

Vosloo, R
Universiteit van Stellenbosch

Etiek as optiek? Oor die rol van beelde en verbeelding in die Christelike morele lewe.

ABSTRACT

Ethics as optics? On the role of images and imagination in the Christian moral life

This article investigates the relationship between ethics and imagination. After arguing that a reappraisal of this relationship requires a critique of certain methodological presuppositions of modernistic ethical theories, the importance of discerning between idol and icon in “an age of the image” is highlighted. Such discernment is connected closely with the character or identity of the moral person and community. Hence the article proceeds by reclaiming some notions from virtue theory. The role that communal practices play in the transformation of Christian imaginations also receives emphasis. Moreover, it is argued that Christian understandings of imagination find deep meaning and motivation through the participation, in Christ and through the Spirit, in the life of the triune God.

1. OM ANDERS TE KYK

Die eeue oue vraag na die skoonheid is op 'n indringende wyse aan die orde gestel in twee rolprente, wat albei in 1998 verskyn het, met die onderskeie titels *Life is Beautiful* en *American Beauty*. Dié rolprente se kontekste verskil radikaal. *Life is Beautiful* se verhaal ontvou teen die agtergrond van die opkoms van die Fascisme in Italië en 'n groot deel van die rolprent speel in 'n konsentrasiekamp af. *American Beauty*, daarteenoor, vertel die verhaal van Amerikaanse voorstedelike gesinne in die greep van ons individualistiese verbruikerskultuur. In albei rolprente word egter geworstel met die vraag hoe 'n mens te midde van die vernietigende krag van bindende sisteme jou nie deur die sisteme se definisies van realiteit laat stempel nie, maar daarin kan slaag om anders te kyk. Daar word as't ware in hierdie rolprente gevra na 'n bekering van die oog, sodat daar deur skyn-schoonheid gesien kan word en skoonheid te midde van alledaagsheid, pyn en die dood opgelet kan word.

In hierdie artikel word geargumenteer dat die oproep om anders te kyk – wat so treffend in die genoemde rolprente uitgebeeld word – alles met die Christelike etiek te make het. Anders gestel: Die Christelike etiek is 'n saak van die regte oog (vgl Matt 6:22). Etiek is optiek. Die Christelike morele lewe hang saam met 'n geslypte visie of verbeelding wat valse beelde kan ontmasker en meer juiste beelde en voorbeelde kan herken. Die vraag na die etiese kan nie van die vraag na die verbeelding geskei word nie. Of met behulp van ander begrippemateriaal kan ons sê dat die goeie en die skone, of die etiese en die estetiese, ten nouste met mekaar verband hou.

As ons sê dat etiek en verbeelding nie geskei word nie, kom die vraag uiteraard na vore wat onder verbeelding verstaan word. Verbeelding word nie hier gebruik in die sin van verbeelding as fantasievlug wat niks met realiteit te make het nie. Hoewel verbeelding ook die kenweg tot die denkbeeldige bied, word verbeelding egter nie met denkbeeldigheid gelyk gestel nie. Soos Garret Green dit stel: “Imagination turns out to be not the opposite of reality but rather the means by

which manifold forms about reality and illusion is mediated to us.”¹ Die teenstelling tussen verbeelding (soos wat verbeelding hier gebruik word) en realiteit is dus ’n valse teenstelling.

Verbeelding as morele kategorie dui verder op meer as blote kreatiwiteit. Dit gaan nie oor ’n sogenaamde regterbrein-funksie wat teenoor meer rasonale denke staan nie. Morele verbeelding is voorts ook nie iets wat met kognitiwiteit gelyk gestel kan word nie, omdat die verbeelding sekerlik nie van emosies en liggaamlikheid geskei kan word nie. Teenoor hierdie reduktiewe beskouings van verbeelding word die begrip verbeelding in hierdie artikel eerder gebruik as ’n aspek van identiteit of agentskap wat met ons waarneming van die werklikheid te make het. Christelike verbeelding dui op die vermoë om met ’n sekere perspektief te kan kyk as gevolg van die manier waarop sekere metafore, modelle, stories, beelde en voorbeelde ons uitkyk stempel. Die aard van Christelike inhoude wat inspeel op verbeelding maak die moontlikheid oop dat daar ’n “andersheid” van visie kan wees. Walter Brueggemann verwoord iets hiervan in sy beskrywing van verbeelding as “the human capacity to picture, portray, receive and practice the world in ways other than it appears at first glance when seen through a dominant, habitual, unexamined lens.”²

In hierdie artikel word die vraag na die aard van die verband tussen etiek en verbeelding soekend aan die orde gestel. Na die bespreking van die vraag of so ’n verband wel moontlik is, word gewys op die aktualiteit daarvan om in ons beeldkultuur die vraag na die rol van beelde en verbeelding te ondersoek. In die lig van die magdom beelde wat inspeel op ons verbeeldings is dit dringend noodsaaklik, maar ook uiters kompleks, om te kan onderskei tussen skoonheid en skynskoonheid, tussen ware en valse beelde, tussen “icon” en “idol”. So ’n onderskeidings- of waarnemingsvermoë hang ten nouste saam die karakter of identiteit van die persoon wat moet onderskei en beoordeel. In hierdie verband word kortliks na ’n aantal nuttige onderskeidings uit die Middeleeuse deugdeleer verwys. Daar word egter ook gewys op die gevaar van ’n individualistiese, eklektiese omgang met beelde. Die belangrikheid van kommunale praktyke vir die vorming of hervorming van Christelike verbeeldings word beklemtoon. Ten slotte word daarop gewys dat ’n Christelike verstaan van verbeelding nie bloot met artistieke genialiteit of kreatiwiteit gelyk gestel kan word nie, maar ten diepste begrond word deur die deelname, in Christus en deur die Gees, aan die lewe van die drie-enige God.

- 1 Green, G, *Imagining God: Theology and the Religious Imagination* (San Francisco: Harper & Row, 1989), 84. Green wys daarop dat uiteenlopende menslike aktiwiteite soos religie, wetenskap en kuns op vergelykbare manier van die verbeelding as kenproses gebruik maak. Vir ’n bespreking van verbeelding as kenteoretiese strukturelement in teologiese refleksie en Christelike praxis, sien ook D P Veldsman, “Religieuse ervaring as herinneringsvolle verbeelding” *Scriptura* 46, 1993:50-65. Veldsman beskryf verbeelding as “’n ‘onvermydelike’ (beter: konstituerende) element van die menslike kenproses” (51). Vir ’n baie omvattende studie oor verbeelding sien die feitlik ensiklopediese werk van Brann, Eva T H, *The World of the Imagination: Sum and Substance* (Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, 1991). Vir haar uitgebreide bespreking van die terme verbeelding (“imagination”) en fantasie (“fantasy”), sien veral 18-23.
- 2 W Brueggeman, *Texts under Negotiation: The Bible and Postmodern Imagination* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 13. In sy boek *Poetics of Imagining: From Husserl to Lyotard* (San Francisco: HarperCollins, 1991) wys Richard Kearney op die pluraliteit van terme wat in die gesprek oor verbeelding gebruik word – *yetser*, *phantasia*, *eikasia*, *imaginatio*, *Einbildungskraft*, *fantasy*, *imagination*. Hierdie verskillende terme het volgens Kearney wel ’n aspek in gemeen: “they all refer, in their diverse ways, to the human power to convert absence into presense, actuality into possibility, what-is into something-other-than-it-is. In short, they all designate our ability to transform our environment into a specifically human mode of existence” (4). Kearney wys dus vanuit ’n wysgerige perspektief ook na die transformatiewe krag van die verbeelding. Vir ’n ander pleidooi vir die krag van verbeelding en kritiek op die absurditeit van “realisme”, sien ook Rubem Alves se boek *Tomorrow’s Child: Imagination, Creativity and the Rebirth of Culture* (New York: Harper and Row, 1972).

