradisionele interpretasie, en sodoende word die mistiek beskou as meer inklusief en universalisties (met ander woorde: wat alles omvat en algemeen is) en wat spesifieke doktrines van die meer tradisionele, eksklusiewe, fundamentele, of ekstremistiese religieuse tradisies verwerp. Soos hier beskou, het die mistieke tradisie, tradisioneel, 'n platform verskaf waar kulturele interaksie vanuit die religieuse tradisies kan plaasvind. Hierdie interaksie van die religieuse tradisie van die mistici word voorafgegaan deur die mistieke geloof.

4.5.2 *Mistieke geloof*

Mistici (in internetverslag 2009:^j) is oor die algemeen daarvan oortuig dat daar 'n dieper, meer fundamentele dimensie van bestaan (die wees) verborge lê in die algemene dag tot dag lewe. Anders gestel wat vir die mistikus oppervlakkig of epifenomenalisties³⁸, voorkom. Vir die mistiek is dit die fokus, en hierdie fokus kan vergestalt word deur middel van die volgende prosesse: God as die realiteit, universele teenwoordigheid, 'n krag / prinsiep en psigologiese emansipasie (bevryding) – wat die individu direk beleef en ondervind. Hierdie tipes ervaringe word ook geken as die “verruklike / *in ekstase* openbaring” asook 'n teosofiese-filosofie (die mistieke leer omtrent die wese van die bestaande wat gedeeltelik op Boeddhistiese opvattinge berus. Mistici word ook in sekere gevalle beskryf as 'n gewaarwording van *eenwees met die bestaan* en met die gevoel van vrede, vreugde en saligheid.

38 Die term “epifenomenalisties” verwys na die aanvaarding van 'n radikale onderskeid tussen die gees en die liggaam. 'n Teorie wat die liggaamlike funksies soos byvoorbeeld die senuweestelsel, wat psigiese afwykings daar kan stel, maar dat psigiese afwykings geen invloed het op die liggaamlike funksies nie (Deist 1984:84).

Die mistiek (misticisme) word gewoonlik verstaan in 'n religieuse konteks, maar soos William James (in internetverslag 2009:j) aandui, kan die mistieke ervaring enigeen oorkom, nieteenstaande sy / haar religieuse opvoeding of tradisie, en diesulke ervarings kan sonder waarskuwing plaasvind. Hierdie ervarings kan ook tot gevolg hê dat dit geïnterpreteer word as 'n vorm van inspirasie, maar ook gereduseer word tot psigologiese afwykings.

Misticisme word ook gebruik om – bewustelik en sistematies – te poog om die mistieke ervaring (belewing) te verstaan deur studie en oefening. Moontlike tegnieke sluit in meditasie, gebed, toewyding, die gewyde resitering van mantras of heilige name, asook intellektuele studie. Tiperend van die mistici is dat hulle gewoonlik buite die konteks van enige spesifieke religieuse perspektief en dogma beweeg in hulle onderrig, aanvaarding van *inklusiewe* perspektiewe wat dan uitstyg bo *sektariese* verskille (met ander woorde: 'n minderheidsgroep wat dieselfde dogma van 'n groter meerderheidsgroep ondersteun maar wat hulle geloof anders beskou as die van daardie groter meerderheidsgroep). James (in internetverslag 2009:j), dui verder aan dat deur die mistieke ervaring (belewenis), die wêreld deur 'n ander (nie-gewone) lens beskou word. Hierdie belewenis, in sy eie woorde, is "onuitspreeklik" en "noëties" (met ander woorde: suiwer intellektueel en geneig tot intellektuele spekulاسie), wat buite die beskrywende aard van enige taal-ervaring ondervind word. James (1979:211) noem in die konteks van religieuse ervarings dat ons soos Heiliges (*Saintness*), soos waargeneem kan word in die mistici, moet wees. Hy noem dat hulle die vrugte en wortels van die religie is:

The best fruits of religious experience are the best things that history has to show.

In die lewe van 'n "Saint" (engel) noem James (1979:221) dat die spirituele emosies as 'n huishoudelike middelpunt van persoonlike energie beskou moet word, en die karaktereienskappe van hierdie emosies kan soos volg beskryf word:

- "A broadened experience of (R)eality,"
- "transcending the individual,"
- "Self-surrender to this (R)eality,"
- "elation and freedom,"
- "a shift to the emotional centre towards loving and harmonious affections."

James aangehaal (in Veldsman 1994:299-300) verduidelik verder dat hy mistiek beskou as "windows to a bigger reality" en dat mistisisme vier belangrikke karaktereienskappe openbaar, naamlik:

- "ineffability, that is, the impossibility to give an adequate report of the contents of this private and direct experience; thus it cannot be imparted or transferred to others,"
- "noetic quality, that is, a sense of insight into deeply significant truths,"
- "Transiency, that is, the short duration of the mystical states,"
- "Passivity, that is, the feeling that the mystic, while his or her will is in abeyance, is in the power of something greater."

Veldsman (1994:247 & 259) verduidelik aan die hand van sy artikel *In the footprints of and in touch with reality: William James and religious experience* dat James verskeie voorbeelde noem waarin hy bogenoemde karaktereienskappe affirmeer as mistisiese vlakke van die bewuste:

Among others: dreamy states, strange feelings evoked by words or locations, ecstasy, visions, organic sensibilities and trances

(Veldsman 1994:259).

Wat egter nou tersprake kom is die vraag: Kan hierdie ervaring / belewenis die fenomenologiese en materialistiese of die gewone alledaagse persepsies - waaroor ons in die wêreld beskik - transendeer? Meer plat

genoem: kan die mistieke ervaring / belewenis ons persepsie van ons reeds ingebore siening (hermeneutiese interpretasie) transendeer? James (in Internetverslag 2009:**j**) noem dat die mistici fokus – die meeste van die tyd – op die ervaring / ondervinding / belewenis self, eerder as wat hulle op die ontologiese (met ander woorde: wysgerige leer omtrent die synde; ook genoem die wordingsleer) fokus. Veldsman (1994:249) bespreek die kritiek teenoor James se siening van mistiek in die religieuse ervaring en veral Proudfoot (1995, 1989), Lash (1988) en Jantzen (1989, 1990) is diegene wat hul kritiek tot James in die volgende kategorieë indeel:

- “the erroneous theory of perception and the false conviction that a sense of reality is dependent of any judgement or explanation,”
- “the problematic distinction between thought and feeling,”
- “the unacceptable overemphasis on the role of the pattern setters versus second hand experience,³⁹”
- “the employing / application of a protective strategy for apologetic reasons with regard to the ultimate quests for truth,”
- “his interpretation of the nature and meaning of mystical experiences,”
- “the almost total lack of the social dimensions and thus of the social responsibility of religion.”

Dit is veral Jantzen (1989:298-9) se kritiek op James wat ek van toepassing wil maak. Jantzen se kritiek konsentreer op James se interpretasie van mistisisme, en noem sy dat James se posisie nadelig en onvoldoende is aangesien James sy beskrywing van mistisisme baseer op vooropgestelde veronderstellinge. Met ander woorde: James neem nie die historiese en sosiale kontekste van mistieke voorbeelde in ag nie. Jantzen

³⁹ Lash (1988:73) noem dat vir James is wat die persoonlike asook eerstehandse ervaringe van ons verhouding met God ’n eksklusiewe prerogatief aanneem. Dus is daar slegs ’n handjievol individue, wat hy die “pattern setters” van religie noem wat hierdie eksklusiewe prerogatief, toekom. Met ander woorde: slegs uitverkore “pattern setters” kan mistiese fenomenologiese gedrag in die teologie, en dus die spiritualiteit, akkommodeer.

