

Smit, D J

Universiteit van Stellenbosch

Lex orandi, lex credendi, lex (con)vivendi?

– Oriënterende inleiding tot liturgie en etiek

ABSTRACT

Lex orandi, lex credendi, lex (con)vivendi? – Introductory remarks on liturgy and ethics

Danie du Toit's theological career covered three phases: doctoral work on a liturgical-doxological theme in the history of doctrine, teaching systematic theology, and teaching and doing research in ethics. In a remarkable way this corresponds with the popular notion in the history of the church and again today in ecumenical theology, concerning the rule of prayer influencing the rule of faith influencing the rule of life. In Du Toit's own work he indeed never lost sight of the importance of the worship and spirituality of the church for its faith and doctrine, and he never lost sight of the importance of faith and doctrine for the church's life and ethics. In characteristic ways, he practiced Christian ethics continuously aware of the church's traditions of spirituality and doctrine, during a time when many others in the field of ethics increasingly and deliberately moved away from these influences. In this paper, some of the insights of recent developments regarding worship-doctrine-and-life are recounted, in order to provide a framework for further thought on liturgy and life.

INLEIDEND

Danie du Toit se teologiese werk het deur drie onderskeibare fases ontwikkel. Die eerste fase was dié van sy doktorsale studie. In *“Neergedaal ter helle ...”*. *Uit die geskiedenis van 'n interpretasieprobleem* (1971) gaan hy die doksologies-liturgiese oorspronge van dié artikel in die geloofs-belydenisse van die vroeë kerk na. Uitsprake wat aanvanklik oorwegend himnies-doksologies van aard was, toon hy oortuigend aan, het gaandeweg al meer neerslag gevind in geloofs- en belydenistaal, en so die denke van die kerk begin stempel. In hierdie fase is hy dus dogmahistories geïnteresseerd, te wete in die vraag hoe, waarom en met welke reg die kerklike doksologie en aanbidding neerslag vind in die geloofstaal en denke van die kerk, en wat die implikasies daarvan vir die belydenis- en geloofstaal self is.

In 'n tweede fase doseer hy grootliks sistematiese teologie aan verskillende inrigtings en universiteite in Suid-Afrika. Van meet af aan vorm etiek ook 'n groot deel van hierdie opeenvolgende leeropdragte, en hy publiseer ook veel daaroor, maar dit bly nog steeds baie sterk georiënteer aan die geloofs- en belydenistaal van die kerk. Deur die jare sou hy dan ook nooit hierdie fase agter hom laat nie, maar sou hy die kerklike gemeenskap in die land bly dien met

voortdurende, gereelde en altyd geïnformeerde werk, baie dikwels populêr van aard, doelbewus en berekend besig om te help vorm aan die openbare mening en sieninge in die kerke. Selfs onder die moeilikste persoonlike en akademiese omstandighede sou hy nooit oneindige moeite ontsien om voortdurend met hierdie lerende, meningsvormende, versterkende (*empowering*) werk besig te bly nie.

Baie gou tree daar egter ook 'n derde fase in, deurdat hy naamlik al hoe meer uitsluitlik op etiese vrae begin konsentreer, vanweë sy werkopdragte, sy rol in die institusionele kerk en sekerlik ook sy eie belangstelling. Baie gou vestig hy hom as een van die voorste akademiese etici in die land, internasionaal toenemend berese en al meer in die openbare oog en gemoeid met die dringende openbare vraagstukke van dié dramatiese tye. Hy skryf oor 'n verskeidenheid van nuwe, aktuele en uitdagende morele vrae, dikwels nog voor enigeen anders, en met heldere en sterk oortuigings. Die interessante is egter dat hy in sy beoefening van die etiek steeds diep veranker bly in die kerklike tradisies en die kerklike leer. Aanvanklik doen hy dit eenvoudig so, alhoewel baie eweknieë en vakgenote in die etiek dit in dié tyd gerade vind om nié langer etiek te beoefen wat aan tradisies, gemeenskappe, spiritualiteit en geloofsoortuigings georiënteer is nie. Geleidelik, en veral aan die einde van sy voltydse akademiese loopbaan, gaan hy egter ook al meer teoreties op hierdie verbande in, en motiveer, verdedig en begrond hy dit doelbewus. Dis byna asof hy met 'n nuwe entoesiasme ontdek dat wêreldwye literatuur in die filosofiese en teologiese etiek al meer begin argumenteer dat wat hy nog al die tyd gedoen het, inderdaad die aangewese weg is. Liturgie en spiritualiteit, geloof en belydenis, en lewe en etiek, hoort almal onlosmaaklik byeen. Du Toit was as 't ware altyd besig met wat die akademie in die afgelope dekades nuut sou ontdek as die noue verband tussen die *lex orandi*, *lex credendi* en *lex (con)vivendi*.

Daar word vandag baie gedink, gepraat en geskryf oor die noue, maar tegelyk komplekse verhoudinge tussen liturgie en etiek, erediens en lewe, aanbidding en alledaagsheid (sien byvoorbeeld Van der Merwe 1999; Mitchell 1985). Dié nuwe belangstelling kom van albei kante af. Diegene geïnteresseerd in erediens en liturgie kyk met nuwe oë na die wyse waarop dit die gewone lewe beïnvloed, diegene geïnteresseerd in die etiek kyk met nuwe oë na die belangrike rol wat aanbidding in die etiek speel en kan speel.

Dié nuwe belangstelling is aanwesig in feitlik alle teologiese tradisies, alhoewel die uiteenlopende sieninge van verskillende kofessionele tradisies, van sowel liturgie as etiek, nogal tot ingrypende verskille kan lei ten opsigte van die maniere waarop dié onderlinge verhoudinge en invloede gesien en beskryf word – verskille waarvoor kritiese lesers en denkers sensitief behoort te wees. Ook in die Ekumeniese Beweging is hierdie nuwe belangstelling van groot belang – soos onder andere in die baie belangrike onlangse studieprojek oor *Ecclesiology and Ethics* (Best & Robra 1997), maar ook in die studieprojekte rondom die doop, die nagmaal, die gesamentlike aanbidding, en selfs gemeenskaplike spiritualiteit in die aangesig van globalisasie.

In dié proses is dit van die allergrootste belang om voortdurend in gedagte te hou dat die Christelike erediens 'n eie integriteit het, en nié ooit diensbaar gemaak behoort te word aan die etiek, of die bevordering van enige spesifieke moraal, of sosiale, politieke, kulturele, of enige ander doelstelling nie. Dit is 'n geweldige versoeking waarvoor enigeen staan wat wil nadink en saampraat oor die verhouding tussen liturgie en etiek.

Vir dié wat die erediens wil bevorder, is dit 'n verleidelike manier om die relevansie, die nuttigheid, die sinvolheid, selfs die voortdurende belang van dié – vir baie – oënskynlike sinlose en doellose weeklikse samekoms te probeer handhaaf, dikwels in die aangesig van krimpende bywoning of die kritiek van gebrekkige belevens.

Vir dié wat die etiek wil dien, byvoorbeeld betrokkenheid by en entoesiasme vir 'n spesifieke sosiale of politieke program op te wek, of in die algemeen 'n – vanaf burgerlike tot aktivistiese, vanaf liberale tot behoudende – moraal te probeer bevorder, is dit 'n verleidelike manier om kragtige bronne te ontgin en invloedryke retoriek en simboliek te benut.

In die geskiedenis van die liturgiese nadenke was dít meermale 'n belangrike tema. Daar is byvoorbeeld talle invloedryke figure en strominge wat wél geleer het dat die erediens slegs middel is, nuttige instrument, onder andere ook aan die moraal – soos byvoorbeeld talle in die denktradisies van Kant en Hegel, alhoewel op radikaal verskillende maniere (sien byvoorbeeld Smit 2002a, veral in reaksie op Wannenwetsch 1997). Daarteenoor is daar ook talle invloedryke figure en strominge wat oortuig was dat die erediens juis nié middel kan of mag wees nie, nié instrument vir enige ander doel nie, veral ook nie die bevordering van die moraal nie, maar in die letterlike sin van die woord doel-loos is – soos byvoorbeeld talle in die tradisie van Schleiermacher, of in gesprek met dié tradisie (sien Theron & Van der Merwe 1995, vir hoe Jüngel en Noordmans met dié onderskeid van Schleiermacher omgaan).

Alhoewel dit self 'n ingewikkelde gesprek is, en baie afhang van wat 'n mens onder begrippe – soos doelloos en doelmatig, daarstellend en werksaam, onderbrekend en deelnemend – verstaan, is die algemene punt sekerlik van groot belang, naamlik dat die verhouding tussen erediens en etiek nie só gesien moet word asof die erediens 'n diensbare instrument ter wille van enige morele program sou wees nie. Die Christelike aanbidding dra sy eie integriteit, sy eie doelmatigheid, sy eie logika en bedoeling en sin.

Tegelyk sal 'n mens egter ook moet byvoeg dat dié eie logika, bedoeling en sin van die Christelike erediens sekerlik ook uitloop op lewens van geloof, hoop en liefde, lewens van dankbaarheid en diensbaarheid, lewens van navoring en gehoorsaamheid, lewens van geloofwaardigheid en trou. Die Christelike aanbidding vloei oor in lewens van aanbidding, die liturgie van die erediens vloei oor in wat die Ortodokse tradisie die liturgie ná die liturgie noem, die lofsegging op die goedertierenhede van God vloei – op grond van die ontferminge van God – oor in offergawes van ons liggame, ons lewens, wat vir dié God welgevallig is. Die verskillende Christelike tradisies het elkeen grootliks hulle eie maniere om dié oorfloei en dié verbande te verwoord en te beklemtoon, maar dis moeilik denkbaar dat daar ontken kan word dat só 'n oorgang van erediens na etiek, van liturgie na lewe, wel vanselfsprekend en noodsaaklik is binne die logika van die Christelike evangelie.

Die dieperliggende vraag is nie óf daar verbande tussen liturgie en etiek is nie, maar hoe hierdie verbande gesien, verstaan en beskryf behoort te word. Sedert die vierde eeu het dit gebruiklik geword in die kerk om die verhouding tussen aanbidding en geloof te beskryf met die reël *lex orandi, lex credendi* (sien Wainwright 1991a; 1993). Letterlik beteken dit die reël (wet, norm, voorskrif) van die gebed is die reël (wet, norm, voorskrif) van die geloof, met ander woorde: soos wat ons bid, behoort ons ook te glo, soos wat ons geleer is om te aanbid in die Christelike kerk en tradisie, só behoort ons ook te dink, te praat en te glo.