2. VERBEELDING EN ETIEK – IS DIT VERSOENBAAR?

'n Argument wat wil wys op die verband tussen etiek en verbeelding is egter geensins voor die hand liggend nie. Is verbeelding nie 'n subjektiewe kategorie wat juis 'n bedreiging inhou vir 'n meer objektief-begrondbare etiek van beginsels en reëls nie? As (Christelike) etiek gereduseer word tot die neem van keuses in die lig van "objektiewe", rasioneel-bepaalbare en universeel-geldende wette of reëls is dit inderdaad moeilik om verbeelding (en ander kategorieë soos karakter en die passies) 'n regmatige plek in morele diskoers te gee. So 'n beskouing van die etiek wat die klem op die morele betekenis van die verbeelding as te subjektief, as nie-rasioneel en as relativisties sien, kenmerk die etiese teorieë wat deur die metodologiese voorveronderstellings van die Verligting gevorm is. Hierdie beskouing van die etiek word op verskillende maniere benoem. Stanley Hauerwas praat van die "standard account of moral rationality"³, terwyl Mark Johnson vanuit 'n ander perspektief weer verwys na die "moral folk theory"⁴. Die reduktiewe aard van die modernistiese etiese teorieë kom tereg onder kritiek. Een van die gevolge van hierdie kritiek is dat dit weer maak dat kategorieë soos narratief, deugde, karakter en verbeelding (soms word ook van visie gepraat) 'n meer regmatige plek in morele besinning kan inneem.⁵ Deur te pleit vir die belangrikheid van die verbeelding vir die morele lewe word geensins gesuggereer dat reëls, wette en beginsels nie belangrik vir die morele lewe is nie. Reëls en wette is immers die beknopte narratiewe van morele tradisies. Of anders gestel: dit is die distillasie van die morele wysheid van gemeenskappe oor die eeue. Tog word hierdie wette en reëls geïnterpreteer deur mense wat op 'n sekere manier mekaar en die wêreld sien.

Bogenoemde maak duidelik dat die pleidooi oor die morele betekenis van die verbeelding vra dat die metodologiese grondslae van modernistiese etiese teorieë bevraagteken word en dat daar met 'n breër verstaan van moraliteit gewerk word waarin die *identiteit* van die morele agent meer volledig verdiskonteer word. Sonder so 'n breër verstaan van die etiek is verbeelding en etiek inderdaad onversoenable begrippe.

Hierdie breër verstaan van die etiek beteken dat daar in die etiek nie net gefokus word op die handeling van die persoon nie, maar ook op die *persoon* wat handel. Die uitkyk of visie van die

3 Sien bv S Hauerwas, *Truthfulness and Tragedy* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1977), 16-27.

4 In sy boek *Moral Imagination* (Chicago: University of Chicago Press, 1993) kritiseer Mark Johnson die voorveronderstelling van modernistiese etiese teorieë. Hy skryf: "it is morally irresponsible to think and act as though we possess a universal, disembodied reason that generates absolute rules, decision-making procedures, and universal and categorical laws by which we can tell right from wrong in any situation we encounter" (5). Johnson meen dat die wortels van hierdie "moral folk theory" in die Joods-Christelike tradisie te vinde is. Ek meen dat Johnson hier nie reg laat geskied aan wat hy die Joods-Christelike morele tradisie noem nie en dit deur 'n te Kantiaanse bril lees. Is daar nie juis in hierdie tradisies die bronne wat kritiek lewer teen wat Johnson as die "moral folk theory" beskryf nie? Johnson se beskrywing van die Kantiaanse rasionele etiek as Joods-Christelike moraliteit minus God is egter belangrik.

5 Hierdie aspekte word sterk beklemtoon in die etiese projek van Stanley Hauerwas. Vir 'n beoordeling van Hauerwas se gedagtes vanuit 'n Suider-Afrikaanse perspektief, sien onder andere die proefskrifte van N Richardson, *Community and Ethics: The Church in the Ecclesial Ethics of Stanley Hauerwas* (ongepubliseerde verhandeling, Universiteit van Natal, 1986); R Vosloo, *Verhaal en Moraal: 'n Kritiese ondersoek na die narratiewe etiek van Stanley Hauerwas* (ongepubliseerde verhandeling, Universiteit van Wes-Kaapland, 1994); J J de W Strauss, *'n Kerk om in te glo: die prioriteit van die kerk in die Christelike geloof* (ongepubliseerde verhandeling, Universiteit van Wes-Kaapland, 1996) en N Koopman, *Deugde of Dade?* (ongepubliseerde verhandeling, Universiteit van Wes-Kaapland, 2001).

morele persoon wat handel is dan van deurslaggewende belang. Ons kan selfs sê dat Christelike handelinge 'n voortvloeiing of resultaat is van Christelike visie(s).⁶ Daar is vroeër verwys na Stanley Hauerwas se kritiek teen die voorveronderstellings van modernistiese etiese teorieë. Die kategorie van visie (wat nou aansluit by wat ons in die artikel met verbeelding benoem) is saam met begrippe soos karakter, deugde, narratief, *ekklesia*, liturgie en liggaamlikheid van die sentrale kategorieë in Hauerwas se denke. In een van sy vroegste geskrifte, met die titel *Vision and Virtue*, argumenteer Hauerwas (in gesprek met die filosoof en skryfster Iris Murdoch) dat die morele lewe eerder in terme van die estetiese modus van sien as in terme van handeling en besluitneming verstaan moet word. Die morele lewe behels meer as die neem van besluite, dit vra dat die wêreld met aandag beskou word. Die morele lewe behels “learning to see the world under the mode of the divine.”⁷ Vir Hauerwas kom sodanige visie nie los van inoefening nie. Daarom skryf hy: “We do not come to see, however, just by looking but by training our vision through the metaphors and symbols that constitute our central convictions.”⁸ Die Christelike etiek het daarom dan ook vir Hauerwas alles met beelde en verbeelding te make: “Christian ethics is the conceptual discipline that analyzes and imaginatively tests the images most appropriate to score the Christian life in accordance with the central conviction that the world has been redeemed by the work and person of Christ.”⁹

Die pleidooi vir 'n breër siening van etiek skep die moontlikheid om 'n nouer verband tussen etiek en verbeelding te lê. Dit skep die ruimte om etiek as optiek te beskryf. Hierdie aanspraak vra egter om verdere aktualisering, verduideliking en kwalifisering.

3. DIE UITDAGINGS VAN ONS BEELDKULTUUR

Die belangrikheid daarvan om oor die morele betekenis van verbeelding en beelde na te dink, word geïntensiveer deur die feit dat baie denkers ons laatmoderne of postmoderne samelewing (of hoe dit ook al benoem word) as 'n beeldkultuur beskou.¹⁰ In sy boek *The Wake of Imagination* skryf Richard Kearney byvoorbeeld: “Everywhere we turn today we are surrounded by images. From

6 John Navone stel dit in sy werk *Enjoying God's Beauty* (Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1999) soos volg: “Christian action is always an expression, however implicit, of Christian vision” (vii).

7 Hauerwas, S, *Vision and Virtue* (Notre Dame: Fides Publishers, 1974), 45, 46. Vir 'n latere meer kritiese beoordeling van Iris Murdoch, sien Hauerwas se artikel “Murdochian Muddles: Can We Get Through Them If God Does Not Exist” in sy boek *Wilderness Wanderings* (Boulder, Colorado: Westview Press, 1997).