(1989:300) noem dus dat die karaktereienskappe van die mistiese ervaring nie net herinterpreteer moet word nie, maar die ervaring (van James se siening van mistisisme) herevalueer word. Hoewel Jantzen met James saamstem dat die esensie van religie beoordeel moet word vanaf die "innerlike" manifestering (van ons as mens), is James verkeerd indien hy dink dat mistisisme slegs beoordeel kan word vanuit 'n eng siening of beleving. Belangrik, na my mening, noem sy:

James is wrong in his judgement that these mystical experiences represent the core of religion (Jantzen 1989:313).

Verder noem Jantzen (1990:70) dat:

Christian mystics themselves are emphatic that these experiences are not what is central to their spirituality. In the history of Christian spirituality, mystical union is not seen in terms of private individual subjective psychology⁴⁰.

Met bogenoemde in gedagte asook die versigtige akkomodering van die mistiek in die Reformatoriese kerke gaan ons nou verder om die rol van mistiek in die konteks van die Christelike spiritualiteit te bespreek.

4.5.3 *Die rol van Mistiek (mistisisme) in die Christelike spiritualiteit*

40 Veldsman (1994:260) verwys in sy nota 43 dat hierdie siening eerder "a post-Enlightenment notion foreign to the great medieval spiritual teachers." Veldsman (1994:260) noem ook dat "within the mainline white protestant churches in South Africa – especially the Afrikaans-speaking Dutch Reformed Church, the Reformed Church and the Hervormde Church, the current dominant preoccupation is with dogma in all its manifestations." Hy (Veldsman 1994:260) verduidelik verder aan die hand van nota 44 (1994:260) dat: "In mentioning these specific churches, I am referring to the dominant official positions of these churches. At the same time, I am thoroughly aware of the fact that within these churches very different critical voices have been raised on matters ..." wat van toepassing is op mistiek.

Wat is die mistiek? In haar artikel *Mysticism: A survey of recent issues* verduidelik Kourie dat hoewel mistiese skrywes so oud is soos die geskrewe woord self, dit egter vermoed word dat mistiek eers in die twaalfde eeu sy ontstaan gehad het. Met ander woorde: die studie van mistiek kan as 'n relatiewe nuwe wetenskap beskou word wat die metodes en interpretasie van die Christelike mistiek insluit. Uit die staanspoor is dit duidelik dat om 'n definisie van mistisisme te gee 'n uiters gedugte taak is. Die rede hiervoor is as gevolg van die verskillende betekenisse van die term. Die andersheid van die mistiek word verder bemoeilik deur die mistiek te assosieer met die abnormale fenomenologiese, patologiese asook religieuse sentimente. Hierdie nie-verstaan van die wese van die mistiek veroorsaak verwarring en vooroordeel. Wat egter interessant is, is dat beide die Christelike en die nie-Christelike mistiek oor die eienskap van tydloosheid beskik. Meer plat genoem: 'n transendente paradigma wat uit verskillende vlakke bestaan buite die realiteit van dinge (realm of things), asook 'n mistiese ondervinding wat self-dissipline en bepeinsing insluit! Mistisisme verwys dus in hierdie konteks na die besinning oor die lewe en ondervinding hiervan (Kourie 1992:85).

Daar word ook onderskeid getref tussen Christelike mistiek (wat verwys na 'n strewe na die innige vereniging van die siel met God) en natuurlike mistiek, wat eerder verwys na die grootheid en helderheid van die heelal. Die Christelike mistiek reflekteer egter die duidelikste, soos deur Keller (1978:97) verwoord: "... those who live their lives and their faith, not only on exterior level, but also ... on the level of deep psychological or spiritual experience, on the level of their innermost being." Inge (1947:8) verduidelik die mistieke ondervinding deur te noem dat die mistiek verwys na: "Communion with God, that is to say with a being conceived as the supreme and ultimate reality." Met ander woorde: dit manifesteer 'n dieper, permanente wyse van leef deur 'n gesuiwerde verligting en die transendente krag van God.

'n Mistieke ondervinding word gekenmerk deur die goddelike bewustheid deur die sensoriese konseptuele apparaat van ons denke en gewaarwordinge in die psige. Hierdie bewustheid kan ook manifesteer in die

nie-sensoriese persepsies wat weer verskillend geïnterpreteer word as mistieke alledaagse gebeure. Tuckwell (1971:291) beskryf dit soos volg:

A mutation of consciousness, leading to a state which is much higher than the ordinary human consciousness! Normal sensing or intellectual activity, characterised by the duality of a subject-object framework, whether comprising either ordinary observation or highly complex scientific reasoning, is thus absent in the mystical experience itself.

’n Verdere belangrike realiteit van die mistiek, wat in gedagte gehou moet word, is dat dit beskik oor sekere buitengewone eienskappe, onder andere ekstase, visioene, ensovoorts. Hoewel mistici hierdie tipe van epifanie (die liggaamlike manifestering van ’n godheid) akkommodeer, stem hul oor die algemeen saam dat hierdie tipe van psigo-fisiese gebeurlikhede nie die norm is in die mistiese lewenswyse nie. So ook kan alle tipes van buitengewone bewustheid nie voor die deur van die mistiek gelê word nie.

Tipes paranormale fenomene soos byvoorbeeld telepatie en so meer, kan in persone voorkom wat nie daarop aanspraak maak dat hulle een is met ’n Godheid nie. Belangrik is die feit dat hierdie tipes van paranormale fenomene nie ’n kriterium moet word vir ’n mistiese ervaring nie. Hoewel hallusinasie of psigologiese medikasie ’n sekere staat van bo-natuurlike bewustheid tot gevolg kan hê, lê die toets van opregte mistiek eerder in die transendente inhoud, as in die eksterne toepassing daarvan. Verder moet die outentieke toets vir opregte mistisisme gesoek word in die etiese handeling van die mistikus in h/sy algemene aanpassing by die alledaagse lewe, eerder as om klem te wil lê op sy / haar buitengewone gawes (Kourie 1992:86).

Die Christelike dogmas, oor die algemeen, handhaaf die standpunt dat God teenwoordig is in alle Christene en dat Christene God direk kan beleef deur hulle geloof in Jesus Christus. Daarom aspireer die Christelike mistiek die verkryging van spirituele waarhede deur rasonale denke wat die goddelikheid van Jesus insluit. Hierdie verkryging van spirituele waardes deur rasonale denke deel Inge (1947:9) in drie kategorieë in: “the *purgative* or ascetic stage, the *illuminative* or contemplative stage, and the *unitise* stage,

in which God may be beheld face-to-face.” Die derde kategorie, veral in die Westerse tradisie, verwys eerder na die ervaring / belewenis of ondervinding van onself in die mens se eenwording met God op die een of ander manier. Hierdie eenwording word altyd geassosieer met God se liefde. Met ander woorde: God word beskou as perfek en H/Sy is die een wat hierdie liefde in hierdie assosiasie / verhouding manifesteer. Hierdie afleiding van die liefdevolle God is afkomstig uit die Skrifgedeelte 1 Johannes 4:16:

Ons leef uit die wete en is absoluut oortuig daarvan dat God ons liefhet. God is die liefde self en almal wat uit dié liefde leef, leef in ’n hegte verhouding met God en God met hulle.