Mettertyd het al meer mense begin sê dat die verhouding ook omgekeer behoort te word, sodat die reël van die geloof ook (by geleentheid) die reël vir ons aanbidding behoort te wees, met ander woorde: die kerk behoort ook voortdurend ons wisselende en veranderende aanbiddingspraktyke en ons kultiese en liturgiese vernuwinge krities te weeg en te beoordeel, in die lig van ons geloofsoortuigings, ten einde te verseker dat ons aanbidding inderdaad steeds Christelik bly, in troue kontinuïteit aan die Christelike oorsprong, ontwikkel en verander. Dit beteken dus dat die twee bronne albei as kritiese norme kan funksioneer, waaraan die ander by geleentheid getoets en beoordeel kan en moet word, soms die gebed die geloof, soms die geloof die gebed. Oor die

presiese wisselwerking, en oor die korrekte toepassing in konkrete oomblikke van die geskiedenis van die kerk, gaan die intense debatte steeds voort.

Dit was eintlik altyd vir die kerk duidelik dat geïmpliseer in die reël vir ons geloof ook die reël vir ons gedrag was, dat die inhoud van ons belydenis, ons geloofsoortuigings, ons denke oor die Drie-enige God, asof vanself ook ons lewens, ons gedrag, ons karakter, ons menswees, ons optrede, ons keuses, kortom, ons moraal en ons etiek sou stempel. Mettertyd is dié innige band tussen geloof en lewe egter – om talle historiese, lewensbeskoulike en teologiese redes – toenemend losgemaak. Etiek (of moraalteologie, in die Katolisisme) het begin ontwikkel as selfstandige denkdissiplines, en teologie, of dogmatiek, het sy direkte verband met die lewe van die geloof en die heiliging van die lewe verloor.

In onlangse jare het dit daarom – uit kritiek op dié ontwikkelinge – al hoe meer gebruiklik te word om die oudkerklike stelreël uit te brei deur die byvoeging van *lex vivendi* of soms *lex convivendi*. Dan beteken dit: soos ons bid, en soos ons glo, só behoort ons ook te leef, of só behoort ons ook sáám met mekaar te leef, of anders gestel: Ons aanbidding behoort ons denke te stempel, en ons denke behoort ons lewe te stempel. Soos wat ons aanbid, behoort ons te glo, te dink en te praat, en soos wat ons glo, dink en praat, behoort ons te leef, elkeen, en ons almal met mekaar saam.

Waarskynlik is hierdie oudkerklike en ekumeniese motto een van die beste maniere tot ons beskikking om die komplekse verhoudinge tussen liturgie en etiek mee te probeer verstaan en beskryf. Dit veronderstel dat daar nie ’n direkte – byvoorbeeld instrumentele – verband is nie, maar a) dat die Christelike erediens sy eie logika of wetmatigheid het, of liever behoort te hê, ás dit waarlik Christelik is, sodat oor die *lex* van die *lex orandi* self ook al gesprek, onderlinge kritiek en selfkritiek kan en moet bestaan; b) dat hierdie klassieke patrone of wetmatighede van die Christelike aanbidding die maniere waarop ons dink, praat en glo behoort te stempel, sodat voortdurende gesprek, onderlinge kritiek en selfkritiek oor die vraag of dit inderdaad die geval is, en of ons geloofsoortuigings, sieninge en opvattinge nie dalk eerder van elders geïnformeer en gevorm word nie; en c) dat die maniere waarop ons aanbid via die maniere waarop ons leer dink, praat en glo ook die maniere waarop ons leef behoort te informeer en stempel, sodat voortdurende gesprek, onderlinge kritiek en selfkritiek ook nodig is ten einde steeds weer te verseker dat ons geloofwaardig volgens die evangelie van die God wat ons aanbid, leef, besluit en handel.

LEX ORANDI?

Die dissipels word deur Jesus geléér hoe om te bid. Vir die vroeë kerk was dié gebed inderdaad van die allergrootste belang, as rigsoer, as model, as norm, as reël vir hoe om waarlik te bid – maar óók hoe om waarlik te glo, en inderdaad te leef. Vir die vroeë kerk was dié gebed iets groots, nie maar sommer iets onskuldigs nie, maar ’n pleitbede om die finale vernuwung self, en daarom vol radikale en ingrypende implikasies ook vir hierdie lewe. Die Noord-Afrikaners Tertullianus en Cyprianus noem dit ’n samevatting van die hele evangelie en ’n kompendium van die hemelse leer. Alles wat Jesus ons leer om te glo en te doen, die hele vertrou en die hele lewe, skuil saamgepers in dié woorde. Só sê Theodorus van Mopsuestia byvoorbeeld in sy kommentaar op die Ons Vader:

Every prayer contains teaching of good works ... Whoever cares, therefore, for perfection and is anxious to do the things that are pleasing to God, will pay more attention to prayer than to any other thing ... Jesus made use of these short words as if to say that prayer does not consist so much in words as in good works, love and zeal for duty ... Prayer is by necessity connected with good works, because a thing that is not good to be looked for is not good to be prayed for ... This is the reason why here also He uttered the above words to the disciples who had asked Him how to pray, as if He had said to them: If you care for prayer know that it is not performed by words but by the choice of a virtuous

life and by the love of God and diligence in one's duty. If you are zealous in these things you will be praying all your life (by Smith 1995:7).

Dit is dan ook nie verbasend dat baie skrywers vandag weer só oor die Ons Vader skryf dat hulle doelbewus die verbande met die Christelike lewe daaruit trek nie. Sulke literatuur is eintlik oorvloedig beskikbaar, waar onder bekende werke soos die van Shriver (1980), Boff (1979), Migliore et al (1993) en N T Wright (1996).

Hierdie sieninge oor die Ons Vader is mettertyd oorgedra en van toepassing gemaak op die Christelike aanbidding self, op die erediens, en die liturgie waarvolgens dié diens aan God gereël word. Ook oor die vroeë oorspronge en betekenis van die Christelike liturgie is daar vandag baie interessante nuwe werk beskikbaar, waar onder byvoorbeeld die eksegetiese en historiese studies van Larry Hurtado, die Nuwe Testamentikus van Edinburgh, soos *One God, one Lord: Early Christian devotion and ancient Jewish monotheism* (1998) en *At the origins of Christian worship. The context and character of earliest Christian devotion* (1999), asook die doelbewus teologiese en relevante, maar eksegeties en histories geïnformeerde studie van die gerespekteerde Nuwe Testamentikus N T Wright, *For all God's worth. True worship and the calling of the church* (1997), benewens tallose ander historiese en sistematiese werke.

Deurlopende temas in tallose van die onoorsigtelike studies oor die liturgie is vandag die grondstruktuur van die erediens as aanbidding van die Drie-enige God, en die implisiete implikasies daarvan vir geloof en lewe. Hierdie intieme onderlinge samehange word steeds uitstekend geïllustreer in die titel van Wainwright se nou al klassieke *Doxology: The praise of God in worship, doctrine and life. A systematic theology* (1980), soos ook in die titel van sy feesbundel, *Ecumenical theology in worship, doctrine and life* (Cunningham 1999).

Dis interessant om te onthou dat in die Gereformeerde tradisie die reëling van die gemeentelike aanbidding, die belydenis van die geloof en die organisasie van die lewe van die gemeente altyd ten nouste met mekaar verweef was. Die prioriteit is hier wel toegeken aan die belydenis van die geloof, wat dan meesal dadelik gelei het tot beliggaming in kerkordes, wat primêr die nodige vernuwing in die gemeentelike aanbidding en die lewe van die gemeente rondom die erediens heen moes verseker. 'n Mens kan dus ook sê dat daar 'n innige wisselwerking was tussen die drie, omdat juis die vernuwing van die aanbidding ooreenkomstig die patrone van die vroeë, Nuwe Testamentiese gemeentes, te wete die suiwere verkondiging van die apostoliese evangelie en die bediening van die sakramente, die diepste motief agter die belydenisvorming was, of anders gestel, dat die herstel van die ware aanbidding tegelyk die vernuwing in die lewe van die gemeente genoodsaak het, en daarom die uitspraak daarvan in nuwe belydenisskrifte, met die oog op die historiese oomblik.

As Calvyn in 1536 deur Farel ooreed word om in Geneve te bly, skryf hy binne enkele maande – in noue samewerking met ander - drie dokumente om by te dra tot die hervorming van die gemeente, 'n memorandum wat die hoofpunte van 'n kerkorde bevat, 'n kategismus, en 'n belydenis waartoe alle lede hulle moet verbind as die grondslag waarop hulle stad gebou sal word. Van beslissende belang om sy benadering te begryp is die feit dat hierdie grondslag nie 'n orde is nie, maar 'n belydenis. Vir Calvyn word die orde in die gemeente gereël op die basis van die belydenis, wat self op die Bybel bou, en wel op basiese kerkordelike uitgangspunte wat hoofsaaklik met die bediening van die sakramente en die ordelike verloop van die erediens te make het. As hy in 1541 na Geneve terugkeer, skryf hy wêre drie geskrifte om die ordening van die gemeente te dien, en weer eens is dit 'n kategismus, 'n liturgiese handleiding vir die reëling van die erediens, en 'n paar ordereëls vir die gemeentelike lewe. Die klem lê vir hom klaarblyklik op die leer, op die belydenis. Die ordereëlings vir die erediens en die gemeentelike lewe moet die praktiese en sigbare uitlewing van die belydenis

dien en bevorder. Daarna sou dit in die gereformeerde ontwikkelinge eintlik nooit anders wees nie. Belydenis hang ten nouste saam met kerkordelike reëlins. Vernuwning in belydenis lei keer op keer tot kerkordelike vernuwning, wat konsentreer op die erediens van die gemeente.

Dis gevolglik nie verbasend nie dat die Gereformeerde tradisie – soos trouens ook ander konfessionele gemeenskappe, maar soms met ander geestelike en teologiese logika – so ’n innige verband tussen gebed en etiek en dus tussen liturgie en etiek sien. Gereformeerdes beskou gebed as ’n vorm van etiek, *as* etiek, en gevolglik ook die gemeentelike aanbidding as ’n vorm van etiek, *as* etiek. Dis selfs moontlik om te beweer dat die Gereformeerde tradisie dit as die belangrikste gestalte van die etiek sien – in die woorde van die *Heidelbergse Kategismus* is gebed die *vernaamste* gestalte wat ons dankbaarheid aanneem, selfs belangriker as ons gehoorsaamheid aan die wet, wat pas tevore uitvoerig bespreek is, as eerste vorm van ons dankbaarheid.