8 Hauerwas, *Vision and Virtue*, 2.

9 *Vision and Virtue*, 2. In 'n latere boek, geskryf met Will Willimon, *Resident Aliens* (Nashville: Abingdon Press, 1989), keer Hauerwas terug na die tema van visie wanneer daar verwys word na visie as 'n noodsaaklike voorwaarde vir etiek. Met verwysing na die Saligspreekinge skryf hulle: “So the Beatitudes are not a strategy for achieving a better society, they are an indication, a picture. A vision of the inbreaking of a new society. They are indicatives, promises, instances, imaginative examples of life in the Kingdom of God” (84). Daar moet ook genoem word dat Hauerwas algaande die klem sterker laat val het op die verbeelding van die Christelike gemeenskap. In 'n artikel “On Keeping Theological Ethics Imaginative” (met Philip Foubert) in sy boek *Against the Nations: War and Survival in a Liberal Society* (Minneapolis: Winston Press, 1985) skryf Hauerwas dan ook: “Our imagination is not simply the unique talent of a gifted few – though certainly some are so gifted – but the imagination of people searching faithful to the God who never ceases to challenge us through Jesu s' cross and resurrection” (51,52). Verbeelding kan daarom nie geskei word van dissipline en die aanleer van vaardighede nie. Dit is veral die deugde van hoop en geduld wat vir Hauerwas belangrik is vir volhoubare verbeeldingsprosesse.

10 Vir 'n bundel filosofiese opstelle wat ondersoek instel na visie as 'n sosiale en kulturele proses, sien C Jenks, *Visual Culture* (London: Routledge, 1995).

the home TV or video to the billboard advertisements, electioneering posters and neon signs which festoon the public street or motorway, our Western culture is becoming increasingly a Civilization of the image ... It is virtually impossible today to contemplate a so-called natural setting without some consumerist media image lurking at the back of one's mind."¹¹ Ons word inderdaad oorspoel deur beelde. Een van die ironieë is egter dat te midde van die magdom beelde wat op ons lewens inspeel daar meestal 'n onderwaarding van die rol van verbeelding is. Soos Kearney dit stel: "One of the greatest paradoxes of contemporary culture is that at a time when the image reigns supreme the very notion of a creative human imagination seems to be under mounting threat."¹²

Te midde van die feit dat daar meer is om na te kyk, lyk dit of die vermoë om te kan "sien" aan die afneem is. Onder "sien" word nie bedoel die fisiologiese sensitiwiteit van die menslike oog nie, maar die vermoë om die werklikheid noukeurig te kan waarneem. Wat sien in ons beeldkultuur problematies maak, is nie dat daar 'n gebrek aan (goeie en betekenisvolle) beelde is nie, maar dat daar juis te midde van die oorgloed beelde 'n visie-probleem ontstaan. In die woorde van die Duitse moraalfilosof Josef Pieper: "the average person of our time loses the ability to see *because there is too much to see!* There does exist something like 'visual noise'."¹³

Te midde van die "visuele geraas" wat ons verblind, kan dit maklik gebeur dat ons passiewe verbruikers van beelde raak. Aangesien die oog nie onskuldig is nie, vorm hierdie beelde ten goede of ten slegte ons lewens- en wêreldbeskouing.

Een moontlike respons in 'n samelewing waar daar visuele oorstimulering is, is om beelde te wil sensor – te wil voorskryf watter is goeie en slegte beelde. 'n Christelike respons tot ons beeldkultuur wat bloot ongewenste beelde wil weghou, en nie aan die vraag na die vorming en hervorming van visie of verbeelding aandag gee nie, is egter ontoereikend. Die belangrikheid van 'n goedgeskoolde of geslypte verbeelding om te kan onderskei tussen ware en valse beelde spreek vanself. In 'n beeldkultuur word die vraag na die verbeelding dus uiters aktueel. Ons kan selfs praat van die belangrikheid van 'n verskuiwing van 'n etiek van voorskriftelikheid na 'n etiek van waarneming / onderskeidingsvermoë.

4. BEELD ("ICON"), AF-BEELDING ("IDOL") EN VERBEELDING

Die onderskeiding tussen ware en valse beelde is egter 'n baie komplekse saak. In 'n teologiese gesprek oor beelde en die verbeelding is 'n besinning oor die relasie tussen beeld ("icon") en afbeelding / afgod ("idol") nodig. Wat hierdie belangrike vraag kompleks maak is die feit dat die grens tussen goeie en slegte beelde, tussen "icon" en "idol", uiters moeilik aantoonbaar is. Soos Jean-Luc Marion in sy diepsinnige refleksie hieroor in sy boek *God Without Being* dit stel: "the icon and the idol are not at all determined as beings against other beings, since the same beings

11 R Kearney, *The Wake of Imagination: Toward a Postmodern Culture* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988), 1.

12 Kearney, *The Wake of Imagination*, 3. Kearney gee in hierdie boek 'n insiggewend genealogiese lees van konsepte van verbeelding. Kearney praat onderskeidelik van die "mimetic paradigm" van die pre-moderne verbeelding, die "productive paradigm" van die moderne verbeelding en die "parodic paradigm" van die postmoderne verbeelding. Elkeen van hierdie historiese paradigmas gee voorrang aan 'n sekere metafoor: "the 'mimetic' privileged the referential figure of the *mirror*; the 'productive' the expressive figure of the *lamp*; and the 'parodic' the reflexive figure of the *labyrinth of looking-glasses*" (17, sien ook 253).

13 J Pieper, *Only the Lover Sings* (San Francisco, Ignatius Press, 1990), 32,33.

(statues, names, etc) can pass from one rank to the other. The icon and the idol determine two manners of being for beings, not two classes of being.”¹⁴

Om te onderskei tussen beeld (“icon”) en af-beelding / afgod (“idol”) is inderdaad nie so voor die hand liggend nie. Ons kan saam met Paul Ricoeur vra: “Is an icon that is not an idol possible?”¹⁵ Calvyn se opmerking dat die mens ’n fabriek vir afgode is, herinner ook aan die werklike gevaar van selfmisleiding in terme van beeldvorming. Visies is inderdaad dikwels illusies. Die vraag kan egter ook gevra word of die menslike kapasiteit tot selfmisleiding dan die uitbanning van vorm en die visuele uit die geloofslewe beteken. Is beeldvorming nie immers ’n noodwendige en onlosmaaklike deel van die geloof nie?

Hierdie vrae rondom beeldvorming en geloof herroep die ikonoklastiese kontrovers van die 8ste en 9de eeu en die beeldestorm tydens die Reformasie in die 16de en 17de eeu, asook uiteraard

14 J Marion, *God Without Being* (Chicago: the University of Chicago Press, 1991), 8. Marion wys daarop dat die onderskeie begrippe behoort tot two onderskeibare, en in sommige aspekte ook kompeterende, historiese momente. Die “idol” (*eidoolon*) veronderstel die Griekse prag van die sigbare wat se polichromie tot die polisemie van die goddelike aanleiding gee. Die “icon” (*eikoon*), daarteenoor laat val die fokus op “die Enigste” (soos in Hebreeuse denke, en die hantering daarvan in die Nuwe Testament, asook die teoretisering daarvan in patristiese en Bisantynse denke). So ’n onderskeid tussen “icon” en “idol” is, soos genoem, egter problematies. Voorstellings van die ware God kan ook “idol” (afgod) wees (vgl byvoorbeeld die teorie dat die goue kalf van Gen 32 as ’n konkretisering van die God van die verbond bedoel is). Dit gaan dus nie bloot oor wat gesien word nie, maar oor die *manier* van sien. Marion wys verder daarop dat die “idol” van so ’n aard is dat ’n mens nie anders kan as om dit te sien nie, “the idol fascinates and captivates the gaze” (10). Die staar (“gaze”) skep dus die “idol”: “The decisive moment in the erection of an idol stems not from its fabrication, but from its investment as gazeable. That what characterizes the idol stems from the gaze ... The gaze makes the idol, not the idol the gaze” (10). Die “idol” funksioneer daarom nie soos ’n prent of ’n portret nie, maar soos ’n spieël – dit reflekteer die beeld van die staar. Die “icon” verskil van die “idol” deurdat dit nie die resultaat is van visie nie, maar visie uitlok. Die “icon” word dus nie primêr gesien nie, maar verskyn. Die “icon” maak die onsigbare sigbaar – vgl byvoorbeeld Christus as die ikoon van die onsigbare God (Kol 1:15). Marion skryf soos volg oor die “icon” en die onsigbare: “The icon summons the gaze to surpass itself by never freezing on a visible, since the visible only presents itself here in view of the invisible. The gaze can never rest or settle if it looks at an icon; it always must rebound upon the visible, in order to go back in it up the infinite stream of the invisible. In this sense, the icon makes visible only by giving rise to an infinite gaze” (18). Die “icon” funksioneer dus nie soos die “idol” as spieël wat die menslike staar na hom- of haarself terugkaats nie, maar “opens in a face that gazes at our gazes in order to summon them to its depth” (19). Marion som die verskil tussen die “idol” en die “icon” goed op wanneer hy skryf: “In the idol, the gaze of man is frozen in its mirror; in the icon, the gaze of man is lost in the invisible gaze that visibly envisages him” (20).