Dit is opmerklik dat die drie bogenoemde kategorieë met mekaar oorvleuel, en sodoende vind wisselwerking plaas om ’n mistieke ervaring in die Christelike tradisie daar te stel. Om hierby aan te sluit, die volgende ekskurs met betrekking tot Carl Gustav Jung, wat die gevolgtrekking gemaak het dat die mistiek manifesteer in alle religieë. Hy noem dit ’n reis waarin ons (syn) die Godheid (Syn) ontmoet en dat dit ’n spirituele ervaring is en dat hierdie ervaring die essensie van menswees is.

Ekskurs

Carl Gustav Jung (1875-1961) was ’n Switserse psigiater en die grondlegger van die analitiese sielkunde, ook bekend as die Jungiaanse sielkunde. Hy was oortuig dat die sinbelewenis van die mens oor ’n spirituele analitiese sintese beskik wat buite die raamwerk van materialisme gekarteer moet word. Gegrand op sy studies van die Christendom, Hindoeïsme, Boeddhisme, Gnostisisme, Taoïsme asook ander religieë, kom hy tot die gevolgtrekking dat hierdie religieuse reise (journeys) deel vorm van die mistieke manifestering wat teenwoordig is in alle religieë. Hy noem dit ’n reis waarin die self en die Godheid ontmoet. Met ander woorde: anders as Freud (1856-1939), het Jung geglo dat die spirituele ervaring / ondervinding en belewenis die essensie van menswees is. Die begrip / idee van numineus (iets wat as nie-rasioneel en as ’n uiterste / buitengewone beskou word, wat ’n emosie van *awe* kan ontlok aangesien dit beskou word as heilig en / of misterieus), word as ’n belangrike konsep in die werke van Jung beskou. Jung het hierdie numineuse ervaringe / belewenisse

en ondervindinge fundamenteel tot die verstaan van die individualistiese proses beskou as gevolg van die assosiasie wat hierdie ervaring / belewenis of ondervinding gehad het op die sinchroniese ervaring op die teenwoordigheid van 'n standaard of oertipe grondvorm. (Jung bespreek in internetverslag 2010:○).

Aangesien ons besig is met mistiek in die konteks van Christus-spiritualiteit, is daar sekere misverstande wat eers genoem en uit die weg geruim moet word. 'n Kort sinopsis van sekere misverstande word dus nou bespreek.

4.5.4 Wanbegrip met betrekking tot die mistiek

In die Christelike tradisie bestaan daar 'n groot vooroordeel wat die mistiek beskou as 'n Griekse dwaalleer. Daarmee saam, die aanklag dat die mistiek paradoksaal van aard is. Met ander woorde: in die persoonlike verstaan van die Christendom soos geopenbaar word deur die historiese Jesus, word Jesus gereduseer, deurdat die abstrakte en algemene waarheid verkies word bo dié van die geskiedenis.

Die beskuldigings word ook gemaak dat die mistiek gevaarlik is en dat dit slegs vir die spirituele *elite* van toepassing is en dat die gewone individu liewers hom / haar moet bepaal tot die gewone, veilige spirituele lewe.

'n Verdere wanopvatting oor mistiek is dat dit amoreel is en dus nie-utilitaristies ('n siening in sekere skole van etiek dat die die beste besluit geneem moet word, wat tot voordeel is, vir die grootste groep mense). Met ander woorde: tref dit geen onderskeid tussen verskillende moraliteite nie. Russel (1917:10) verwoord dit soos volg:

What is ... ethically characteristic of mysticism is absence of indignation or protest, acceptance with joy, disbelief in the ultimate division into hostile camps, the good and the bad ... Mysticism therefore, is non-utilitarian, and contributes nothing to the good of society at large. It denotes disengagement and even narcissistic spirituality and lacks power to deal with specific and social ills.

'n Ander belangrike misverstand, na my mening, is dat die mistieke ervaring psigologiese agteruitgang bewerkstellig. Die gevolg was, dat veral in latere sielkundige studies, daar 'n antagonisme teenoor die mistiek geheers het. Baie psigiaters en sielkundiges ('n eie waarneming) het die mistiek as *duiwels*, onderdrukte erotika, psigoties of ontvlugting (escapism) beskou!

Om saam te vat: twee belangrike beweegredes het met hierdie kort studie van die mistiek aan die lig gekom. **Eerstens**, dat mistiek omskryf kan word as 'n bewustheid van / of eenheid met 'n Godheid of die oorsprong van 'n Godheid of die Uiterste realiteit. Definisies van die mistiek is gewoonlik funksioneel en word meeste van die tyd bepaal deur die tipe religieuse standpunt van waar gewerk word. So byvoorbeeld beklemtoon sekere religieuse tradisies die ontologiese verskil tussen die Skepper en sy wesens, waarteenoor ander religieë – veral die wysheidreligieë van die Ooste – eerder die verwydering van die subjek / objek polariseer (Kourie 1992:86).

Tweedens, dat die mistieke ondervinding van die innerlike eenwording die gebruikelike gewaarwordinge asook kognitiewe verskille transendeer. Dit het 'n invloed op die kognitiewe bewustheid wat weer uitloop op die herrangskikking van sekere geloofsisteme en lewenswyses, saam met die verandering van die karakter self. Anders gestel: dit is 'n proses van sosiale en kognitiewe bevryding wat gevolg word deur die sistematiese strukturering van die mistieke ondervinding van kontemporêre insigte.

Wanneer daar gepraat word oor sinbelewenis in die mistiek, juis in die konteks van spiritualiteit, moet die invloed van die "lewende mite" (oorlewering omtrent gode en godsdienste: godeverhale) nie onderskat word nie. Burger (in dagbladartikel **B** 2009) verwys in sy artikel *Op soek na dit wat sin gee* na 'n lesing wat Etienne Leroux op 6 Mei 1960 gehou het voor die Afrikaanse Studiekring in Stellenbosch, met die titel: Die mens, en veral die skrywer, op soek na die lewende mite. Burger verduidelik dat Leroux swaar leun op insigte oor mites wat hy uit die werk van Jung (1875-1961) gekry het. Burger (in dagbladartikel **B** 2009) noem dat dit volgens Leroux die taak van die skrywer is om die waarheid wat in die kollektiewe onbewuste geleë is, 'n vorm te gee wat bewustelik waargeneem kan word. Hoewel 'n mite dus

net 'n fiktiewe verhaal is, beteken dit nie vir Leroux dat mites daarom onwaar is nie. Mites word saamgestel uit patrone en simbole wat te voorskyn kom uit die diepste, meer rudimentêre laag van die menslike psige. Veral waar dit te voorskyn kom in heldeverhale wat in alle kulture voorkom. Aangesien dieselfde patroon gehandhaaf word word dit sodoende aangevoer as bewys van die bestaan van so 'n kollektiewe onbewuste. Heldeverhale inspireer mense om soos die helde, probleme te oorkom en om hul eie potensiaal te ontdek en daarvolgens te lewe. Die verhale van Jesus, Mohammed en Boeddha word almal byvoorbeeld volgens die patroon van die heldeverhaal vertel. Dit beteken dat hul verhale ook maklik deur navolgers nageleef kan word:

Die waarheid van die mite word 'n realiteit in 'n mens se lewe as jy daarop reageer en daarvolgens handel. Juis daarom word mites altyd aan handeling verbind (Burger in dagbladartikel **B** 2009).