Dit geld eweneens van Calvyn self, en by Karl Barth sou dit op klassieke wyse verwoord word. As hy in sy lesings oor die etiek van die versoeningsleer, wat nadoods as *The Christian life* (1981) gepubliseer word, vra met watter sleutelmetafoer of term die Christelike lewe ten beste saamgevat kan word, wys hy ’n hele reeks moontlike kandidate af, en kies dan uiteindelik vir “die aanroeping van God”. Dié aanroep, dié gebed, dié aanbidding – oordeel hy – bied die bes moontlike samevattende beskrywing van die Christelike lewe, van wat dit beteken om die evangelie van die versoening te glo, en van wat dit beteken om volgens die evangelie te leef. Ten einde praktiese inhoud te gee aan hierdie aanroeping van God, lê hy dan die Ons Vader in groot detail uit!

Maar wat is dan dié *lex* van die gebed, wat is dié vorm wat die Christelike gebed en liturgie behoort aan te neem, wat is dié normatiewe gestalte, vir gebed, geloof en lewe? Hierdie vraag kan op verskillende maniere beantwoord word, wat tesame ’n ryke, komplekse en hoogs interessante en oriënterende prent verskaf.

Allereers is dit moontlik om uit te gaan van die bekende strukture van die Christelike gebed – soos lof- en danksegging, skuld-belydenis en verootmoediging, voorbidding en pleitbesorging, toewyding en oorgawe – om strukture van spiritualiteit, denke en gesindheid, karakter en gedrag daaruit af te lei. In die literatuur gebeur dit dan ook meermale.

In noue aansluiting daarby is dit egter ook moontlik om die vroeg-Christelike liturgie, soos dit in verskillende tradisies neerslag gevind het in redelik vaste vorme, as uitgangspunt te gebruik. Dan word gevra na die sogenaamde “ancient shape” of “essential shape” of “principal themes” (almal van die Episkopale priester Harmon L Smith, in sy interessante *Where two or three are gathered. Liturgy and the moral life*, 1995, wat sy oorsprong het in kursusse in liturgiek en etiek wat hy saam met die etikus Stanley Hauerwas aan die Duke Universiteit aangebied het), of na die sogenaamde “classical patterns” (Wainwright 1997).

Onder dié klassieke liturgiese vorme verwys Smith dan byvoorbeeld na “adoration and praise; penitence and pardon; thanksgiving and offering; petition and intercession; revelation and confession (here meaning to bear witness, as in saying the creed); ascription and supplication.” In sy boek behandel hy dan egter nie al hierdie temas nie, maar – dalk net by wyse van (baie interessante) illustrasie – “gathered for confession (hier verstaan as die belydenis van skuld, van die gebrek aan kongruensie tussen wie ons is en wat en hoe ons leef) and witness,” “greetings: peace,” “offering and intercession,” “Scripture and proclamation,” en “sending forth”.

Op ’n soortgelyke, maar effe willekeurige wyse is dit moontlik om eenvoudig na te dink oor die klassieke Christelike liturgie en elemente daaruit na vore te bring, sowel voor die hand liggende elemente as meer indirekte en verborge veronderstellinge. Dit is byvoorbeeld wat A A van Ruler

gedoen het in sy steeds uiters waardevolle en inspirerende meditasies onder die titel *Waarom zou ik naar de kerk gaan?* (1971).

Hy behandel dan temas soos “om een kans op de bekering te lopen,” “om een gewoonte vol te houden,” “om een tradisie voort te zetten,” “om de existentie ten volle te beleven,” “om de arbeid van de lofprijsing te volbrengen,” “om het bijschrift bij de plaatje te lezen” (hy bedoel: die wêreld sonder kerk en erediens is soos ’n spotprent sonder byskrif, ons vang meesal nie die grap, as die erediens nie die byskrifte verskaf, sodat ons kan skater nie), “om de wereld voor te dragen,” “om m’n bestaan tot op de bodem te doorgronden,” “om het heil te ontvangen,” “om tot het licht te komen,” “om in de gemeenschap te worden ingelijfd,” “om in het openbaar het geloof te belijden,” “om mijn bijdrage aan de gemeente te leveren,” “om (eventueel) een ambt te dragen,” “om de zin van de Zondag te verwerklijken,” “om het kerkelijke jaar mee te maken,” “om rust te vinden,” “om gesticht te worden,” “om weer op toonhoogte te komen,” “om gewijs gemaakt te worden” en “om de verlossing van de wereld te vieren.”

In dié sin is dit dus ook moontlik om uit te gaan van die bekende klassieke, sowel eenvoudige as sobere, vorm van die Gereformeerde liturgie, soos wat dit in talle Gereformeerde, Presbiteriaanse en Kongregasionalistiese Kerke neerslag gevind het, en na te dink oor die maniere waarop dit bedoel is om sowel geloof as lewe te help informeer en stempel – wat sekerlik die oorspronklike bedoeling was, gegee die wyse waarop Calvyn en andere van die begin af die liturgie baie doelbewus en berekend georden het om die belydenis te weerspieël en die gemeentelike lewe te help reël.

In die “onthou”, die “herinnering” in die hart van die Christelike liturgie ontdek ons (telkens weer) wie God is, wie ons is, en wat die lewe is. Herinnering is identiteitstigend, identiteitsvormend. In hulle saamwees, hulle saam-onthou en hulle saam-verlang ontdek die gemeente, tesame, wie hulle is, waar hulle vandaan kom, waarheen hulle op weg is, en wat hulle koers is op pad daarheen. Dit geld (byvoorbeeld) van *al die afsonderlike elemente van die Christelike erediens*.

In die votum word ons (byvoorbeeld) herinner dat God die Heilige en die Genadige is en ons die volk van God, wat slegs op grond van begenadiging in Gods aanwesigheid kan verskyn, maar dat dié genade inderdaad aan ons geskenk word.

In die lofliedere word ons (byvoorbeeld) herinner aan die groot daad van God, dat God daarvoor geprys behoort te word, en dat die hoogste sin van menswees daarin geleë is dat ons in lof en lied, saam met die ganse skepping, bewustelik en onbewustelik, God eer en prys. God woon op die lofsange van Israel.

In die wet word ons (byvoorbeeld) herinner aan die eise van Gods wil vir die wêreld waarin ons woon en aan ons eie tekortkominge en skuld.

In die klag bring ons (byvoorbeeld) die nood van God se wêreld en van ons eie lewens voor God, vanuit die droefheid dat ons nie is wat ons moet wees voor die aangesig van dié God voor wie ons leef nie, en sug en roep ons om verlossing.

In die skuldbelydenis vereenselwig ons ons (byvoorbeeld) uitdruklik met God se oordele oor ons, gee ons God gelyk in sy mening aangaande ons, noem ons onself, in die openbaar, waar ander ons kan hoor, met die name wat die Heilige God aan ons gee. Skuldbelydenis is oefening in naamgee, sê Karl Barth.

In die woorde van vryspraak word ons (byvoorbeeld) herinner aan die geheimenis van die onverdiende, vrye en genadige soendood van Christus en dat God ons aanneem, juis terwyl ons nog sy vyande is, goddeloos, haters van God en van mekaar. Ons kry ’n nuwe naam, ’n nuwe identiteit, voor die hele wêreld word ons aangeneem tot kinders van God.

In die gebede en liedere word ons (byvoorbeeld) herinner aan wie God is, ons leer God noem by die Name wat by God pas. In die eiename, die aanspreekvorme, wat ons tot God rig sit telkens tallose

herinneringe saamgebundel: herinneringe aan God en aan ons en aan ons gesamentlike geskiedenis, terug tot in die verre verlede van die Godsvolk. Alle eiename, ook God se Name, het 'n narratiewe struktuur: hulle benoem, hulle identifiseer, hulle herinner, hulle roep as 't ware om vertellinge waarin verder uitgespel, uitgesê, uitgesing word, Wie dié God is, en wie ons is.

In die geloofsbelydens gebeur (byvoorbeeld) presies dieselfde. Ook dogmas, leerstukke, geloofsformulerings, is "saamgebondelde vertellings". Elkeen roep om verduideliking, om ophelderling, en dit gebeur deur vertellings, deur herinneringe, van God se bemoeienis met die Godsvolk in die Bybelse tye, deur die kerkgeskiedenis heen, in ons eie geslagte, en in ons eie lewens.

Die ganse prediking (byvoorbeeld), sê Rudolf Bohren, gaan daarom dat ons God se Naam in die tekste ontdek, en daardeur ook ons eie naam, te wete dat ons die benoemdes van God is, diegene wat in guns van Godswêë 'n naam ontvang, mense word, iemand word.

In die offergawes word ons (byvoorbeeld) herinner dat ons met alles wat ons is aan God behoort. In die voorbidding word ons (byvoorbeeld) herinner aan die nood van God se mense en God se skepping en aan ons eie verantwoordelikheid teenoor hulle.

In die toewydingsgebed word ons (byvoorbeeld) herinner aan die aansprake van God op ons lewens en aan die roeping waarmee ons geroep word in die wêreld.

In die seën word ons (byvoorbeeld) herinner dat ons brose en afhanklike mense is wat nie sonder seën kan lewe nie, maar ook mense wat inderdaad deur God geseën word op ons weg terug die wêreld in, dié God wat voortdurend sy aangesig oor ons verhef en aan ons vrede gee (Smit, in Burger 1996).

Die eintlike klassieke Protestantse antwoord op die vraag na die vorm en sin van die erediens sou natuurlik egter anders lui, naamlik dat die genade- of heilsmiddele daar bedien word, te wete die woordverkondiging en die sakramente. Deur die verkondiging van die beloftes van die evangelie deur sowel die (sakramentele, volgens Flip Theron, in navolging van gesaghebbende Protestantse denkers) prediking as die (sigbare en tasbare) woordverkondiging van die doop en nagmaal, ontvang die gemeente die heil danksy die werking van die Heilige Gees. Hiervolgens is die klassieke vorm van die Christelike liturgie dus opgebou rondom prediking, doop en nagmaal – en sal gevra moet word hoe dit die denke, die geloof, van die gemeente stempel, en hoe dit die lewe, die moraal en etiek, van die gemeente informeer en stempel.