Marion se insiggewende bespreking roep sekerlik ook vrae op. Philip Blond (red) vra in die inleidingsartikel van die boek *Post-secular Philosophy: Between Philosophy and Theology* (London: Routledge, 1998) of Marion se weergawe van visualiteit trinitaries genoeg is. Blond skryf: “Quite simply, in Marion’s account of visibility there seems to be little recognition of the Third person of the Trinity, in spite of all appearances to the contrary; in spite of all the remarks on or about the gift, I do not see in Marion’s phenomenology any decisive manifestation of or infusion of grace. Consequently since it is through the Third person that we are brought up to participation in the most high, Marion’s failure to give us a phenomenological account of grace means that though we are brought to cognition of the qualitative distinction of Father and the Son from us, we are not brought up to participate in them” (37). In die laaste paragraaf word weer teruggekeer na die idee van “participation”. Vir ’n soortgelyke teologiese kritiek van Marion se werk sien ook Graham Ward se artikel “The Theological Project of Jean-Luc Marion” in Blond (red), *Post-secular Philosophy*, 229-239.

15 Ricoeur, P, *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination* (Minneapolis: Fortress Press, 1995), 267. Vir ’n bespreking van Ricoeur se beskouings oor die verbeelding, sien ook onder andere B Lategan, “Imagination and Transformation: Ricoeur and the Role of the Imagination”, *Scriptura* 58/ 3, 1996:213-232.

die Ou Testamentiese beeldeverbod.¹⁶ Garret Green wy in sy boek *Imagining God* 'n interessante bespreking aan hierdie kontroverse met spesifieke verwysing na Johannes van Damaskus (een van die klassieke eksponente van die vroeë ortodokse posisie oor ikone) en Johannes Calvyn (sekerlik die denker wat die sterkste vroeë oorsake van die gebruik van beelde opper). Sonder om in besonderhede in Green se bespreking in te gaan, is dit nuttig om sy gevolgtrekking te herroep: “The issue that emerges in the juxtaposition of these two theologians from different ages and traditions centers finally on the implications of the incarnation. On the one hand the Eastern doctrine of the icon points up the danger that the Reformed rejection of visual representation may lapse into a Gnostic denial of the real, fleshly humanity of Christ. On the other hand, the anthropological realism of Calvin and his tradition about the ever human tendency to idolatry raises a valid question about the appropriate way of representing God incarnate.”¹⁷ Die teologiese kwessie is dus nie of 'n mens beelde van God moet gebruik nie, maar *watter* beelde gebruik moet word en *hoe* hierdie beelde gebruik moet word.

Gegewe wat Richard Niebuhr “the evil imaginations of the heart” noem,¹⁸ moet die suspisie teenoor beelde sekerlik behou word, maar aan die anderkant kan geloof (met moraal hierby ingesluit) nie los van beelde en die verbeelding nie.¹⁹ Dalk vat die Nederlandse digter-dominee Okke Jager dit raak wanneer hy in sy boek *De Verbeelding aan het woord* skryf: “De verbeelding van het geloof maakt beelden die *tegelijk een beeldenstorm* zijn”.²⁰

Die poging om vorm, beeld en verbeelding in die Christelike lewe te diskrediteer moet dus ook met suspisie bejeën word. Vertaal in etiese terme beteken dit: Christelike etiek is optiek. Tog moet ons in die lig van die kontroverse oor beelde en beeldvorming afvra of hierdie stelling ongekwalifiseerd gehandhaaf kan word. Daarom die vraagteken agter die titel van hierdie artikel. Etiek is weliswaar optiek, maar dit is ook nie bloot optiek nie. Anders gestel: etiek is 'n saak van die oog, maar dit is ook 'n saak van die oor. Etiek het ook alles met hoor en gehoorsaamheid te make. Daarom die belangrikheid van die Reformatoriese beklemtoning dat daar met die ore gesien word.

Hoewel ons die belang van die oor nie wil onderspeel nie, moet daar tog gevra word of daar nie 'n oorreaksie was sedert die Reformasie wat gelyk het tot die onderwaardering van die betekenis van die oog vir die Christelike morele lewe nie.²¹ Vra die eise van ons beeldkultuur en die verskraling van die geloofslewe in baie Protestantse kerke tot ouditiewe aspekte nie vir 'n herwaardering van die visuele nie? Daar kan geargumenteer word dat die onderspeling van die oog in

16 Vir 'n goeie bespreking van hierdie sake, sien ook J de Gruchy, *Christianity, Art and Transformation: Theological Aesthetics in the Struggle for Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), veral 21-52.

17 Green, *Imagining God*, 97.

18 H R Niebuhr, *The Meaning of Revelation*, (New York: Harper and Row, 1941), 72. Niebuhr skryf: “the question which is relevant for life of the self among selves is not whether personal images should be employed but only what personal images are right and adequate and which are evil imaginations of the heart” (72). En 'n paar bladsye verder: “The heart must reason ... It cannot make a choice between reason and imagination but only between reasoning on the basis of adequate images and thinking with the aid of evil imaginations” (79, 80).

19 Soos John de Gruchy dit stel: “Christianity was iconic and aniconic at the same time. How to maintain that tension creatively was the challenge facing the church then, and it remains so” (*Christianity, Art and Transformation*, 27).

20 Okke Jager, *De verbeelding aan het woord: pleidooi voor een dichterlijker en zakelijkerspreken over God* (Baarn: Ten Have, 1988), 37.

21 Vir 'n kritiek op sekere konstruksies van die deug van gehoorsaamheid en 'n pleidooi vir fantasie wat dit waag met die toekoms, sien D. Sölle, *Fantasie en gehoorsaamheid: Toekomst en Christelike ethiek*, 1970 (Baarn: Bosch & Keuning).

die Protestantse tradisie tot sekere reduksies gelei het. Dalk is dit die rede hoekom sommige meen dat die Protestantisme groot skrywers soos Milton en T S Elliot en musici soos Bach opgelewer het, maar nooit gelykstaande prestasies ten opsigte van die skilder- en beeldhoukuns behaal het nie.²²

Hoewel daar sekerlik waarde in is om 'n pleidooi vir 'n herwaardering van die visuele in die Protestantse tradisie te lewer, moet daar tog gewaak word om die pleidooi vir die verbeelding tot 'n saak van die visuele te beperk. Etiek – ook 'n etiek wat verbeelding integreer – is meer as optiek. Garret Green meen dat dit selfs nie onmoontlik is om van die “aural imagination” van die Hebreeuse profete te praat nie. Hy vervolg: “Neither is visual imagery granted any privileged status in the doctrine of imagination. In fact ... visual metaphor is generally reserved for eschatological context in Christian imagination.”²³