Burger (in dagbladartikel **B** 2009) noem verder dat Leroux verwys na die moderne tyd wat steeds 'n behoefte aan singewende mites het. Met ander woorde: die diskoers van redelikheid kan talle vrae beantwoord, maar nie die vrae oor lewensin nie. Burger (in dagbladartikel **B** 2009) noem ook dat 'n mens natuurlik kan redeneer dat rasionaliteit bygelowe verdryf het en dat dit dit vir die mens moontlik maak om die wêreld beter te verstaan en te beheer. Dus moet nuwe mites, nuwe simbole, tot die punt dan: nuwe lewende mites in die teologie, geskep word. Mites, soos die mistiek se wisselwerkende veelgestaltigheid in spiritualiteit, kan nie rasioneel uitgewerk word nie en dus (met dank aan Leroux) 'n verstandelike konkoksie wees nie. Die bron van mites en simbole is dus buite bereik, maar die vorm wat dit aanneem in die bewuste, is die manier waarop ons weer kontak daarmee kry en nuwe mites kan sodoende geskep word.

Hiermee het ons aan die einde gekom van die onderwerp van mistiek. Derhalwe keer ek terug na die benaderings van spiritualiteit as geloofsintese met spesifieke verwysing na spiritualiteit as geloof en hoop. Die rede hiervoor het te doen met my eie persoonlike verwagting dat ons in geloof 'n

hoop kan koester wat ons as mens se spirituele eksistensialisme, akkomodeer.

5. SPIRITUALITEIT AS GEES EN HOOP

5.1 Geloof en Hoop in die spirituele teologiese paradigma van spiritualiteit

Mense reg oor die wêreld word gebombardeer met dit wat nie bereikbaar is nie. Die verhale van Johan van der Mescht, Danger, Ray en Ken (verhale A & B) kan beslis ook hier as voorbeeld voorgehou word. Dit kan beskou word as die onmoontlike wat vergestalt as die onmenslike van sosiaalekonomiese en maatskaplike ongelykhede. Johan van der Mescht (verhaal A) het vir vier jaar in buitengewone omstandighede in 'n tronk oorleef. Mense wat dinge moet hanteer waarvoor die meeste van ons nie kans sien nie. Ken (verhaal B) werp homself na benede om sy vriend (Ray) 'n tweede kans op die lewe te gun. Daar word gesê dat indien jy wil oorleef in hierdie wêreld, moet jy as individu oor 'n tipe dikvelligheid beskik! Jy moet gehard en weerbarstig wees. Tog blyk dit dat die teendeel waar is. Mense wat sogenaamde dun velletjies het en wat dit baie moeilik het, is diegene wat baie keer dit regkry om die onmoontlike te vermag! Spirituele en religieuse mense, oor die algemeen ('n eie waarneming) is diegene wat empatie het en wat tog vasstaan. Waar skop die spirituele weerbarstigheid dan in? Wat is dit wat die mens laat aanhou en deurdruk binne hulle besondere kontekste?

Johan, Danger, Ken en Ray is soos baie gelowiges wat ons ken, stil maar doelgerig. Hulle kan gereken word as onwrikbaar in hulle eie eksistensialistiese siening van God, en daarmee saam hulle geloof in hulself. Dit beteken egter nie dat hierdie mense nie hul gevegte van ongeloof baklei nie, want hulle doen dit, kort-kort. Dit is hierdie "baklei" wat deel word van die weerbarstigheid van die spirituele individu, die aanhou en wen, die siening van more, dat dit weer sal beter lyk.

Maar hoe kwalifiseer ek my aanname, dat dit juis spirituele mense is wat oor die kwaliteit van deursettingsvermoë beskik? Anders gestel, mense

wat in hoop leef. Wat het godsdiens en dan spesifiek die Christelike religie met hierdie spirituele aanname te doen? Hierdie vraag bring ons by die ander kant van konflik. Juis in die raamwerk (konteks) van hierdie ander kant van konflik wil ek verwys na die Pneumatologie (die leer van die Heilige Gees), vanwaar ek veral die moderne hedendaagse pneumatologiese temas sal bespreek. Die laaste is egter nog nie gesê met betrekking tot hoop in die konteks van die spirituele paradigma as geloofsintese nie. My vrae is: is daar 'n positiewe invloed van die Gees, en indien wel hoe manifesteer dit?

5.2 Die Gees

Wat word bedoel wanneer ons verwys na die Gees, of soos dit in vaktiaal bekend staan: pneumatologie? As deel van die inleiding tot hierdie studie, is daar verwys na die rol van die Heilige Gees (pagina 6-7) waarin ons na die (veelgestaltigheid) van die Gees in die spirituele paradigma verwys het. Ons het tot dusver weinig oor die Gees genoem. In hierdie gedeelte sal ons – met spesifieke rede – aan die Gees aandag skenk. 'n Volledige uiteensetting van die Gees is egter onmoontlik, maar ons fokus sal eerder val op die verhouding van die Gees en spiritualiteit in die konteks van hoop en die nakoming van Jesus se belofte met betrekking tot die Heilige Gees (Johannes 1:26). Soos Veldsman (2001:135) binne die konteks van die eskatologie vra: wat durf ons hoop? Hierdie vraag is ewe belangrik in die konteks van spiritualiteit as paradigma met die geloof as sintese in ons ervaringsveld / belewenis en ondervinding in die kontemporêre wêreld waarin die mens sy / haar sinbelewenis soek. Met ander woorde: moét die eksistensiële soeke steeds as kriteria gebruik word. Net soos die Gees hoort by die eskatologie (eie waarneming), so hoort die Gees by spiritualiteit. Pannenbergh (1998:553) noem dat die eskatologiese volvoering self toegeskryf word aan die Gees, wat as gawe van die eindtyd reeds die historiese teenwoordigheid van die gelowiges bepaal. Die Gees is die skepper van die lewe op aarde, en ook die skepper van nuwe lewe. Soos Veldsman (2001:132) dit verwoord:

Huidig is die Gees nie net in individue aan die werk nie, maar ook in die samelewing - in samesyn — fellowship.

In 'n artikel *oor die Gees ... deel III* geskryf deur Veldsman (in internetverslag 2009:h) noem hy dat die rol van die Gees hermeneuties geïnterpreteer behoort te word. Onder die opskrif "die breedte van die Gees se werksaamheid" (deel III) vra Veldsman of die werksaamheid van die Gees beperk kan word tot die lewe van gelowiges. Polkinghorne (in internetverslag 2009:j) sê nee, en brei Polkinghorne uit deur te noem dat die Gees se werksaamhede in alle gemeenskappe gesien behoort te word. Hierdie "sien" het te doen met die soeke na die waarheid. Met ander woorde: ook in ander religieuse tradisies en selfs ook in die ondersoeke van die wetenskaplike tradisie⁴¹.