In die literatuur word tans uitvoerig daarvoor geskryf en nagedink. Ook in die Ekumeniese Beweging is daar byvoorbeeld belangrike studieprojekte rondom die fundamentele betekenis van die doop vir die Christelike lewe. Reeds in die bekende konsensus dokument *Baptism, eucharist and ministry* het die etiese implikasies van die doop en die nagmaal, sowel as die diepgrypende implikasies van enige gebrekkige, verskeurde of skynheilige viering daarvan, aangryp end aan die orde gekom – soos ook byvoorbeeld in talle van Wainwright se bydraes oor dié temas (sien Smit 1999).

Die implikasies van hierdie oortuigings – dat die klassieke vorme van die Christelike liturgie as reël vir geloof en lewe dien en behoort te dien – is uiteraard besonder ingrypend. Liturgiese vernuw ing word hiermee 'n saak van kritiese belang vir die Christelike kerk, van trou en ontrou, van lewe en dood.

Omdat die liturgie voortdurend saam met die geskiedenis, saam met veranderende omstandighede, saam met wisselende kulture, verander – en volgens Protestantse kerke ook behoort te verander; terwyl die Katolieke tradisie ten minste tot die Tweede Vatikaanse Konsilie effe meer terughoudend daaroor gedink het; en die Ortodokse tradisies steeds totaal afwysend teenoor so 'n aanname sou staan – behoort al dié veranderings steeds uiters krities en selfkrities begelei te word. Nie enige vernuw ing is immers goed, verstandig of nuttig nie. Aangesien die identiteit van die kerk self hierin op die spel staan, die kontinuïteit met die apostoliese evangelie, die trou aan die katolisiteit van die kerk, aangesien enige sodanige vernuw ing verseker ingrypende gevolge gaan hê vir die geloof en die lewe van die kerk, is dit van beslissende belang dat dit steeds met behoorlike sorg en selfkritiek begelei sal word.

In sy artikels oor “Renewal as a Trinitarian and Traditional event” (1991b) en “Back to the future” (1996) toon Wainwright byvoorbeeld oortuigend aan hoe egte liturgiese vernuwing wel die kerk moet help om steeds weer in nuwe kulturele en ander kontekste relevant, verstaanbaar en kragtig te wees, maar dat al sodanige vernuwing steeds georiënteer moet bly aan die evangelie, aan trou aan die Drie-enige God. Soos roeiers in ’n boot, sê hy, roei die kerk kragtig die toekoms tegemoet met hulle gesigte na die verlede gekeer, ter wille van oriëntasie, na die een wat die koers en die ritme aandui, en verseker dat hulle nie die baan byster raak nie.

Dis om dié rede dat die talle sogenaamde “aanbiddingsoorloë” (“*worship wars*,” na aanleiding van die sogenaamde “*culture wars*”) wat veral in Amerika en onder invloed van Amerikaanse groepe, gemeentes en kerke toenemend ook die hele globale kerk raak nie ’n onskuldige saak is nie. Alles staan ten diepste op die spel, ook al dink diegene wat daarmee besig is meesal nie so nie. In die liturgiese skuiwe wat aangebring of teengestaan word, staan meer op die spel as wat dalk gedink mag word, naamlik die reël van die geloof en die reël van die lewe van die kerk. Wat deur die liturgie gekommunikeer, gepropageer, beliggaam en inge oefen word stempel uiteindelik, oor tyd heen, die geloofsoortuigings, sieninge en selfverstaan, maar ook die waardes en deugdes, die strewes en prioriteite, die kriteria vir ’n gelukkige en gelukte menslike lewe.

Waarom is die erediens dan so belangrik, waarom is die liturgie só invloedryk vir denke en lewe? In die liturgiese literatuur bestaan daar tans baie uiteenlopende teorieë om die plek en funksie van die aanbidding te probeer verstaan en beskryf, maar een van die mees verhelderende benaderings bly steeds die werk van diegene wat dit in verband bring met die ervaring van tyd in die erediens (sien byvoorbeeld Dawn 1999; Fenn 1997; Martimort 1983).

Daar is talryke studies oor die plek van tyd en die ervaring van tyd in godsdiens in die algemeen, en ook spesifiek in die Christelike geloof. Van die interessantstes is die bydraes van Wolfgang Huber, tans Evangeliese Biskop van Berlyn-Brandenburg, in direkte aansluiting by die werk van die beroemde Duitse opvoedkundige Georg Picht. Hulle wys op die sogenaamde “ongelyktydigheid van die geloof”, en hoe dit ten allerbeste in die Christelike erediens as werklikheid en as werklikheidstigend en werklikheidsveranderend beleef word (Huber 1984). Gelowiges onthou en daarom verwag hulle, hulle word herinner en daarom hoop hulle. Op dié manier word die hede van die alledaagsheid – met alles wat dit impliseer, van gewone persoonlike, menslike ervaringe tot kulturele, sosiale, politieke en ekonomiese perspektiewe, vanselfsprekendhede en realiteite – radikaal uitgedaag en in ’n ander, nuwe, vreemde lig geplaas. Alles verander – en die gelowiges ontvang daarmee nuwe maniere van dink en nuwe maniere van leef. In sy proefskrif oor *Die nagmaal as paradigma vir die Christelike etos* (1996) het Andrew Phillips byvoorbeeld baie vrugbaar van hierdie teoretiese uitgangspunte gebruik gemaak.

Indien ’n mens hierdie soort uitgangspunte aanvaar, word dit dan ook beter duidelik waaróm die aanbiddingsoorloë oor allerlei vorme van liturgiese vernuwing so belangrik is. Heel dikwels gaan dit inderdaad, soos wat baie tereg aangetoon het, ten diepste eintlik om verborge of uitgesproke kulturele oorloë wat ágter die liturgiese konflik skuil. Dit gaan om die skep van alternatiewe verledes en alternatiewe toekomsverwagtings, om botsende reaksies op die hede – van waardes, lewenstyl, opvattinge van ware menswees, egte geluk, sinvolle lewe.

Die bekende liturg Don Saliers gaan in verskillende van sy geskrifte in op hierdie verborge konflikte, ten minste wat die Amerikaanse kultuur betref, ’n kultuur wat hy beskryf as een van geheueverlies en oordaad – byvoorbeeld in sy *Worship as theology* (1994). Juis in só ’n kultuur, waar mense nié belangstel om iets te onthou en van herinnering te leef nie, en waar mense nié bereid of in staat is om te wag en te sug en te verlang en te hoop nie, maar oombliklike bevrediging

gewoond is, in die konkrete oomblik van die hede, wat dan ook net vir 'n oomblik duur en bly bevredig, waarna dit al weer hunker na nuwe, en oortreffende bevrediging, is dit vir die kerk uiters moeilik om te kompeteer met die tydsges. Die erediens kom gevolglik onder enorme druk om mee te ding op hierdie mark van vergeetagtigheid en oordaad van direkte, oombliklike belewenis en bevrediging, wat maklik meebring dat die klassieke patrone van die Christelike liturgie verlore gaan – en daarmee ook die inhoud van die Christelike geloof en lewe.

Waaróm en hóé gaan dit dan verlore, onder druk van die samelewing, en sy belewenis van tyd, van verlede en toekoms, en dus van die hede? Dit kan op meerdere maniere gebeur.

Soms is die prosesse meer subtiel. Dan word die klassieke patrone op die oog af nog behou, maar heimlik met ander inhoude gevul, sodat dit ook ander funksies begin uitoefen, en sowel die geloofsinhoude as die morele oortuigings anders informeer. Dan word daar nog gedank, gesing, bely, gepreek, getuig, maar die inhoude is die inhoud van die kontemporêre kultuur, meer as dié van die evangelie.

Soms is die veranderings egter ook meer ooglopend en direk. Dan word sommige van die klassieke patrone selfs laat vaar, doelbewus en berekend, omdat dit nie meer aanvaarbaar inpas by die kontemporêre kultuur en lewensgevoel nie – daar word byvoorbeeld nie meer sonde- en skuldaal gebruik nie, sodat die sin van die belydenis en die vergifnis verduister word, daar word byvoorbeeld nie meer saam met die kerk van die eeue geloof bely nie, daar word nie meer Skrifuitleg en Woordverkondiging gedoen nie. Saam met sulke ingrypende veranderinge in die *lex orandi*, volg verseker ingrypende konsekwensies vir die *lex credendi* en die *lex (con)vivendi*.

LEX ORANDI, LEX CREDENDI?

Op hoe 'n manier beïnvloed die Christelike erediens en aanbidding die denke en die taal, die belydenis en die geloof, van die gemeente?

In *Sources of the self* (1989) sy invloedryke studie oor hoe die moderne identiteit ontstaan het, die sogenaamde outonome self waaraan Westerlinge so sterk glo – en wat so ten diepste te make het met ons selfverstaan as handelende agente, as morele subjekte, met individualiteit en vryheid, van keuse en gedrag – skryf Charles Taylor uitvoerig oor die komplekse probleme verbonde aan dié soort siening van ons self. Sy kritiek het veral te make met die feit dat ons so maklik vergeet dat ons – hoe vry, hoe individueel, hoe handelend ook al – leef danksy raamwerke, danksy horisonne, danksy tradisies, danksy oriëntasie, hy praat van “inescapable frameworks,” van “moral spaces” waarbinne die self tuis is, dikwels sonder om dit te besef, van “moral sources” waarvan ons leef, van “moral topography” waarbinne ons tuis is. As ons dit totaal verloor, sê hy, beleef ons die ontluistering (wat Jaap Durand beskryf in die Suid-Afrikaanse ervaring, in sy *Ontluisterde wêreld*, 2002), die “disenchantment” wat Max Weber as die bitter vrugte van die moderne projek beskryf het, die “wiping away of the whole horizon” wat Nietzsche bekla in die gedeelte oor die dood van God.

Sonder 'n raamwerk kan niemand leef nie, sê Taylor, ook al dink ons miskien so. “What we are constantly losing sight from is that being a self is inseparable from existing in a space of moral issues, to do with identity and how one ought to be” (1989:112). Hy noem hierdie horisonne, hierdie raamwerke, hierdie oriënterende ruimtes ook 'n “moral ontology”. Daarsonder is geen etiek, geen morele keuse en handeling, geen morele subjek en agent denkbaar nie.