Hoewel die feit dat eskatologie en etiek ten nouste verbonde is in sigself al rede vir 'n waardering van die visuele vir die etiek bied, verdien die vraag na 'n breër verstaan van die betekenis van die visuele vir die geloofslewe binne ons beeldkultuur meer spesifieke aandag. Moontlik dra die groeiende dialoog tussen die Westerse kerke en die Oosters-Ortodokse kerk oor byvoorbeeld die triniteitsleer by tot 'n verantwoordelike kritiese herwaardering van visuele uitbeeldings en ikone binne die Westerse kerke.²⁴

5. DIE BELANGRIKHEID VAN ONDERSKEIDINGSVERMOË

Die stelling dat etiek optiek is vra inderdaad vir 'n herwaardering van die betekenis van die visuele vir die Christelike morele lewe. In die vorige paragraaf is egter die punt gemaak dat 'n etiek wat verbeelding integreer meer behels as die stelling dat etiek optiek is. Daarom kan 'n Christelike etiek wat die kategorie van verbeelding wil herwaardeer nie van 'n etiek van hoor en gehoorsaamheid geskei word nie. Christelike etiek is 'n saak van die oog *en* die oor!²⁵

Die aksent van hierdie artikel dat die Christelike etiek (ook) 'n saak van die (regte) oog is, is 'n manier om te sê dat die uitdagings van ons beeldkultuur nie maar bloot vra om objektiewe

22 Die veralgemenende stelling dat die Protestantse tradisie die oor beklemtoon terwyl die Rooms-Katolieke tradisie die oog beklemtoon, is sekerlik nie onjuis nie, maar dit vertel nie die volle verhaal nie. Vir 'n interessante boek wat wys op die rol van die visuele in Amerikaanse Protestantse piëteit, sien David Morgan, *Protestants and Pictures: Religion, Visual Culture, and the Age of American Mass Production* (Oxford: Oxford University Press, 1999). Morgan wys in hierdie boek op die invloed van massa-geproduseerde beelde / afbeeldings op die Amerikaanse Protestantse lewe.

23 Green, *Imagining God*, 94. 'n Paar bladsye verder beklemtoon Green weer die verband tussen die oor en die oog: “Hearing the word of God enables us to imagine God – that is to ‘see’ him without seeing him. The ear is the organ of faith; the eye is reserved for the eschaton. In this life “we walk by faith, not by sight (2 Cor 5:7), since ‘faith is the assurance of things hoped for, the conviction of things not seen’ (Heb 11:1)” (98).

24 Vir oriëntering ten opsigte van hierdie gesprek kan na Paul Evdokimov se *The Art of the Icon: a Theology of Beauty* (Torrance, CA: Oakwood Publications, 1990) verwys word. Sien ook Limouris, G (red), *Icons: Windows on Eternity* (Faith and Order Paper 147. Geneva: WCC Publications, 1990). Vir 'n herinnering dat hierdie gesprek nie oor terloopse sake gaan nie, sien ook die provokatiewe bespreking van die filosoof Jean Baudrillard oor beeld en refleksie in sy boek *Simulacra and Simulation* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1994), veral 4-7.

25 Green wys daarop dat hoewel die Bybel nie die term verbeelding dikwels gebruik nie, daar 'n aantal aanduidings is dat wat die Bybel met hart benoem, baie na aan dit is wat hy as “paradigmatiese verbeelding” benoem (en ons in hierdie artikel verbeelding noem). Sien hieroor Green, *Imagining God*, 109, 110. In terme van ons fokus op etiek as 'n saak van die oog en die oor, kan ons sê dat dit nie gaan oor bloot sien of hoor nie, maar om met die oë van die hart te kyk en met die ore van die hart te hoor. Vir 'n wonderlike perspektief op die kyk met die hart, sien Antoine de Saint-Exupéry se klassieke “kinderboek” *The Little Prince* (London: William Heinemann, 1988; oorspronklik *Le Petit Prince* en ook mooi in Afrikaans vertaal as *Die klein prinsie*).

norme om goeie en slegte beelde en uitbeeldings te beoordeel nie, maar om geslypte verbeeldings wat fyn die werklikheid kan waarneem en getrou kan onderskei tussen beeld en af-beelding. Om te onderskei tussen beeld en af-beelding is, soos gesien in die vroeëre verwysing na die werk van Jean-Luc Marion, 'n komplekse saak. Dit het nie net te make met *wat ons sien nie*, maar met *hoe ons kyk*. Ons sou kon vervolg deur te sê dat hoe ons kyk weer alles te make het met ons karakter en passies. Dit het te make met wie ons is, met ons identiteit.²⁶ Daarom die nou verband tussen 'n etiek van waarneming of onderskeidingsvermoë en 'n deugde-etiek.

In die lig van die kompleksiteit, maar ook die dringendheid, daarvan om te kan onderskei tussen beeld en af-beelding (of tussen skoonheid en skyn-skoonheid), asook in die lig van die nou verband tussen onderskeidingsvermoë en identiteit, kan dit van waarde wees om kortliks in gesprek te tree met 'n aantal belangrike onderskeidings uit die Middeleeuse deugdeleer. Dit kan van waarde wees om toe te laat dat hierdie “vergete” deel van ons Christelike morele woordeskat weer ons morele verbeeldings voed. In die verband word die werk van die twintigste eeuse Duitse moraalfilosof Josef Pieper as gids gebruik.

In sy bespreking van die deug van wysheid in sy boek *The Four Cardinal Virtues* herinner Pieper vir ons aan Thomas Aquinas se beskouing oor drie belangrike elemente van die wysheid, te wete *memoria*, *docilitas* en *solertia*. *Memoria* (herinnering) dui op meer as die tegniese vermoë om nie dinge te vergeet nie. Dit gaan oor 'n herinnering wat getrou is aan die werklikheid (“true-to-being memory”). *Docilitas* (onderrigbaarheid) is 'n tweede element van die wysheid. Dit gaan nie oor die passiewe makheid van die “goeie leerling” nie, maar oor die openheid wat begrip vir die ryk variëteit van die lewe toon. *Docilitas* is die bereidheid om raad te ontvang, nie as gevolg van 'n vae en valse nederigheid nie, maar omdat daar 'n begeerte na egte begrip is. Hierdie houding van onderrigbaarheid staan teenoor geslote denke en 'n houding van ek-weet-dit-alles. Soos Pieper skryf: “both reveal the incapacity of the subject to practice that silence which is the absolute prerequisite to all perception of reality.”²⁷ Die derde element van die wysheid volgens die Middeleeuse deugdeleer is *solertia*. *Solertia* dui op die vermoë om in die lig van skielike omstandighede nie die oë toe te knyp en blindelings en lukraak op te tree nie, maar om met oop oë – met heldersienheid – 'n keuse vir die goeie te kan neem op 'n manier wat getuig van geregtigheid, moed en selfbeheersing. Hierdie helderheid van sig sluit nou aan by die fokus van hierdie artikel op etiek as optiek – as 'n saak van die regte oog. Dit gaan oor die onderskeidingsvermoë om op die regte tyd die regte ding te doen.

Dit is voorts ook nuttig om te let dat die oog en sig nie net ter sprake kom as daar oor die wysheid gepraat word nie (binne die deugdeleer hou die deugde immers ten nouste met mekaar verband). Onder die deug van matigheid word byvoorbeeld ook gepraat oor die belangrikheid van die dissiplinerings van die oog. In hierdie verband word 'n interessante onderskeid tussen *curiositas* en *studiositas* gemaak. *Curiositas* word nie as 'n deug beskou nie (dus word dit nie positief bedoel soos wanneer ons sê dat nuuskierigheid die begin van die wetenskap is nie), maar as 'n ondeug (dus meer in die sin van “curiosity killed the cat”). Die terme *curiositas* en *studiositas* dui onderskeidelik op matigheid en gebrek aan matigheid in die strewe na kennis. *Curiositas* behels 'n “concupiscence of the eyes” waarvolgens die doel nie is om die werklikheid waar te neem nie, maar die blote geniet van “sien”. Aquinas lokaliseer *curiositas* in die “wandelende onrustigheid van gees” (*evagatio mentis*), wat volgens hom die eersgebore dogter van *acedia* (traagheid) is.