Aan die einde van deel III *Oor die Gees*, kom Veldsman (in internetverslag 2009:h) – by 'n belangrikke gevolgtrekking wat miskien die reisvlak van ons studie die beste saamvat wanneer hy skryf:

Ons hoop vir die toekoms is slegs so werklik as ons besorgdheid oor die hede.

Veldsman (in internetverslag 2009:h) sluit dan hierdie belangrike artikel af deur te noem dat ons kan bely dat die Gees die hoop is wat brandend in ons lewe leef. Sodoende maak dit alles - in ons as mense - se lewe vir ons wakker, wat ons hier en nou, in verwondering en besorgdheid, oor die skepping en die lewe, oor die fisiese en psigiese lewe, oor menswees, oor medemenslikheid, aanskou en beleef. Met ander woorde: alles wat die veelkleurige, veelgestaltigheid beweginge en strome van menswees uitmaak. Dan sê Veldsman (in internetverslag 2009:h) onomwonde dat ons op die Gees kan vertrou, want dan maak die Gees die volgende vir ons moontlik:

41 Om egter die volle die begrip en betekenis van die Gees in Veldsman se interpretasie te verstaan moet al drie die artikels (<http://www.teo.co.za>) *Oor die Gees ... deel I; II en III*, gelees word.

Om vernuwend vanuit die Godsverhaal te lewe te midde van die gebrokenheid van die lewe en die erkenning van ons weerloosheid. Om die skriftelik-uitnodighede herinnering aan 'n lewensbepaalde Godsgeheim op verbeeldingsvolle wyse hier en nou in hoop ons eie te maak (Veldsman in internetverslag 2009: **h**).

Die Gees wat Jesus beloof in Johannes 14:26, sal ons alles leer en sal ons ook herinner aan alles wat Jesus vir ons gesê het. Dit is die beloftes wat die dissipels altyd sou bybly. Veldsman (2001:132) verwys na Johannes 16:13 waarin die Gees nie enigiets hoef te heraktiveer of enige gelukkige verlede hoef op te tower nie, want Hy sal ons in die hele waarheid lei ... en Hy sal die dinge wat gaan kom, aan ons verkondig. Die Gees sal in Johannes se woorde (16:8-11) – “bewys dat die wêreld skuldig is aan sonde, want die wêreld glo nie in My nie; die reg is aan my kant, want ek gaan na die Vader toe, en julle sal My nie meer sien nie; die oordeel het al gekom, want die owerste van hierdie wêreld is klaar veroordeel.”

Die koms van die Gees wat Jesus se belofte gestand gedoen het, gaan met nog 'n belofte gepaard: dat Christus verheerlik sal word. Veldsman (2001:132) verduidelik verder dat dit vir hom voorkom asof Jesus tussen God en die mensdom staan, en dat hy van die toneel af moet verdwyn nadat struikelblokke onderweg na God uit die weggeruim moet word:

Om na die Vader te gaan, is egter deel van sy weg – sodoende word sy eenheid met God vervolmaak.

Met bogenoemde gedagte van die Gees het ons aan die einde gekom van ons spirituele reis. Hierdie sistematiese reis wat voorkom in die godsdiens-filosofie kan nie tot halt geroep word, indien ons as spirituele mense nie vir mekaar kan noem, wat die reis vir ons inhou in ons hoop en verwagting vir die huidige en toekoms nie! Daarom sal ons ten slotte moet verstaan wát / hoé die spirituele geloofsintese binne die sistematiese teologie en die filosofie daar uitsien, en wat dit vir ons as mens beteken. Beteken dit

miskien voorwaardelike euforiese blydskap en geluk of miskien het die reis ons meer geleer van die verantwoordelike omgang van verskeie kontekstuele begrippe wat onvoorwaardelik tog gekoppel moet en mag word aan die fenomenologiese (mistiese) realiteit van die mens? Met ander woorde: wat durf ons as mens hoop in ons spirituele verweefdheid? Om hierdie "wat durf ons hoop in ons spirituele verweefdheid" te verduidelik, wil ek gebruik maak van 'n humoristiese verhaaltjie van hoe religieuse ervaring in hierdie spirituele verweefdheid 'n invloed het op ons verstaan en interpretasie van "hoop" in ons diverse samelewing en dus ons diverse spirituele verweefdheid:

'n Klompie jare gelede het 'n Amerikaner, Engelsman en Boer aan 'n televisie spel-kompetisie deelgeneem. Die aanbieder verduidelik aan die drie dat hy 'n kort frase sal noem waarna die frase voltooi en gespel moet word. Die frase was: "Old MacDonald had a ..." Die Amerikaner was eerste en antwoord "Old MacDonald had a ranch", en spel dit "r-a-n-c-h." Die Engelsman sê toe "Old MacDonald had an estate", en spel dit "e-s-t-a-t-e." Nou was dit die boer se beurt en sê hy "Old MacDonald had a farm", en spel dit "e-i-e-i-o"

(Veldsman 1994:237).

Veldsman (1994:237) vra hoe ons dan religieuse ervaring / ondervinding teologies moet spel. Hy vra of ons dit d-o-g-m-a; of: g-e-e-s; of miskien: b-e-v-r-y-d-i-n-g of dan l-e-w-e moet spel? My vraag, wat hierby wil aansluit, is: hoe kan ons "hoop" in 'n spirituele verweefdheid verstaan en dit dus, ons as mens, ons eie maak? My antwoord het te doen met spirituele hermeneutiek en dit word soos volg verduidelik in ons laaste gedeelte van hierdie studie van spiritualiteit as geloofsintese.

6 HOOP: AS SPIRITUELE HERMENEUTIEK?

6.1 Ons hoop: In 'n meervoudige-verantwoordelike Interpretasie

Volgens Veldsman (1994:237), word religieuse ervaringe gespel: l-e-w-e. In hierdie studie word spiritualiteit as geloofsintese - wat voortvloei uit religieuse ervaring / belewenis / ondervinding - gespel: i-n-t-e-r-p-r-e-t-a-s-i-e van die l-e-w-e. Veldsman (1994:237) noem dat hy religieuse ervaring sal spel as l-e-w-e en dat hierdie l-e-w-e die optimale soeke is na die sin van die lewe. Met ander woorde: wil ek hierby aansluit en noem dat ek 'n "meervoudige-verantwoordelike interpretasie" beskou as 'n optimale soeke (in ons spirituele verweefdheid) na ons sinbeleving (quest for meaning in life). Egter, met 'n vereiste, 'n ononderhandelbare vereiste: dat ons die kontekste van spirituele tradisies as belangrik beskou in ons interpretasie, herinterpretasie van die verskillende uiteenlopende spirituele wysshede waarvoor ander spirituele tradisies beskik. Hierdie bewustheid kan in twee kategorieë ingedeel word. **Eerstens**, dat die eerste kognitiewe reaksie / interpretasie van die Teks, naief kan wees. Dus, dat ons moontlik die skrywer van die Teks se motiewe / intensies vir die skryf van die Teks verkeerd interpreteer en ook dat ons die struktuur van die relevante Teks verdraai / aanpas om die hoorders van die Teks te akkommodeer. As voorbeeld Johan en Danger in verhaal A waar beide Johan en Danger se eerste kognitiewe reaksie moontlik kon gewees het dat hulle oorlog maak vir 'n regverdige doel. Hierdie "regverdige doel" kom hulle moontlik berus op die feit dat beide Christene was, dat beide geveg het vir hulle land en dat beide dit gedoen het vir selfbehoud / oorlewing. **Tweedens**, dat ons met die veronderstelling werk dat slegs die interpretasie-motiewe van die outeur werklik van belang is en sodoende kan ons hierdie interpretasie-motiewe rekonstrueer sodat ons spesifieke omstandighede kan inkorporeer. Kom ons noem dit 'n tipe van rasionaliserings-interpretasie. In nog 'n ander voorbeeld kan Ken en Ray in verhaal B genoem word. Albei se kognitiewe reaksie (wat na my mening 'n goeie voorbeeld is van rasionalisering) kon moontlik wees dat, terwyl hulle 'n