Die Christelike aanbidding is die hart van alle kerklike aktiwiteite, ten minste volgens baie kerke en gelowiges, soos die VGKSA ook uitdruklik bely in die *Kerkorde*. Indien, waar en in soverre as wat dit nié die geval is nie, sal die aanbidding uiteraard ook nie hierdie fundamentele rol kan

vervul nie. Indien, waar en in soverre as wat dit egter wél die geval is, en die ereidiens getrou besoek word, verskaf en versterk die ereidiens dié soort “moral ontology”, dié soort raamwerk, oriëntasie, horison en ruimte. Deur die vaste vorme van die liturgie, deur die prediking, doop en nagmaal, word ’n morele werklikheid gekommunikeer en gevestig, bewaar en versterk.

Miskien die mees indrukwekkende argument van hierdie aard word tans gebied deur die Barth-kenner John Webster, in ’n verskeidenheid van onlangse werke, meeste daarvan oor Barth of in aansluiting by Barth (Webster 1995; 1998). Webster verduidelik veral hoe Barth se etiek verstaan moet word, teenoor ’n vloedgolf van vroeëre studies wat hom fundamenteel misverstaan het. Hulle het naamlik gesoek na insidentele bydraes oor die etiek, en het nie begryp – aldus Webster – dat sy hele teologiese projek, insluitende die ganse *Kirchliche Dogmatik*, maar ook veel meer as dit, een omvattende morele ontologie, in die sin waarin Charles Taylor dit gebruik, verskaf nie. Barth is besig met ’n radikale herbeskrywing van die werklikheid, in die lig van die Drie-enige God. Elke stuk van die dogmatiek is daarmee besig, is daaraan gewy, ook al is dit implisiet en verborge. Waar kritici dus van oordeel was dat Barth bloedweinig in etiek belangstel, en min te sê het oor gelowiges as morele agente, as handelende subjekte, argumenteer Webster dat alles waarmee Barth besig is hoogs relevant is vir die etiek, want hy teken as ‘t ware voor die oë van die lesers ’n ander werklikheid, met die implisiete appél, uitdaging, uitnodiging, roeping, om daarin te lewe. Dit bied ’n alternatiewe morele topografie, ’n nuwe, vreemde morele ruimte. Dit laat bekende morele probleme vervaag en roep ander na vore. Dit herdefinieer vrae én antwoorde.

Dis geen wonder dat juis Barth die Christelike lewe as aanbidding, as die aanroep van God, sou beskryf nie, want juis in die aanbidding kom al hierdie motiewe tesame, daar word die alternatiewe morele werklikheid ten duidelikste sigbaar, want daar kom die gemeente in die teenwoordigheid, in die ruimte en in die geskiedenis van die Drie-enige God. Daar word alles herdefinieer, ook alle morele vrae en alle antwoorde. Hulle kom in ’n ander lig te staan, die lig van die Christelike geloof.

Geïmpliseer in die morele ontologie, sê Taylor, en so ook Webster, met die oog op Barth, is ’n alternatiewe morele identiteit. Die morele ruimte bied aan ons die moontlikheid om morele agente te word, subjekte, ’n self, wat leef en handel. Volgens Taylor:

Who am I? This can't necessarily be answered by giving name and genealogy. What does answer this question for us is an understanding of what is of crucial importance to us. To know who I am is a species of knowing where I stand. My identity is defined by the commitments and identifications which provide the frame or horizon within which I can try to determine from case to case what is good, or valuable, or what ought to be done, or what to endorse or oppose. In other words, it is the horizon within which I am capable of taking a stand ... What this brings to light is the essential link between identity and a kind of orientation. To know who you are is to be oriented in moral space, a space in which questions arise about what is good or bad, what is worth doing and what is trivial and secondary ... An identity is something that one ought to be true to, can fail to uphold, can surrender when one ought to. More fundamentally, we see that it only plays the role of orienting us, of providing the frame within which things have meaning for us, by virtue of the qualitative distinctions it incorporates. Our identity is what allows us to define what is important to us and what not (Taylor 1989:27-28, 30, 49).

Ons identiteit is ’n saak van “mattering,” sê hy, van wat saak-maak. Daarby is hierdie identiteit altyd sosiaal en histories van aard, ingebed in gemeenskap saam met ander, waar ek hierdie saak-maak, hierdie “mattering” ontvang, en ingebed in ’n geskiedenis, ’n verhaal.

Our lives move. The issue of our condition can never be exhausted for us by what we *are*, because we are always also changing and *becoming*. So the issue for us has to be not only who we are, but where

we're going; and though the first may be a matter of more or less, the latter is a question of towards or away from, an issue of yes and no ... Now we see that this sense of the good has to be woven into my understanding of my life as an unfolding story, ... that we grasp our lives in a narrative ... In order to have a sense of who we are, we have to have a notion of how we have become, and of where we are going (Taylor 1989:46-47).

Geïmpliseer in die evangelie van die belofte van die Drie-enige God, voortdurend weer ontvang in die kerklike liturgie, en in verkondiging, doop en nagmaal, is só 'n morele ontologie ('n alternatiewe beskrywing van die werklikheid) en geïmpliseer in dié spesifieke morele ontologie is só 'n morele identiteit (van gemeenskap en verhaal). Die etiek kom dus nie direk en onbemiddeld na ons in die liturgie – byvoorbeeld in die vorm van konkrete voorskrifte, gebooeie, norme of kasuïstiese oplossings vir morele vraagstukke nie – maar indirek en bemiddeld, in die vorm van 'n alternatiewe morele ontologie met daarin verpak 'n alternatiewe morele identiteit.

Die beste boeke oor die verhouding tussen erediens en lewe is dié wat hierdie indirekte band, via die geloof, die belydenis, die denke, die selfverstaan, die taal, van die gemeente raaksien, en nie dié wat met direkte kortpaaie morele, sosiale of politieke voorskrifte uit die liturgie probeer aflei nie. 'n Voorbeeld van die soort subtieler, indirekter argument is die werk van Harmon L. Smith, wat baie klem lê op die gemeentelike identiteit en karakter wat primêr gevorm word, die sosiale en die narratiewe identiteit, vóór daar enige sprake kan wees van direkte etiese oordeelsvorming en besluitneming. Sy titel, *Where two or three are gathered* (1995), is dan ook nie maar net 'n terloopse Bybelse verwysing na die Christelike aanbidding nie, maar 'n baie doelbewuste keuse om die sentrale rol van die vergadering en van die gemeenskap te beklemtoon.

Is dit moontlik om die werking van dié morele ontologie en dié morele identiteit nader te beskryf? In 'n sekere sin sal enige poging willekeurig en eklekties wees, sodat daar soveel verskillende weergawes sal wees as pogings, maar ten einde ten minste 'n idee te gee van waaraan gedink behoort te word en waarna gesoek behoort te word, kan, grootliks na aanleiding van 'n tipies Gereformeerde perspektief op die erediens, kortliks nagedink word oor ten minste ag prosesse, naamlik dié van a) ondermyning, b) bevryding, c) gemeenskap, d) artikulasie, e) roeping, f) formasie en transformasie, g) bekragtiging, en h) oorgawe.

Deur die “ongelyktydigheid van die erediens” word die vanselfsprekendhede van die alledaagse gang van sake uitgedaag, blootgestel, gekritiseer, in twyfel getrek, *ondermyn*, van hulle krag beroof. 'n Nuwe moontlike wêreld word aan die gemeente voorgehou. 'n Nuwe identiteit word aan hulle toegesê. 'n Nuwe perspektief op die lewe word aan hulle gebied. Hulle simboliese universum word radikaal getransformeer. Hulle ontvang nuwe prioriteite. Die oorheersing van horlosie-tyd en kalender-tyd word uitgedaag deur heilstyd.

Dis onnodig om die geweldige implikasies van hierdie proses uit te spel. James Cone (1972) het lank gelede reeds aangrypende beskrywings gegee van hoe hierdie prosesse gelowiges se ervaring van hulleself en van mekaar, van hulle eie identiteit en van hulle eie waardigheid, radikaal kan verander. Wie in die wêreld niks is nie, word deur God uitverkies en tot Gods kinders verklaar. Wat in die wêreld verskriklik belangrik mag wees, en uiters swaar mag weeg, word ontmasker as niks, as ydelheid, as verganklikheid, ja, as boosheid.

Vanuit uiteenlopende denkraamwerke en bedoelinge beklemtoon 'n hele reeks van werke oor liturgie en etiek teenswoordig die belang van hiérvan ondermynende werking van die aanbidding. In die erediens leer ons om in die regte rigting te kyk, het sê talle skrywers deesdae, en daarmee verskyn alles in 'n ander lig. Ons leer met ander oë kyk. Ons kry ander prioriteite. Ons leer ander dinge raaksien, en hoër ag. Ons leer om die mense rondom ons anders te beoordeel as daarbuite, as wanneer ons nooit in die erediens kom nie.

Deur dit alles heen word die aanbiddende gelowiges *bevry*. Van die hele erediens geld eintlik dat dit *The liturgy of liberation* is, in die titel van Jennings se bekende studie (1988). Die gelowiges word bevry *van* die magte wat hulle bind, van die wet, van die skuld, van die vrees, van die bose, van die selfsug, van die eensaamheid, noem maar op. Hulle ontvang vergiffenis en vryspraak, hulle ontvang troos en krag, hulle ontvang redding en genesing, hulle ontvang bemoediging en hoop. Die gelowiges word egter ook bevry *tot*, tot hoop, tot 'n nuwe lewe, van diens, van heiliging. Hulle word bevry tot instrumente van Gods Gees.

Sowel die *bevryding-van-skuld* as die *bevryding-tot-hoop* is van sentrale belang in die Christelike, en spesifiek die Gereformeerde erediens. Die versoening deur die kruis en opstanding van Christus vorm die hart die liturgie. Dit is die groot verlossingsdaad van God wat herdenk, verkondig, geglo, en gevier word, op verskillende maniere. Die opstandingsboodskap bring elke keer weer hoop, ook te midde van die mees uitsiglose, hopelose omstandighede van lyding en nood. Sondag is die opstandingsdag, elke erediens is 'n opstandingsfees. Die hele kerklike jaar het trouens ontwikkel rondom die viering van die Paasfees. Die belang hiervan vir morele oriëntasie is voor die hand liggend.

In en deur die erediens word ook 'n nuwe gemeenskap gevorm, 'n *koinonia*. Mense leer mekaar aanvaar, liefhê en dien as broers en susters. Hulle leer hoe om te leef met die ander, insluitende die vreemdelinge. Hulle leer 'n besondere solidariteit aan met die swakkes, die wees en die weduwee, die uitgedefinieerdes, die noodlydendes, die siekes, treurendes en armes. Hulle leer dat die lewe voor die aangesig van die Drie-enige God nie 'n privaatsaak is nie, maar 'n lewe-in-gemeenskap.