26 Hauerwas, *Against the Nations*, 59 skryf soos volg oor die verband tussen verbeelding en die morele lewe: “Our imagination is the very means by which we live morally, and our moral life is the true source of our imagination.”

27 J Pieper, *The Four Cardinal Virtues* (Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1966), 16.

Curiositas het te make met 'n innerlike rusteloosheid – so ontstaan die onversadigbare drang na kennis ter wille van kennis, na sien ter wille van sien.

Aquinas het nie geleef in die tyd van ons huidige beeldkultuur nie, maar ons kan die belangrikheid van sy onderskeiding tussen *curiositas* en *studiositas* maklik insien. *Studiositas* vra 'n sekere asketisme van kognisie – juis ter wille van sig. Pieper skryf hieroor: “It is such asceticism of cognition alone that he may preserve or regain that which actually constitutes man’s vital existence: the perception of the reality of God and His creation, and the possibility of shaping himself and the world according to this truth, which reveals itself only in silence.”²⁸

Bogenoemde verwysings na *solertia* en *studiositas* beklemtoon die belangrikheid van heldersienheid vir die praktiese wysheid, asook die rol van die dissiplinerende van die oog in morele oordelingsvorming. Dit sal egter 'n radikale reduksie wees in die gesprek oor onderskeidingsvermoë as daar nie ook na die verband tussen *caritas* (liefde, deernis) en sig verwys word nie. Middeleeuse denkers soos Thomas Aquinas en Richard van St Victor gebruik dan ook die uitdrukking: *ubi amor, ibi oculus* (waar liefde is, daar is sig).²⁹ Die oog sien beter wanneer begelei deur die liefde. Liefde maak nie blind nie, maar bring insig en uitsig.³⁰

6. DIE VER-INDIVIDUALISERING VAN VERBEELDING

In die Christelike morele besinning oor die verband tussen verbeelding en die morele lewe is dit belangrik om begrippe soos *solertia*, *studiositas* en *caritas* deel van ons morele woordeskat te hou. Verbeelding is nie 'n blote rasonale kapasiteit wat losgemaak kan word van die identiteit van die morele persoon nie. Een kritiese opmerking ten opsigte van die gebruik van die Middeleeuse deugdeleer moet egter in die verband gemaak word. In die herwaardering van die deugdeleer is die versoeking daar om die klem te laat val op die volkomenheid wat die individu kan bereik. So kan dit morele lewe maklik in oordrewe individualisties (en perfeksionistiese) terme beskryf word.

Hierdie ver-individualisering van die verbeelding is egter nie net 'n gevaar in sekere gestaltes van 'n deugde-etiek nie. Dit kan ook neerslag vind in sekere postmoderne weergawes van die rol van verbeelding. Richard Kearney wys in sy boek *The Wake of Imagination* op die paradigmatkuiwe wat daar in die Westerse konsepte van verbeelding ten opsigte van die kunstenaar plaasgevind het.³¹ In die premoderne kulture van Jerusalem en Athene is die kunstenaar gesien as 'n vakman wat hoogstens sy aktiwiteit modelleer op die “oorspronklike” aktiwiteit van

28 Pieper, *The Four Cardinal Virtues*, 202.

29 Vgl Pieper, *Only the Lover Sings*, 74. Sien ook E Jüngel, *God as the Mystery of the World* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), 318. Vir Pieper se deeglike bespreking van *caritas*, sien sy boek *Faith, Hope, Love* (San Francisco: Ignatius Press, 1997).

30 Hierdie gedagte herroep natuurlik Paulus se woorde in Fillipense 1:9-10a: “Ook bid ek dat julle liefde al hoe meer sal toeneem in begrip en fyn aanvoeling, sodat julle die dinge kan onderskei waarop dit werklik aankom”. Vir 'n deeglike bespreking van hierdie teksgedeelte in die lig van die deug van onderskeidingsvermoë, sien H J B Combrink in Burger, C W, Muller, B A en Smit, D J (reds), *Woord teen die Lig 111/4: Riglyne oor die prediking van die Christelike deugde* (Kaapstad: Lux Verbi, 1997). Sien ook Stephen Fowl se bespreking van *phronesis* in Fillipense in sy boek *Engaging Scripture* (Oxford: Blackwell, 1998), 190-196. Fowl beklemtoon die belangrikheid van praktyke (“practices”) om die Skrif te kan interpreteer en te beliggaam. Hy sluit aan by Wayne Meeks se beskouing dat die brief se mees omvattende doel die vorming van 'n Christelike *phronesis* is. Dit gaan oor praktiese morele oordeelsvorming wat konformeer aan Christus se dood in die lig van sy opstanding. Vir die verband tussen verbeelding en liefde, sien ook Dick Tieleman, *Leven met verbeelding: betekenisverandering van geloof en godsdienst in een postmoderne kultuur* (Kampen: Kok, 2000), veral 70-85.

31 Kearney, *The Wake of Imagination*, 12-14.

die goddelike Skepper. Hierdie teosentriese beskouing vind ook neerslag in die werk van die Middeleeuse ikonmakers, skilders, katedraalversierders en so meer wat in die algemeen geëvalueer is deur hulle vermoë om die transendente plan van die skepping te weerspieël. Die moderne bewegings van die Renaissance en romantiese en eksistensialistiese humanisme het egter die teosentriese paradigma van die mimetiese vakman met 'n antroposentriese paradigma van die oorspronklike uitvinder vervang. So word die tradisionele sondaars van tradisionele moraliteit (Prometheus, Adam, Lucifer) die helde van die moderne kultuur (vgl Goethe, Blake, Shelley, Melville). Die antroposentriese paradigma word egter self in die postmoderne kultuur omgekeer. So word die produktiewe uitvinder vervang met die *bricoleur*. Die *bricoleur* is iemand wat speel met fragmente wat hy of sy self nie geskep het nie. Die kunstenaar word so 'n speler in die wêreld van tekens. Die kunstenaar is drywend te midde van die interspel van beelde en kan hoogstens reageer met parodie, simulاسie of reproduksie. In die labirint van gekommodifiseerde lig en geraas kan die kunstenaar rondwaal en stukkie van die verbrokkelde narratiewe in nuwe konfigurasies bymekaar sit.

Hierdie beeld van die kunstenaar as *bricoleur* roep die vraag na vore of die idee van morele *bricolage* nie 'n kragtige metafoor is om oor morele verbeelding in 'n na-moderne tyd te praat nie.³² Vra die postmoderne vrees vir die panoptikon (vgl Foucault) nie juis so 'n speelse omgang met beelde nie?³³

In 'n artikel "Aesthetics: the theological sublime" maak F C Bauerschmidt, in gesprek met Jean Francois Lyotard, 'n interessante opmerking wat betrekking het op die vraag na die morele self as *bricoleur*. Hy skryf: "Having finally thrown off the dead hand of the past; it is freed to use whatever fragmented forms of the past it wishes. Rather than being suspicious of these forms, the postmodern self is ironic about them, and thus is no longer so threatened. Forms no longer possess us, but rather we them. A classical column here, a snatch of Gregorian chant there, an image of Elvis thrown in for a smile – all are assembled by the ironic subject into a pastiche."³⁴ Die punt van Bauerschmidt is dat daar in die gedagte van die postmoderne self (soos byvoorbeeld vergestalt in sekere aksent in die werk van Lyotard) genoeg van 'n gesentreerde subjek behoue bly om 'n lokus vir die "ironiese staar" te voorsien. Daarom is die ironiese mengsel van die postmoderne self nie so postmodern nie, "for while it renounces suspicion, it partakes in an essentially modern view of the subject as contentless freedom that constructs the world."³⁵ Vir Bauerschmidt is

32 Jeffrey Stout gee in die leksikon van sy boek *Ethics after Babel* (Boston: Beacon Press, 1988) die volgende verhelderende definisies ten opsigte van terme wat in die verband gebruik word:

"*Bricoleur* (bad sense): A French term, given currency by Claude Lévi-Strauss, for someone who does odd jobs, drawing on a collection of available odds and ends kept on hand on the chance they might someday prove useful; someone whose mental habits contrast sharply with those of the engineer, thus a symbol of the primitive, as opposed to modern, thought.

partly to soften up Lévi-Strauss's contrast between primitives and ourselves; an apt symbol of every moralist's need to engage in selective retrieval and eclectic reconfiguration of traditional linguistic elements in hope of solving problems at hand.