bestaan maak (geld verdien), hulle ook ontslae raak van die slegte mense van die samelewing⁴². Hoewel dit nie in die rolprent "In Bruges" duidelik is nie, word dit aanvaar dat die Katolieke priester wat gedood word deur Ray, vir die een of ander boosheid geboet het. Met ander woorde: hoewel ons kognitief bewus is van hierdie diverse pluraliteit van ander kulturele asook teologiese perspektiewe sukkel ons om weg te beweeg van die vermoede dat die betekenis van die teks doodeenvoudig, eenvoudig / simplisties is, en dat ons die (teks / ervaringe / belewenis) wil verstaan sonder om in kritiese dialoog ten opsigte van die betekenis / interpretasie van die teks, mee te doen. Meer plat gesê: om nie met mekaar te gesels oor 'n relevante teks of om nie na mekaar te luister nie. As 'n ander voorbeeld word verwys na 'n dagbladartikel **A**: 2002 waarin Veldsman die boek *Op soek na die ware Jesus* deur Murray Janson, resenseer. Hierin verwys Veldsman na die kritiek wat Janson maak (pagina 58-111) teenoor die Jesus-seminaar waarin Janson skryf dat hulle (Jesus-seminaar) is maar 'n klein, mediabehepte, verwaande en onbeduidende groepie wat met hul onwetenskaplike naïewe, inkonsekwente, agterstevoor fundamentalistiese werkwysse 'n *withit*-Jesus probeer daarstel. Veldsman (in dagbladartikel **A** 2002) reageer daarop deur te noem dat Janson ons nie help om iets sinvols van hierdie nuwe en onbeantwoorde navorsingsvrae te maak nie. Veldsman vra of Janson onbewus is van sy eie standpunt-inname, of het Janson 'n pastorale bymotief gehad? Hierdie voorbeeld wys na die kortsigtigheid en ingeperktheid van dit wat as sogenaamde "suiwerleer" oor Jesus Christus gestalte aangeneem het deur die eeue heen. Soos Veldsman (2010:3) dit verwoord:

42 Voorspruitend uit 'n gesprek met Veldsman op 2010-05-11 is dit ook belangrik dat ons erken dat daar ook verskillende rasionaliseringsdiskoerse bestaan. As voorbeeld: dit wat voorkom in die wetenskap teenoor dié van die teologie.

... teenoor die kortsigtigheid en ingeperktheid van dit wat as sogenaamde suiwer leer oor Jesus gestalte aangeneem het deur die eeue heen. Nie teen die formulering as sodanig van leerstellinge deur die eeue heen nie, en ook nie teen die herformulering daarvan hier en nou as sodanig nie, maar teen die wyse waarop dit vandag 'n aanvalswaap, 'n swaard van vernietiging geword het.

Veldsman (2010:7) verwys verder na teologiese kontekste en selfs ook enkele kerklike kringe wat (nie-insigtelik) op kortstondige en ingeperkte wyse deur die modernistiese rede voorgedou word, as synde genoeg, so asof die hart nie haar eie redes sou hê nie – volgens Blaise Pascal. Soos Veldsman (2010:7) noem: aan ons 'n goedkoop manipulerende en totaliserende blik wil verkoop as sogenaamde losprys van ons ervaringe van vervreemding, uitsigloosheid, weerloosheid en onrustigheid. Met ander woorde: dat hierdie teologiese kontekste en enkele kerklike kringe wil voorgee dat ons met hierdie klinkklare formuleringe oor alle mense, oor alle geografiese en tydsgrense heen probleemloos kan beweeg asof daar skynbaar nie sulke grense en klowe bestaan nie. 'n Tydlose akontekstuele universalisme verdoesel in die naam van die Goeie Herder. Asof dit alles, tyd en kontekste, met redelike vlugvoetigheid oorbrug sou kon word of weggedink sou kon word. Asof dit nooit bestaan het nie. Met ander woorde: dit wat in 'n egte geskiedenisproses betrokke is, kan nooit finaal beskryf word nie. Omdat die teologie van die huidige tyd juis hiervan so sterk bewus is, word dit gekenmerk nie deur pasklare oplossings nie, maar eerder deur 'n soeke na rigtinge waarin antwoorde op nog ongewoon ervaarde vrae gesoek moet word (Wethmar 1977:265). Om deel te wees aan die interpretasie, herinterpretasie en nogmaals intuïtiewe rekonstruksie van die reeds gekose, nie-gekose asook gepolariseerde *absolute waarhede*. Anders verwoord: ons verwagtinge wat gedek word deur die invulling van ons belewing. Ons spirituele geloofsintese as sinbelewenis waarin ons elke oomblik, elke denkende sekonde 'n nuwe situasie oor beskik en ontvang (genadiglik ontvang), wat slegs ontdek / deurgrond en deurkruis kan word deur die verwagting van "hoop." Hierdie verwagtinge-hoop is dus 'n gekose

verwagting deur elkeen se eiesoortige spirituele geloofsintese deur middel van elkeen se eie teologiese paradigma wat moontlik daardie individu se eie religieuse, dogmatiese en filosofiese konteks kan omsluit / begrens of transendeer ... of dalk nie.

6.2 Ons hoop as 'n spirituele verweefdheid?

Op ons reis het ons ontdek dat ons spirituele geloofsintese deel is van ons teologiese paradigmas wat religieus, dogmaties en filosofies verweef is in ons kontekstuele sinbelewenis as mens. Ons het verwys na die probleem van taal en ons eie gevolgstrekkings met betrekking tot ons geloofstaal van spirituele ervarings / ondervindinge en belewenis. Dogmatiese geloofsbegrippe van Openbaring, Christologie, Pneumatologie en die Eskatologie was as spirituele verweefdheid hanteer. Die vraag is nou: watter hoop verskaf hierdie spirituele verweefdheid aan ons?

Terug by Johan en Danger (verhaal A) asook Ken en Ray (verhaal B) se sinbelewenis uit hulle eiesoortige kontekstuele spirituele verweefdheid, is die volgende opmerklik: **eerstens**, dat al vier genoemde individue se kontekste so beduidend verskil dat weinig, indien enige, ooreenkomste met betrekking tot hulle eie spirituele verweefdheid van toepassing op mekaar is of kan wees. **Tweedens**, dat die intuïtiewe ingesteldheid van elk beduidend verskil het, en sal verskil as gevolg van elkeen se eiesoortige epistemologiese veelgestaltigheid, wat afkomstig is uit elkeen se diverse selfondersoekende karakter tot **hom- / haarself, God** en die **wêreld** waarin h/sy beweeg. Met ander woorde: **derdens**, dat nie eens elkeen se eiesoortige sinbelewenis in sy versugting na veiligheid, orde en struktuur, siekte en selfs die dood, dieselfde sal wees nie!