Veral die sakramente van die doop en die nagmaal is hiervoor geweldig belangrik. In die doop word almal deur die Heilige Gees deel gemaak van die een liggaam, waarin daar nie langer man of vrou, Griek of Jood, slawe en vrymense is nie. Deur die een brood en die een wyn word almal in die nagmaal saam verbind tot een liggaam, sodat ons nie langer 'n broeder of 'n suster kan skend, beledig, of seer maak, sonder om tegelyk ook Christus te skend, te beledig, en seer te maak nie – sou Calvin ons van die nagmaal leer.

Vir die Christelike kerk is dit alles van die allergrootste belang. Presies daarom mag kerke nie openlike of heimlike apartheid beoefen nie. Presies daarom is die Christelike kerk 'n op gemeenskap, nie net vir spesifieke mense, spesifieke groepe, spesifieke kulture, of spesifieke volkere nie. Juis in die erediens moet hierdie gemeenskap aangeleer en ingeoefen word. Vir die geloofwaardige getuienis van die kerk in die wêreld is dit van groot belang dat gelowiges in die samekomste van aanbidding sal leer wat dit beteken om vir mekaar *om te gee*, vir mekaar *sorg te dra*, om mekaar se laste te dra, om te deel in mekaar se nood en behoeftes, om waarlik mekaar se susters en broers te wees.

Ook hieroor is daar uitstekende literatuur beskikbaar, vanuit talle kringe. Van die interessantste en mees inspirerende werke bly dié van Bonhoeffer, oor *Life together* (1954), van Emilio Castro, oor *When we pray* (1989) en van Patrick Keifert, oor *Welcoming the stranger. A public theology of worship and evangelism* (1992).

Van besondere belang vir die etiek – en van groot interesse vir etici – is die *artikulasie* wat in en deur die liturgie plaasvind, die verwoording, die benoeming, die formulering, die voorstelling, die uitbeelding, die visualisering, die ter sprake bring in komplekse en rykgekakeerde kultiese taal van wat waar is, goed is, reg is en skoon is. In die erediens leer gelowiges die taal van die geloof aan, die tale Kanaans, en in die erediens praat die geloofsgemeenskap in dié taal oor die lewe.

Artikulasie in die liturgie vind primêr plaas in die rykdom van performatiewe taalhandelinge wat benut word. Vir die morele lewe is artikulasie onontbeerlik, veral vir die etiese lewe in komplekse lewensverbande. Charles Taylor maak dit interessant duidelik, spesifiek met verwysing na die Christelike liturgie.

The goods I have been talking about only exist for us through *some* articulation. The rather different understandings of the good which we see in different cultures are the correlative of the different languages which have evolved in those cultures. A vision of the good becomes available for the people of a given culture through being given expression in some manner. The God of Abraham exists for us (that is, the belief in him is a possibility) because he has been talked about, primarily in the narrative of the Bible but also in countless other ways from theology to devotional literature. And also because he has been talked *to* in all the different manners of liturgy and prayer. Universal rights of humankind exist for us because they have been promulgated, because philosophers have theorized about them, because revolutions have been fought in their name, and so on. In neither case, of course, are these articulations a sufficient condition of belief. There are atheists in our civilization, nourished by the Bible, and racists in the modern liberal West. But articulation is a necessary condition of adhesion; without it, these goods are not even options.

But it is clear that the notions of 'language; and 'articulation' are being used in an unusually broad and encompassing sense here. A sense of the good finds expression not only in linguistic descriptions but also in other speech acts – as with the example above of prayer. And if we follow this example further, into liturgy, we see that expression goes beyond the bounds of language as normally and narrowly conceived. The gesture of ritual, its music, its display of visual symbols, all enact in their own fashion our relation to God. Indeed, we can come to hold that prose language is the most impoverished medium ... And it is clear that for centuries in the Western church, the principal media through which the mass of believers came to understand their faith were, alongside narrative, those of ritual and visual presentation in church frescoes and illuminated windows (Taylor 1989: 91-92).

Dit is in hierdie swanger sin van die woord dat etici kan sê dat daar waardevorming in die kerk plaasvind, en veral ook in die liturgie. Daar word letterlik waardes gevórm – geartikuleer en aangehang – wat ingebed skuil in die morele ontologie en die morele identiteit van die evangelie van Jesus Christus. Die erediens is nie maar net instrument om reeds bestaande waardes, uit die omgewing, die samelewing, die kultuur, politiek of heersende ideologie religieus verder te bevorder en versterk nie, maar die erediens genereer, vorm, eie waardes, artikuleer, verwoord en gebruik taal waarin eie waardes vanselfsprekend word, en uiteraard kan dié waardes dikwels kontrakultureel wees, afhange van die aard van die betrokke omgewing waarbinne aanbid word.

Presies daarom ontvang die gelowiges in die erediens 'n roeping, 'n *vocatio*. Die gelowiges word *opgeroep* om inderdaad te wees wat hulle in Christus reeds is, om die heiligmaking na te jaag, om te leef soos gedooptes, soos broers en susters van mekaar, soos mense wat die koninkryk van God en sy waardes bo alles soek in en vir die samelewing en die hele skepping. Die geweldige belang hiervan moet nie onderskat word nie. Veral in die *prediking* vind hierdie oproep natuurlik plaas, maar in Gereformeerde erediensdienste natuurlik ook in die luister na *die wet* as die reël van dankbaarheid vir ons lewens. Op die indikatief van die evangelie rus die imperatief van die nuwe lewe. Die regverdige- en heiligverklaring word 'n roeping tot 'n geheiligde lewe in die vryheid van die Gees.

Die Presbiteriaanse historikus John Leith het in sy boek *The Reformed Imperative. What the Church has to say that no one else can say* op aangrypende wyse vertel hoe 'n geweldige - positiewe! - verskil die Christelike, insluitende die Protestantse, prediking al deur die eeue aan samelewings gemaak het (1988). 'n Mens moet dit nie te gou vergeet nie, ook nie in Suid-Afrika en in Afrika nie. Baie leiers in die samelewing en die openbare lewe lewer hulle openbare dienswerk omdat hulle van kleins af onder die geklank van die Woord grootgeword het. Van al die Christelike tradisies is Gereformeerdes miskien die bekendste vir die klem wat hulle plaas op hierdie aspek: op die belang van die prediking, as die Woord van God, maar ook op die inhoud van die prediking as 'n oproep tot 'n lewe in die wêreld tot die eer van God.

Deur dit alles vind prosesse van radikale *formasie* en *transformasie* plaas. Alternatiewe waardes

as wat daarbuite in die samelewing geld word met goddelike gesag geproklameer. Deur die uiteenlopende liturgiese handeling *oefen* die gelowiges spesifiek Christelike deugdes in, deugdes wat ingebed lê in die unieke verhaal wat in die erediens gevier word.

Veral vir die gedagte van morele formasie – en juis indien dit van toepassing gemaak word op die individuele gelowiges, eerder as op die gemeente – is baie Protestante natuurlik baie versigtig, sowel om historiese, maar veral ook om prinsipiële en teologiese redes. Dis sekerlik nie sonder rede dat die meeste skrywers hieroor uit Katolieke en soms Anglikaanse agtergrond kom nie. Verseker moet dié Protestantse selfkritiek – teen moralisme, wettisisme, werkheiliging, oppervlakkige verstaan van die Christelike lewe – met groot erns bejeën word. Daar is inderdaad talle lokvalle op hierdie weg. Tog kan veral Gereformeerdes egter ook nie die belang van die lewensheiliging en van gehoorsaamheid ontken nie, en die oefenskool-karakter van die gemeente en die erediens nie buite rekening laat nie.

In die erediens oefen die gemeente immers om vergewe te word en om te vergeef, hulle oefen om te kan ontvang maar ook om te kan gee, hulle oefen om geseën te word en te erken dat hulle sonder seën en genade nie kan lewe nie, hulle oefen om te kan hoor en om gesê te word en om leerbaar (*teachable*) te wees, een van die klassieke Christelike deugde, en dit in 'n wêreld waarin min mense nog wil luister en geleer word. Hulle oefen om skuld te kan bely, naam te kan gee, teenoor God en teenoor mekaar, en dit in 'n wêreld waar mense altyd ander, mekaar, vir alles wil beskuldig. Hulle oefen verdraagsaamheid, dankbaarheid, matigheid, en dit in 'n wêreld vol begeerte, vol gryp- en hebsug, vol bedrog en roof en verkragting en mishandeling. Hulle oefen 'n lewe van geregtigheid en liefde. Hulle oefen om die skepping te respekteer as God se maaksel en God se eiendom.

Kortom, hulle oefen wat dit beteken dat ons saam met Christus gesterwe het in die doop en saam met Hom moet opstaan in 'n nuwe lewe, wat dit beteken dat ons die ou mens moet afsterwe en ons moet beklee met die nuwe mens. In 'n tyd waarin baie openbare leiersfigure, ook in Suid-Afrika, met bekommernis vra na gemeenskappe waarin mense geskool, geoef en gevorm word, ook om goeie en ordentlike burgers van die land te wees, om geweld te vermy en misdaad te bestry, is dit geen wonder dat talle mense in die Christelike kerk een van die weinig effektiewe gemeenskappe van hierdie aard bespeur nie.

In die literatuur word in groot detail ingegaan op die prosesse waarlangs dié formasie plaasvind. So onderskei Hans van der Ven byvoorbeeld tussen formele en informele prosesse van morele vorming, in sy werk *The formation of the moral self*, waar onder dissipline, sosialisering, morele oordrag, morele ontwikkeling, waardeerheldering, emosionele vorming en karakterbou (1998). Elkeen van hierdie argumente berus op gesaghebbende teoretiese raamwerke – van Erikson tot MacIntyre tot Ricoeur – en dis duidelik hoe elkeen van hierdie prosesse ook saamhang met die lewe in en rondom die Christelike erediens (sien ook Koopman en Vosloo se bespreking hiervan, 2002:53 ev).

Oor transformasie is Russel Botman se doktorsale studie, *Discipleship as transformation* (1994) steeds besonder interessant, omdat hy die aandag vestig op die belang van transformasie na die beeld van Christus in die denke en werk van Bonhoeffer, wat dit alles behalwe individualisties en moralisties beskou en hanteer het.