Bricolage: What *bricoleurs* do with their collection of assorted odds and ends, namely, put some of them together to serve the purposes of the moment.

Moral bricolage: The process in which one begins with bit of pieces of received linguistic material, arrange some of them into a structured whole, leaves others to the side, and ends up with a moral language one proposes to use" (293,294).

33 Sien hieroor Baumann, Z, *Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality* (Oxford: Blackwell, 1995), 106-111. Vir Foucault se bespreking hieroor sien die uittreksel "Panopticism" (uit *Discipline and Punish*) in Paul Rabinow, *The Foucault Reader* (New York: Pantheon Books, 1984), 206-213.

34 In Milbank, J, Pickstock, C, Ward G (eds), *Radical Orthodoxy* (London, Routledge, 1999), 203.

postmoderniteit, as die einde van meester-narratiewe, so beskou die intensivering van moderniteit se soeke na outonomie (wat hy beskryf as vryheid sonder *terminus* of *telos*), “for the ultimate in contentless freedom is the negation of any stable, narratively given, identity.”³⁶

Hierdie “vryheid” van die postmoderne (of dan nog gedeeltelik moderne subjek) om te midde van talle beelde nuwe konfigurasies te maak roep egter die vraag na vore of daar nie ook ten opsigte van die idee van morele *bricolage* groter suspisie moet wees nie. Die outonome, kiesende, moderne subjek (en die intensivering daarvan in die postmoderne gedesentreerde “self”) suggereer ’n vryswewendheid wat los van gemeenskap en tradisie staan. In terme van ons fokus hier op beelde en verbeelding beteken dit dat daar ’n onderliggende idee van die self funksioneer waarvolgens verbeelding geïsoleerd en individualisties beskou word. Terwyl dit sekerlik verkeerd sal wees om die morele betekenis van verbeeldingryke “indiwidue” soos “die genie” of “die profeet” te wil ontken, sal dit ’n ernstige reduksie wees om morele verbeelding tot individualistiese kategorieë te wil beperk.³⁷

7. VERBEELDING EN DIE BELANGRIKHEID VAN CHRISTELIKE PRAKTYKE

In ’n artikel *The Church and/as God’s Non-violent Imagination* skryf Hauerwas en Kenneson: “As Christians we believe we live in a world that is different than it seems. This different world exists as a result of our being *ingrafted into a narrative* and its *constitutive practices* which make us different than we would otherwise be”³⁸ (my kursivering). In hierdie aanhaling hoor ’n mens iets van die kritiek teen die idee van ’n vryswewende self en word daar ’n pleidooi gelewer vir ’n narratiewe self wat deur die deelname aan die (Christelike) verhale en die daaruit ontspringende praktyke getransformeer word om anders te kan kyk. Die verbeelding wat gevorm word deur die “storied practices” van die kerk staan egter nie teenoor realisme nie. Hauerwas en Kenneson haal met instemming Garret Green se opmerking, waarna vroeër in die artikel ook verwys is, aan wat op die valse teenstelling tussen verbeelding en realiteit wys. Verbeelding is nie gelyk aan denkbeeldigheid nie, maar is die kenmodus van feit en fiksie. Hauerwas en Kenneson is egter wel krities op weergawes van verbeelding soos die van Green wat die status van verbeelding as fundamenteel ’n epistemologiese saak beskou en so dit skei van die praktyke van partikuliere gemeenskappe. Sulke weergawes van verbeelding is volgens hulle te abstrak en onbeliggaam. Daarom skryf hulle dat “questions about ‘imagination’ cannot be limited to questions about ‘knowing,’ since ‘imagination’ seems to point to a thicker set of practices.”³⁹ Sonder om stil te staan by die vraag of Hauerwas en Kenneson ’n billike lees van Green bied, lyk sulke partikuliere praktyke inderdaad onontbeerlik vir ’n adekwate weergawe van verbeelding. So word daar weerstand gebied teen die idee van verbeelding as ’n individualistiese en geïsoleerde kenmodus van die werklikheid.

35 Milbank, *Radical Orthodoxy*, 203.

36 Milbank, *Radical Orthodoxy*, 202.

37 Daar kan natuurlik geargumenteer word dat “die profeet” in Joodse en Christelike tradisies nie los van gemeenskap en tradisie verstaan kan word nie en dat selfs die anti-gemeenskap en anti-tradisie optredes van die profete meestal in die teken van hulle verbintenis aan gemeenskappe en tradisies staan.

38 Hauerwas, S & Kenneson, P D se artikel “Jesus and/as the Nonviolent Imagination of the Church”. *Pro Ecclesia* 1/1 1992: 80.

39 Hauerwas en Kenneson, *The Church and/as God’s Non-violent Imagination*, 83.

Vir die Christelike morele lewe is sulke praktyke wat die ruimte bied vir die transformering van visie inderdaad belangrik. Die gemeenskaplike lees en hoor van die Skrif maak dit byvoorbeeld moontlik “to imagine otherwise”. Die Skrif voed die verbeelding met metafore, beelde en verhale wat ’n ikonoklastiese funksie kan vervul, asook nuwe perspektiewe kan oopmaak. Dit is juis deur die lees en hoor van die Skrif (ook, en dalk veral, die vergete verhale) in gemeenskap met mekaar – ook saam met buitelanders en slagoffers – wat daar geleer word om te “sien”.⁴⁰ Of soos Green dit in aansluiting by Calvin se bespreking van die besondere openbaring as bril stel, “the scriptures are not something we look *at* but rather look *through*, lenses that refocus what we see into an intelligible pattern.”⁴¹ En verder: “its images permit us to see a dimension of depth in the world that is not otherwise apparent.”⁴²

Sekerlik sal ’n mens talle Christelike praktyke kan noem wat soos die gemeenskaplike lees van die Skrif verbeelding kan transformeer. Te midde van hierdie talle praktyke kan daar egter kortliks verwys word na die besondere potensiaal van aanbidding om ons visie in fokus te bring. Dit is sekerlik so dat ’n “hermeneutiek van suspisie” kan help om weerstand te bied teen die verleidelike krag van af-beeldings / afgode (“idols”). Die vraag kan egter gevra word of suspisie ’n sterk genoeg ikonoklastiese krag is en of ’n suspisie van suspisie nie dui in die rigting van ’n meer positiewe waardering van aanbidding en liturgie nie.