My nadenkende punt is dus: in 'n filosofiese beskouing deur die bril van die natuurlike teologie en God se Openbaring, asook my eie gekose Christusfisering, kan Christus en dus vir argumentsonthalwe enige ander religie en / of filosofie, nie die alleen-kulminasiepunt (die middelpunt van deurbreking) wees tot elke en alle mense se spirituele sinbelewenis nie. Of miskien kan dit? Dit kan wees en dit kan ook nie wees nie. Dit kan wees deur

ons as mens se spirituele verweefdheid, en dit kan ook nie wees nie. Dit kan wees deur Teilhard de Chardin en Tillich se konvergering asook korrelasie, en tog ook nie. Anselmus self het verklaar dat geloof die rede vooraf gaan, maar dat die rede geloof kan verbreed. Van der Merwe (in internetverslag 2009:**a**) noem dat Anselmus meen dat met filosofiese argumentasie, niemand tot geloof kan kom nie. Ook nie die mees oortuigende bewysvoering vir die bestaan van God beweeg 'n mens tot geloof in God nie. Geloof is 'n geskenk, 'n genadevolle belewenis van die geheimenis van God, soos Van der Merwe dit (in internetverslag 2009:**a**) verwoord. Hierdie belewenis moet die gelowige roep tot redelike, ondersoekende en vragende denke in sy / haar soeke na beter begrip. Met die volgende Afrikaans vertaalde woorde van Anselmus (in internetverslag 2010: **L**) word mee volstaan:

Nog soek ek die begrip om te verstaan dat ek mag glo, maar ek glo dat ek mag verstaan. Want dit, ook, glo ek, dat, tensy ek eers glo, ek nie sal verstaan nie⁴³

SLOT:

Aan die begin van hierdie spirituele reis was die volgende vrae gevra naamlik: waarom spiritualiteit? Waarom die studie spiritualiteit as teologiese paradigma en is daar spiritualiteit in alles wat die lewe vir ons inhou? Of is dit slegs beperk tot die religieuse en / of die godsdienst – met ander woorde: ons teologiese soeke? Ja is my antwoord. Ja, juis as gevolg van ons spirituele reis waarin ons ontdek het dat ons hoop nie net op een religie en / of spiritualiteit hoef te berus nie, maar ook op ons intuïtiewe infinitiewe sinbelewenis wat beslis die rasonale en mistiese (fenomenologiese) insluit. Let wel, nie slegs op ons eie wense van so 'n sinbelewenis nie, maar as lewende verantwoordelike mense kan dit tog wees dat ons verwagtinge, ons ervarings / belewenisse en gemanifesteerde hoop, 'n rigtingwysende / gewende

43 Soos Anselmus (in internetverslag 2010:**L**) dit self verwoord het: "Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo, quia, nisi credidero, non intelligam"

spirituele geloofsintese kan wees tot ons (genadige) weerlose bestaan. Want dit is 'n keuse. 'n Fenomenologiese weerlose bestaan in die sin van kontekstuele vrae en antwoorde aan en van God (Tillich), bestaan in die sin van 'n nuwe entoesiasme ten opsigte van die mens - Gees van nuwe hoop - Teilhard de Chardin en dan die belangrikste, die hermeneutiese interpretasie, her-interpretasie van alle ou en nuwe religieuse tradisies en filosofieë. Soos om ou wyn in nuwe sakke te gooi. Want is dit ons keuse. Soos Veldsman (2001:135) dit treffend verwoord: ons hoop — beide persoonlik en wat die skepping in sy geheel betref — het ook vlerke, dit wil sê, ons sal bevry word van die verslawing aan die verganklikheid, van ons onderworpenheid aan futiliteit van die sug van die pyne waarvan Paulus in Romeine 8:19-23 praat. Dit is die Gees van God wat die wind onder ons vlerke is, wat ons die durf gee om te hoop. Dit is in hierdie Gees dat ons dié woorde van Luther kan beaam: Selfs al sou ek weet dat die wêreld môre sou vergaan, sal ek nog steeds vandag 'n appelboom plant. Dit is my keuse. Ek glo so.

BIBLIOGRAFIE

Anselmus van Kantelberg.

2010. Internetverslag 2010 **L**: <http://www.wikipedia.co.za>: Anselm of Canterbury.

Anthonissen K.

2009. Dagbladartikel **E**: *Massamense* : BY – Beeld: Saterdag 7 Maart 2009.

Bothma L.

2009. Internetverslag 2009 **e**: *Vriende ná meer as 31 jaar. Beeld. In diepte.*
<http://www.beeld.com>

Burger W.

2009. Dagbladartikel 2009 **B**: *Op soek na dit wat sin gee*: BY – Beeld,
Saterdag 26 September 2009.

Capps W.

1995. *Religious Studies. The making of a discipline.* Minneapolis: Fortress press.

Ching T T.

2009. Internetverslag 2009 **i**: <http://www.wikipedia.co.za>

Ching T T.

2009. Internetverslag 2009 **j**: *Mysticism: Definition and Much More from Answers.com.* <http://www.answers.com/topic/mysticism> (4 van 16)

Clarke D.

1997. Prologue in Henbest N. *The Exploding Universe: Stars, galaxies and black holes.* London: Marshall Cavendish.

Deist F.

1984. *A Concise dictionary of theological and related terms.* Hatfield: Van Schaik.

De Villiers G.

2008. Internetverslag 2009 **g**: *in Bruges*. <http://www.teo.co.za>

El Messiri A E.

2010. Internetverslag 2010 **m**: <http://800poundgorilla.100webpace.net>
Abdulwahab Missiri.

El Messiri A E.

2010. Internetverslag 2010 **n**:
<http://philosophers/contemporary/contemporary-names/Abdl-ahab>

Foster R J.

2006. *Streams of living water. Celebrating the great traditions of Christian faith*. San Francisco: Harper Collins.

Hebblethwaite B.

1984. *The Christian hope*. Basingstoke: Marshall.

Hegel F.

2009 Internetverslag 2009 **c**: <http://www.wikipedia.co.za>
F:M/Synthesis/Thesis, 20% antithesis, 20% synthesis, 20%.

Hegel F.

2009. Internetverslag 2009 **d**:
http://en.wikipedia.org/wiki/Georg_William_Friedrick_Hegel.

Holder A.

2005. *The Blackwell companion to Christian Spirituality*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.

Hume D.

1711. *Dialogues and Natural History of Religion. World classics*. London: Oxford University Press.

Inge W R.

1947. *Mysticism in religion*. London: Rider & Company.

James W.

1979. *The varieties of religious experience. A study in human nature.* New York: Collier Books.

Jantzen G M.

1989. *Mysticism and experience. Religious Studies*, 25:(295-315).

Jantzen G M.

1990. *Could there be a mystical core of religion? Religious Studies*, 26(1):(59-71).

Jung C.

2010. Internetverslag 2010 o: http://en.wikipedia.org/wiki/Carl_Jung

Keller C.

1978. 'Mystical literature', in Katz (ed); *Mysticism and philosophical analysis.* Sheldon: London.