Saam met dit alles beleef die gelowiges ook *bekragtiging* tydens die aanbidding. Hulle word toegerus deur die kragtige werking van die Heilige Gees. In die nagmaal word hulle gevoed en versterk. Deur wat in die aanbidding gebeur ontvang hulle nuwe krag vir elke dag, vir die lewe daar buite, vir die uitleef van hulle roeping. Hulle word geseën, wat beteken dat die kragtige bystand van God Self aan hulle toegesê word. Hulle beleef die ondersteuning en nabyheid en sorg van hulle susters en broers, hulle familie. Hulle sien opnuut weer kans vir die wêreld en die lewe.

Hierdie bekragting vind op talle maniere plaas. Vir die Gereformeerde tradisie was die lerende, die onderrigende, die skolende funksie van die erediens een van die sleutelmaniere. Gereformeerdes word bekragtig, *empowered*, deurdat hulle geleer word, onderrig word, opgevoed word, nie onkundig gelaat word nie. Die kerk se lerende en opvoedingstaak, sowel in die prediking en die erediens self, maar ook daaromheen, in die huisgodsdien, in die kategese, wat voortgesit word, en ook aan volwassenes en belydende lidmate geskied, byvoorbeeld deur prediking rondom die inhoud van die geloof, in Bybelstudie, ja, tot in die gewone onderrig in kerklike en openbare skole, was altyd vir die Gereformeerdes 'n saak van groot prioriteit.

Vandag word daar in baie kringe kritiek uitgespreek teen 'n te sterk klem op die intellek, op lering en onderrig, en word gepleit dat ander menslike behoeftes en emosies ook meer aandag moet ontvang. Dit is sekerlik korrek, maar dan moet tog groot sorg gedra word dat die lerende funksie nie nagelaat word nie. Daardeur sal mense emosioneel afhanklik en onvolwasse gehou word, ook in die geloof. Die hart van die Gereformeerde vroomheid klop in die oortuiging dat elke gewone gelowige lidmaat bekragtig moet word, wat beteken ingelig en onderrig moet word, om volwasse te wees, en self te kan onderskei en te kan beoordeel waarop dit aankom. Trouens, dit is die rede waarom die kerkraad moet waak oor die waarheid van wat die predikers verkondig - en nie menslike gesagsglygame of biskoppe nie! Aan die gelowiges en die kerkraadslede word eenvoudig daardie verantwoordelikheid in die Gereformeerde tradisie toegeken, omdat elkeen van hulle volwasse moet wees in die geloof, bekragtig, en nie afhanklik nie.

Ook die literatuur wat handel oor die pastorale funksie van die liturgie, soos Willimon se bekende *Worship as pastoral care*, beweeg in hierdie rigting, alhoewel die aksente soms meer op die individuele persoon en sy of haar lewensprobleme lê (1979).

Uiteindelik speel die bewuste en uitdruklike *toewyding* en *oorgawe* in die Christelike erediens uiteraard 'n geweldige morele rol. Dit is in sekere opsigte onvergelykbaar met enigiets anders in die meeste kulturele omgewings. Die aanbidde gemeente wy hulle self, met alles wat hulle is en het, met hulle tyd, besittings en kragte, in reaksie op die morele ruimte waarbinne hulle tuisgekom het, daaraan om vir hierdie Drie-enige God, en vir sy mense en vir sy wêreld te leef en diensbaar te wees.

Hulle doen dit deur 'n wye verskeidenheid van handeling wat tydens die diens geskied, vanaf sang, gebed, offergawe, die ontvangs van die seën, en uiteraard in hulle eie harte en gedagtes. Soms vind hierdie oorgawe selfs baie konkreet en toegespits op spesifieke uitdagings en gevolge plaas. Vir die etiek is dit klaarblyklik handeling van uiterste belang – en die langtermyn effek daarvan, in die geskiedenis van die wêreld, om nie eens te praat van die geskiedenis van omgewings, lande en streke nie, is verseker onberekenbaar.

Uiteindelik vloei al hierdie prosesse oor in die alledaagse lewe. Eintlik sou 'n mens nog 'n negende proses steeds tydens die liturgie kon onderskei, te wete die uitsending, die wegstuur, die wêreld in. Dit gebeur tydens verskillende momente van die erediens, byvoorbeeld reeds in die prediking, in die voorhou van die wet as lewensreël, en in die toewyding deur gebed en sang aan die roeping en die diens wat ingebed lê in die morele ontologie en identiteit.

Veral gebeur dit egter baie nadruklik tydens drie momente, te wete die voorbidding vir die wêreld, insluitende die nood van die omgewing en die wye wêreld, die opneem en wyding van die offergawes, en tydens die uitdruklike uitstuur aan die einde. Die diakonaat van die kerk het tradisioneel vanuit die erediens, veral die Nagmaalsdiens, met hulle dienswerk begin. As simboliese handeling is dit van besondere betekenis. Ten nouste daaraan verbonde is die voorbidding. Die Ekumeniese Beweging het 'n aangrypende klein boekie daarvoor gepubliseer, met die titel *Intercession*, geskryf deur Lukas Vischer (1980). Ook die uitsending is van besondere belang, met die oog op die lewe van die gemeente in die wêreld.

Ná die erediens volg wat die Ortodokse kerke die liturgie ná die liturgie noem (Bria 1996), wat Noordmans in 'n aangrypende meditasie Jesus-op-sstraat genoem het, die liturgie op straat, die openbare dienswerk aan God op straat. Dáár behoort die belewenis tydens die liturgie die gemeente te help om hul weg te vind, hul prioriteite te kan bepaal, hul keuses te kan maak, hul tyd te kan spandeer, hul inspanning te kan rig. Die konkrete vraag is hóé?

LEX ORANDI, LEX CREDENDI, LEX (CON)VIVENDI?

Uiteindelik het etiek te make met die konkrete hede, met die hier en nou, met die lewe in die geskiedenis en die tyd en in spesifieke lewenskontekste, dit het te make met prioriteite en strewes wat nou ter sake is, met waardes en ideale wat hiér nagestreef en uitgeleef moet word, met houdings en gesindhede, deugdes en karaktereienskappe wat nou ten toon gestel en beoefen moet word, met verantwoordelikheid wat in baie partikuliere, komplekse en dikwels ondeurskoubare samehange uitgeoefen moet word, en soms – alhoewel dit 'n totale vertekening is om by etiek slegs hieraan te dink – met moeilike keuses wat gemaak moet word, beslissings wat geneem moet word wanneer 'n mens voor skynbare morele konflikte, ingewikkelde etiese dilemmas te staan gekom het. Kan die morele ontologie en die geïmpliseerde morele identiteit van die Christelike liturgie inderdaad hierby help?

Uiteindelik het die etiek – deur sommige die moraal of selfs die moraliteit genoem – ook te make met hoe ons alledaags leef en met mekaar en met andere sáámleef. In dié sin is ons almal voortdurend etiese subjekte, ook al is ons totaal onbewus daarvan en ook al gebruik ons nooit woorde en begrippe soos etiek, moraal of moraliteit nie.

Die vraag na die verhouding tussen liturgie en etiek kry 'n totaal ander betekenis as ons etiek net gebruik vir die uitsonderlike situasies waar ons gestel word voor ingewikkelde maar hoogs gewigtige beslissings, waarin morele waardes en goedere byvoorbeeld teen mekaar afgeweeë moet word. Sulke situasies duik wel op, maar dit is veel sinvoller om die vraag na die verhouding tussen liturgie en etiek toe te pas op die volheid van die lewe en die saamlewe van mense, en op die totaliteit van ons omgang met die wêreld en met mekaar. Dán lui die vraag of en hoe die *lex credendi*, die reël vir ons denke en praat, bely en glo, wat in die *lex orandi* geïmpliseer is, ons inderdaad kan help.

Nog konkreter gestel, is die vraag dus of en hoe die liturgie ons kan help in die tallose konkrete, alledaagse keuses, beslissings, beoordelings en besluite wat ons moet neem en wat tesame ons gedrag en ons optrede uitmaak. Uit die literatuur oor morele oordeelsvorming kan gesê word dat dit inderdaad help met oriëntasie, met beoordeling en met besluitneming, en wel omdat dit 'n belangrike rol speel a) in wat en hoe ons sien, b) in hoe ons verstaan wat ons sien, c) in hoe ons in ons verbeelding moontlike reaksies en optredes visualiseer, d) in hoe ons onderskei tussen en daardeur voorkeur gee aan sommige van dié moontlike reaksies en optredes, e) in hoe ons ons toewy aan dit waarop ons besluit het, en f) in hoe ons ons beslissings laat beoordeel en beïnvloed deur andere rondom ons.

Die allerbeslissende punt is sekerlik dat die gemeente in die erediens nuut leer kyk, alles anders leer sien. In die literatuur word hierdie punt tans deur talle beklemtoon, en dit is inderdaad van sleutelbelang. Hauerwas en sy leerlinge skryf dikwels hieroor. Ook John de Gruchy noem sy preekbundel *Seeing things differently* (2000) en talle ander skrywers benut dieselfde uitgangspunt. Vir die etiek beteken dit dat die gemeente oor nuwe probleme begin raaksien, met 'n nuwe geestelike perspektief, en baie van hulle *as* morele probleme sien en aanvaar, dit wil sê as probleme wat nie maar net tegnies van aard is, en byvoorbeeld aan kenners of verantwoordelike instansies oorgelaat kan word nie, maar as probleme wat hulle eie identiteit en integriteit uitdaag en as probleme waarop hulle *as* gelowiges moet reageer.

As morele probleme gesien en aanvaar is moet hulle beter verstaan word. Die nodige kundigheid en analise wat daarvoor nodig is kan nie eintlik in die erediens self ter sprake gebring word nie, maar die erediens is wel nie hiervoor onbelangrik nie. Ook tussen al die moontlike inligting en verklarings en statistieke en (sowel wetenskaplike as populêre) teorieë moet daar nog keuses gemaak word, onderskei word, en daarvoor is perspektief nodig, voor- en afkeure, geloofsoortuigings en waardeoordele. Daarin speel die uitgangspunte van die betrokkenes terdeë 'n rol. Daarby is dit moontlik en sinvol om die prosesse waarin inligting verskaf en bespreek word wel nie tydens nie, maar rondom die erediens te organiseer, soos wat baie gemeentes doen. Daarmee word die innige verband tussen aanbidding en konkrete lewenspraxis vasgehou, wat baie vrugbaar op die prosesse self kan inwerk.