In sy boek *Self and Salvation: Being Transformed* wy David Ford, met Paul Ricoeur as gespreksgeenoot, ’n interessante bespreking aan die idee van “the worshipping self”.⁴³ Hy sluit aan by Ricoeur se idee dat die Psalms, as die belangrikste Joodse en Christelik teks vir aanbidding, oorspronklik van wat “multifaceted attestation” genoem kan word. Dit sluit dank, lof, klag, skuldbelediging, geloofsbelediging, petisies, seënbedes, vloekbedes en so meer in. Getuigenis word sodoende ’n geskikte primêre modus om die Psalms te beskou. As kontra-getuigenis is die psalms ook vol suspisie (bewerkstellig deur vyande, sekere gebeure of vanuit die aanbiddende self), maar tog is daar sprake van ’n vertroue wat die suspisie transformeer. So is aanbidding nie ’n afwesigheid van suspisie nie, maar ’n beweging anderkant suspisie wat dikwels uitloop op ’n getuigenis oor wat Ricoeur ’n “economy of superabundance” noem. Ons sou in terme van die Nuwe Testamentiese getuigenis kan sê dat in aanbidding die self Christomorfies getransformeer word om oorspronkliklik die heerlijkheid van God te weerspieël (vgl 2 Kor 3:18). Ford keer later in die boek terug na die tema van aanbidding wanneer hy oor die gelaat van Christus skryf: “To worship in faith before this face is to be faced by him. Whatever refers us to this face – whether the faces of fellow human beings, or the imagination aroused by scripture and worship, or works of art, or joyful responsibility, or ‘the face of the earth’ – it sees with an iconic, not an idolatrous gaze: it leads us to ‘see’ Jesus Christ only to find ourselves ‘more radically looked at’, loved, delighted in and accountable.”⁴⁴

Die gaan dus nie in aanbidding bloot oor die “sien” van die gelaat van Christus nie, maar oor die feit dat ons herinner word dat ons “gesien” word. Dit is aanbidding wat die visie in fokus bring om te “sien” dat God se aangesig so oor mense skyn dat dit tot seën is en vir mense tot seën maak.

40 Oor die belangrikheid van die lees van die Bybel in gemeenskap met ander, sien bv Fowl, S en Jones, L G, *Reading in Communion* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991).

41 Green, *Imagining God*, 107.

42 Green, *Imagining God*, 107.

43 Ford, D F, *Self and Salvation: Being Transformed* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 97-104.

44 Ford, *Self and Salvation*, 214.

Ons sou selfs kon sê dat aanbidding vir gelowiges herinner dat mens alleen “sien” as jy deur God se heerlikheid “verblind” word om met die hart te kan kyk.⁴⁵ Catherine Lacugna verwoord dié gedagte goed wanneer sy skryf: “The Christian community needs holy women and men whose eyes have seen the glory, whose eyes are trained to see the finger of God in the unexpected, the ordinary, the tragic, the exquisite, the healthy as well as the feeble. The spiritual life of the Christian is nothing other than training the eye of the heart on the glory of God, and living in such a way that one acquires the habit (habitus) of discerning the brilliance of God’s glory.”⁴⁶

Christelike praktyke, soos die lees van die Skrif en aanbidding, is dus nie van bloot toevallige betekenis vir die gesprek oor die betekenis van verbeelding vir die Christelike morele lewe nie. Die fokus op die waarde van sulke praktyke bied weerstand teen die vryswewende en ver-individualiseerde verbeelding. Dit is deur deelname aan hierdie praktyke dat die “oë van die hart” getransformeer word om te kan onderskei en om anders te kyk.

8. CHRISTELIKE VERBEELDING EN DEELNAME AAN DIE LEWE VAN DIE DRIE-ENIGE GOD

Hierdie fokus op die belangrikheid van partikuliere Christelike praktyke dien as herinnering dat die gesprek oor verbeelding nie gereduseer word tot individualistiese epistemologiese kategorieë waarvolgens die subjek-objek skeiding van die Verligting gehandhaaf word nie. Die klem op sake soos praktyke, gemeenskap en tradisie kan egter ook weer tot ’n sekere reduksie lei waarvolgens verbeelding nie genoegsaam *teologies* verdiskonteer word nie. Die klem op die verbeelding kan enersyds die indruk skep dat dit oor geniale kreatiwiteit of artistieke oorspronklikheid gaan. Andersyds kan ekklesiale praktyke en Christelike verbeelding onkrities met mekaar in verband gebring word. Weliswaar is elemente van kreatiwiteit en inspirasie, asook Christelike ekklesiale praktyke, belangrik vir die Christelike morele lewe, maar die gevaar bestaan dat hierdie aksente die rol van die Heilige Gees in terme van die transformering en illuminering van Christelike verbeelding kan verberg. Of om dit meer positief te stel, die verbeeldingryke Christelike morele lewe ontspring ten diepste uit die deelname, in Christus en deur die Gees, aan die lewe van die drie-enige God.⁴⁷ Dit gaan nie oor ironiese verbeelding nie, maar oor deelnemende of partisiperende verbeelding. Bauerschmidt stel dit goed: “The cross and resurrection, in their very negativity and obscurity, becomes the icon by which God presents to us God’s own unrepresentable trinitarian life, and we are called not to irony, but to adoration and participation.”⁴⁸ Phillip Blond, wat tans heelwat werk in filosofiese teologie oor waarneming doen, praat weer van “the Trinitarian harmonic that theological perception can initiate and this harmonic with its focus on mutual joy, solicitude and love calls human beings to participate in the possibilities that God as the highest reality gives and donates to human life.”⁴⁹ Blond se trinitaries-begronde teologiese waarnemingsteorie wys ook heen na die moontlikheid om nie volledig deur die samelewing se

45 Vgl Ps 36:10 (volgens die 1933-vertaling: “in U lig sien ons die lig”).

46 LaCugna, C M, *God for Us: The Trinity & the Christian Life* (New York: HarperSanFrancisco, 1991), 345.

47 Vir ’n meer volledige bespreking van die idee van deelname (“participation”), sien te midde van die talle ter sake studies in trinitariese teologie, onder andere Cunningham, D S, *These Three Are One: The Practice of Trinitarian Theology* (Oxford: Blackwell, 1998) en Fiddes, P, *Participation in God: a Pastoral Doctrine of the Trinity* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2000). Sien ook my artikel “The Gift of Participation: On the Triune God and the Moral Life”, *Scriptura* 2002/3: 93-103.

48 Milbank, *Radical Orthodoxy*, 211.

49 Blond, *Post-secular Philosophy*, 24.

definisies van “realiteit” gestempel te word nie, maar om anders na die werklikheid te kan kyk omdat mens deurskyn word: “Perception as a strange and beautiful combination of activity and passivity, spontaneity and reception, is what allows us in these denuded times not to be wholly authored by our environment ... In the realm of the visual, beings retain a diaphanous quality such that the possibility of the good and the beautiful and the true can shine into them and cohere their bodies with the highest values.”⁵⁰

Dit is deur deelname, in Christus en deur die Heilige Gees, aan die misterie van die drie-enige God wat dit vir moontlik word om, in Dietrich Bonhoeffer se woorde, die wêreld *sub specie Christi* te sien.⁵¹ Sodoende is daar nie bloot ander beelde wat ons verbeeldings voed nie, maar is daar ’n verbintenis met die bron wat verbeeldings omvorm om anders te kan kyk, sodat skoonheid te midde van skyn-schoonheid opgelet kan word. Daarom beoordeel mense nie net beelde nie, maar is mense beelde van die drie-enige God. So word mense (en gemeenskappe) “icons” in ’n wêreld van “lost icons”⁵² deurdat hulle deur die Gees aan Christus – die ikon van God (Kol 1:15) – gelykvormig gemaak word. Dít maak verbeeldingsvolle lewens moontlik – lewens van vrygewigheid, gasvryheid, geregtigheid, vreugde en hoop.

50 Blond, *Post-secular Philosophy*, 28. Vir van Blond se ander werk oor waarneming, sien sy artikel “Perception: From modern painting to the vision in Christ” in Milbank, *Radical Orthodoxy*, 220-242, asook sy artikel “The primacy of theology and the question of perception” in Heelas, P (ed), *Religion, Modernity and Postmodernity* (Oxford: Blackwell, 1998), 285-313.

51 Vgl Bonhoeffer, D, *Creation and Fall* (London, SCM Press, 1959), 7.

52 Vir ’n beskrywing van die Westerse kulturele situasie as ’n wêreld van “lost icons,” sien Rowan Williams se deurdringende refleksies in sy boek *Lost Icons: Reflections on Cultural Bereavement* (Edinburgh: T&T Clark, 2000).