König A. & Keane M.

1980. *Sistematiese Teologie.* Enigste studiegids vir THA100-L. Pretoria: Universiteit van Suid-Afrika.

Kourie C. & Kretzschmar L.

2000. *Christian Spirituality in South Africa*, Kourie and Kretzschmar, (ed). Pietermaritzburg: Cluster Publications.

Kourie C.

2009. *Spirituality and the University.* VERBUM ET ECCLESIA JRG 30(1). (148-173).

Kourie C.

1992. *Mysticis;A Survey of Recent Issues.* JSR 5:2 September 1992. (83-103).

Krüger J., Lubbe G. & Steyn H.

1996. *The human search for meaning. A multireligious introduction to the religions of humankind.* Goodwood: National Book Printers.

Lash N.

1988. *Easter in ordinary. Reflections on human experience and the knowledge of God.* Charlottesville: University Press.

Lombaard C.

2007. Dagbladartikel 2007 **F**: *Wetenskap en Bybel saamgeweef*: Boeke – Beeld: Maandag 4 Junie 2007.

Lombaard C.

2010. Internetverslag 2010 **p**: *Buchan brou.* <http://www.teo.co.za>

Maimela S S.

1991. *Moderne tendense in die Teologie.* Pretoria: Universiteit van Suid-Afrika.

McDonagh M.

2008. Internetverslag 2009 **f**: <http://www.wikipedia.co.za/inbruges>

McGinn B., Meyendorff J. & Leclercq J. (eds)

1985. *Christian Spirituality. Origins to the Twelfth Century.* London: SCM.

McGrath A E.

2007. *Christian Theology. An introduction* (Fourth edition). Oxford: Blackwell Publishing.

Moltmann J.

1997. *The source of life.* London: SCM.

Müller J.

2008. Dagbladartikel 2008 **D**: *Beleef ons 'n godsdienstige verdonkering?*: BY – Beeld: Saterdag 2 Augustus 2008.

Naude P.

2008. Dabladartikel 2008 **C** : *die Denkers is onder druk*: Perspektief - Rapport, Sondag 6 Julie 2008.

Olivier D F.

1986. Paul Tillich se benadering van die skeppingsleer. in: König A, van Niekerk E, Olivier D F. (eds). *Sistematiese Teologie (Skeppingsleer)*. Pretoria: Universiteit van Suid-Afrika.

Pannenberg W.

1998. *Systematic theology*. (vol 3). Edinburgh: Clark.

Pretorius S P.

2008. Understanding spiritual experience in Christian spirituality, in De Villiers P, Kourie C, Lombaard C, (eds) *The spirit that empower; Perspectives on spirituality*. Bloemfontein: Universiteit van die Vrystaat.

Russel B.

1917. *Mysticism and logic*. New York: Doubleday.

Scholem G.

2009. Internetverslag 2009 j: *Mysticism: Definition and Much More from Answers.com*. <http://www.answers.com/topic/mysticism> (4 van 16)

Schneiders S.

2005. Approaches to the Study of Christian Spirituality, in Holder, A (ed) *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, (15-33).

Sheldrake P.

2007. *A brief history of spirituality*; Malden: Blackwell Publishing.

Smith J Z.

2007. *Religion, Religions, Religious*; in: Taylor M C. (269-284).

Stark R. & Bainbridge W.

1987. *A theology of religion*. New Jersey: Rutgers University.

Teilhard de Chardin P.

1959. *The phenomenon of man*. New York: Harper & Brothers.

Teilhard de Chardin P.

1964. *The future of man*. London: Collins.

Tillich P.

1944. *Biblical religion and the search for ultimate reality*. Chicago: University of Chicago.

Tillich P.

1949. *The shaking of the foundations*. London: SCM.

Tillich P.

1951. *Systematic theology*. (Volume I). Chicago: University of Chicago.

Tillich P.

1957. *Dynamics of faith*. New York: Harper & Brothers.

Tillich P.

1959. *Theology and culture*. London: Oxford University.

Tillich P.

1968. *Systematic theology* (Combined volume). Digswell Place: James Nisbet.

Tillich P.

2010. Internetverslag 2010 **q**: http://www.en.wikipedia.org/wiki/Paul_Tillich

Tuckwell J.

1971. *Religion and reality*. New York: Kennikat.

Van der Merwe W.

2009. Internetverslag 2009 **a**: *Tussen Jerusalem en Athene. Die christelike geloof in die hedendaagse kultuur*. <http://www.linet.co.za>

Van Huyssteen J W.

2000. Faith and knowledge: Our common evolutionary heritage; in Du Toit C W. (ed) *Evolution and creativity. A new dialogue between faith and knowledge*. Pretoria: University of South Africa. (181-249).

Van Huyssteen J W.

2004. *Alone in the World? Science and Theology on Human Uniqueness*.
Gifford Lectures :University of Glasgow.

Van Huyssteen J W.

1986. *Teologie as kritiese geloofsverantwoording*. Pretoria: Raad vir
Geesteswetenskaplike Navorsing.

Van Ness P H.

1996. *Spirituality and the secular quest*. London: SCM.

Van Niekerk E.

1982. *Sistematiese Teologie (Christologie). Christologieë wat "van onder"
vertrek*. Pretoria: Universiteit van Suid-Afrika.

Veldsman D P.

1994. *In the footprints of and in touch with reality: William James and
religious experience*. Pretoria: Universiteit van Suid-Afrika.

Veldsman D P.

2001. *Geloof, die Gees en die toekoms*. Pretoria: Universiteit van Suid-Afrika.

Veldsman D P.

2002. Dagbladartikel 2002 **A**: *Op soek na 'ware Jesus'?: Boeke – Beeld*,
Maandag 29 April 2002.

Veldsman D P.

2007. *Karl Barth`s epistemology: A critical appraisal*. HTS 63(4). Pretoria.

Veldsman D P.

2008. Internetverslag 2009 **b**: *"NIE WAAR NIE?" Opmerkinge oor
geloofservaring, dogma en die (eskatologiese) aard van teologiese besinning*.
<http://www.teo.co.za>

Veldsman D P.

2009. Internetverslag 2009 **h**: *Oor die Gees ... deel III*.
<http://www.teo.co.za>

Veldsman D P.

2009. Internetverslag 2009 **k**: *Neem, lees, dink en.....drink?*
<http://www.teo.co.za>

Veldsman D P.

2009. Eposrapport 2009 **A**: rooj@vodamail.co.za 2009/10.

Veldsman D P.

2010. *Steeds digterby. 'n Teologies-eksistensiële waardering vanuit 'n Christologiese perspektief van Cas Vos se gedig "Die Here is nie my Herder nie."* Gedenkbundel: Universiteit van Pretoria.

Waijman K.

2006. What is spirituality? In de Villiers P G R, Kourie C, & Lombaard C. (eds)
The spirit that moves. Orientation and issues in spirituality. Bloemfontein:
Universiteit van die Vrystaat.

Wethmar C J.

1977. *Dogma en verstaanshorison.* Amsterdam: Rodopi.

Willard D.

1999. *The Spirit of the disciplines: Understanding how God changes lives.*
San Francisco: Harper Collins Publishers.

Televisieprogram

(National Geographic: Human Explorations. www.explorations.tv: 2006/06)