In reaksie op die inligting en die beter verstaan van die probleme en die uitdagings moet met verbeeldingrykheid daarop gereageer word. Daarvoor is verskeie aspekte van die erediens uiters geskik. Dis tydens gebed, gesang, prediking, meditasie, skuld-belydenis, toewyding, en ander oomblikke, dat gelowiges dalk beweeg word om moontlike vorme van gedrag as waarlike opsies te sien waaraan nog nie gedink is nie, of waartoe hulle voorheen nog nie bereid was nie. Chrysostomus het al gesê – na aanleiding van Matteus 25 – dat die Here nie die onmoontlike van die dissipels vra nie, maar slegs die moontlike, dog, het hy bygevoeg, vir hulle wat liefhet is baie dinge moontlik. Die liefde is verbeeldingryk en kreatief. Waar die liefde waarlik ontvlam, in reaksie op die ontferminge van God, sien die gemeente dalk moontlike vorme van lewe, van optrede en betrokkenheid en diens, wat hulle andersins nie kon sien nie.

Tussen hierdie moontlike reaksies en opsies moet dan onderskei word. Die moontlike vorme van handeling moet oorweeg word. Alhoewel die finale besluite daarvoor waarskynlik ten beste in rasonale, oorwoë onderlinge gesprek in die gemeente en met alle nodige betrokkenes geneem behoort te word, en dus nie in die erediens self kan plaasvind nie, is dit die oomblik in die proses van etiese oordeelsvorming waarin die teologiese oortuigings en die geestelike tradisie juis bewustelik as norme aangewend word, sodat die liturgie wel 'n baie belangrike rol kan speel om sulke perspektiewe opnuut te artikuleer.

Nadat die proses van morele oordeelsvorming tot konkrete besluite, voornemens, planne, programme, projekte of verbintenisse gekom het, is toewyding daaraan nodig. Dit spreek vanself dat sodanige artikulasie van strewes en verbintenis daaraan in die erediens kan plaasvind.

'n Wesenlike deel van die proses is uiteindelik die kontrole van eie besluite, keuses en beslissings, deur dit te onderwerp aan die kritiese gesprek met en beoordeling deur andere. Sulke gesprekke behoort wyd en indringend gevoer te word wanneer dit om werklik ernstige morele vrae en uitdagings gaan, en behoort die stemme van vreemdelinge en andersdenkendes in te sluit en ernstig te neem. Om dié rede is die liturgie self nie die geskikte konteks daarvoor nie, alhoewel baie skrywers steeds veel maak van die kerk as 'n gemeenskap van morele kommunikasie en oordeelsvorming (insluitende reeds Gibson Winter, ook James Gustafson, Lewis Mudge, en talle meer, deesdae ook toenemend in navolging van Habermas en Apel se diskoers- of kommunikatiewe etiek; sien onderskeidelik Mudge 1998 en Reh 1994). Hulle sieninge verwys dalk meer na die voorafgaande aspekte van die proses as na die kritiese toetsing in egte oop gesprek en kommunikasie.

Uiteindelik is dit van groot belang om te onthou dat etiek nie net te make het met wat ons doen nie, maar ook met wat ons nié doen nie. Dis 'n mes wat na twee kante toe sny.

Aan die een kant is afleer soms 'n groter morele uitdaging as aanleer, en volgens talle van die akademiese skrywers ook moeiliker. Ook daarin kan die liturgie uiteraard 'n belangrike rol speel – in die afleer, die aflê, die laat staan, die wegdraai van. Aan die ander kant is ons versuime dikwels moreel meer bedenklik as ons aktiwiteite. In die lig van die evangelie is wat ons nalaat om (goed) te doen dikwels die dieper simptoom van ons weiering van die genade, as ons doen van uiterlike kwaad. In die Nuwe Testamentiese geskifte word die oordeel dan ook meermale uitgespreek oor wat nagelaat is, eerder as oor wat aangerig is. Ford se klein werkie oor *Sins of omission* (1990) bly steeds 'n belangrike herinnering hieraan, as hy argumenteer dat ons diepste morele probleem eintlik die askedia is, die geestelike traak-my-nie-agtigheid en die onwilligheid om enigsins betrokke te raak en te dóén wat nodig is. Ons doen én late verskyn dus in 'n nuwe lig as die evangelie daarop val – soos wat dit weekliks in die Christelike erediens gebeur.

KRITIESE WISSELWERKING

Dit sou wel 'n fatale misverstand wees om te meen dat die beïnvloeding as 't ware in een rigting geskied, asof die aanbidding die reël vorm vir die geloof en die geloof dan weer die reël vir die lewe. Die onderlinge verhoudinge is veel meer kompleks, histories en kontekstueel bepaald. Daar is voortdurende en kritiese onderlinge wisselwerkings nodig. Enige van die drie kan en moet by geleentheid die ander normeer, kritiseer en uitdaag. So kan dit byvoorbeeld inderdaad nodig wees dat die belydenis, geloof en teologie ontwikkelinge in aanbidding en in lewe moet ontmasker. So kan dit egter ook gebeur dat die lewe en die etiek by geleentheid ontwikkelinge in die aanbidding en die geloof van die kerk moet ontmasker as in stryd met die evangelie (sien De Gruchy 2000; ook byvoorbeeld Blasig 1981).

In die kerklike kringe waarin Danie du Toit in Suid-Afrika beweeg het, het laasgenoemde inderdaad nodig geword, en hy was een van dié wat dit gesien het, en vroeg en duidelik, en daarna toenemend en al hoe sterker, daarvoor bly praat en skryf het. Dit was tragies dat juis die aanbidding, te wete die viering van die nagmaal, die oord was waar dit op simboliese wyse skeefgeloop het, met “die swakheid van sommige.” Dit was tragies dat die belydenis, die geloof en die teologie van so baie gelowiges hulle nie kon help om dié ontwikkelinge te deursien vir wat dit was nie. Dit was inderdaad so dat etiese oortuigings, die reël van die Christelike lewe, in hierdie kringe grootliks daartoe sou bydra dat die aanbidding en die belydenis gekritiseer en gekorrigeer sou word.

Juis daarin het die soort werk wat hy gedoen het rondom temas van geregtigheid, menswaardigheid en menseregte 'n belangrike baanbrekersrol vervul, en gehelp dat baie mense kon insien wat op die spel was (sien sy 1984 en 1988). Geregtigheid en menswaardigheid is inderdaad – van die Bybelse dae van Jakobus af! – 'n norm wat aangelê kan word om ook die Christelikheid van die aanbidding en die geloof te help beoordeel en toets – en vir die feit dat Du Toit dit gedoen het toe min ander dit nog ingesien het, en vir die oorredingskrag en erns waarmee hy dit gedoen het, toe dit nie maklik was nie, is hy die dank van baie verskuldig. Vir die samelewing, vir die kerk, en vir die akademiese teologie het hy daarmee 'n belangrike en inspirerende erfenis nagelaat.

BIBLIOGRAFIE

- Barth, K 1981. *The Christian life*, Grand Rapids, MI: Wm B Eerdmans.
Best, T F & Robra, M (eds.) 1997. *Ecclesiology and ethics*, Geneva: WCC.
Blasig, W 1981. *Für einen menschengerechten Gottesdienst*, München: Kösel-Verlag.
Boff, L 1979. *The Lord's prayer*, Maryknoll, NY: Orbis.
Bonhoeffer, D 1954. *Life together*, London: SCM.
Botman, H R 1994. *Discipleship as transformation? Towards a theology of transformation*, Bellville: UWC, unpublished thesis.

- Bria, I 1996. *The liturgy after the liturgy*, Geneva: WCC.
- Burger, C W et al 1996. *Riglyne vir prediking oor die Christelike deugde*, Kaapstad: Lux Verbi, 39-49.
- Castro, E 1989. *When we pray together*, Geneva: WCC.
- Cone J H 1972. *The Spirituals and the Blues*, New York, NY: Seabury.
- Cunningham, D S et al (eds), 1999. *Ecumenical theology in worship, doctrine, and life*, Oxford: OUP.
- Dawn, M J 1999. *A royal "waste" of time*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- De Gruchy, J W 1986. *Cry Justice!*, London: Collins Liturgical Publications.
- De Gruchy, J W 2000. *Seeing Things Differently*, Cape Town: Mercer Books.
- Du Toit, D A 1971. "Neergedaal ter helle" *Uit die geskiedenis van 'n interpretasieprobleem*, Kampen: J H Kok.
- Du Toit, D A (red.), 1984. *Menseregte*, Kaapstad: Tafelberg.
- Du Toit, D A 1988. *Die mens en sy regte. Geloof en praktyk in Suid-Afrika*, Constantia: Zebra.
- Durand, J J F 2002. *Ontluisterde wêreld*, Wellington: Lux Verbi.BM.
- Fenn, R K 1997. *The end of time*, Cleveland: The Pilgrim Press.
- Ford, S D 1990 *Sins of omission*, Minneapolis: Fortress.
- Huber, W 1984. "Erinnerung, Erfahrung, Erwartung. Die Ungleichzeitigkeit der Religion und die Aufgabe theologischer Ethik," in C. Link (Hrsg.), *Die Erfahrung der Zeit*. Stuttgart: Klett-Cotta, 321-336.
- Hurtado, L W 1998. *One God, One Lord*, Philadelphia: Fortress Press.
- Hurtado, L W 1999. *At the origins of Christian worship*, Grand Rapids, MI: Wm B Eerdmans.
- Jennings, T W, 1988. *The liturgy of liberation*, Nashville: Abingdon.
- Keifert, P R 1992. *Welcoming the stranger. A public theology of worship and evangelism*, Minneapolis:Fortress.
- Koopman, N N & Vosloo, R R, 2002. *Die ligtheid van die lig. Morele oriëntasie in 'n postmoderne tyd*, Wellington: Lux Verbi.BM.
- Leith, J H 1988. *The Reformed imperative*, Philadelphia: Westminster.
- Martimort, A G et al 1983. *The liturgy and time. The church at prayer volume IV*, London: Geoffrey Chapman.
- Migliore, D L (ed), 1993. *The Lord's prayer*, Grand Rapids, MI: Wm B Eerdmans.
- Mitchell, L L 1985. *Praying shapes believing*. Minneapolis: Winston Press.
- Mudge, L S 1998. *The church as a moral community*, Geneva: WCC.
- Phillips, A P 1996. *Die nagmaal as paradigma vir die Christelike etos*, Bellville: UWK, ongepubliseerde tesis.
- Rehg, W 1994. *Insight and solidarity*, Berkeley: University of California Press.
- Saliers, D E 1994. *Worship as theology*, Nashville: Abingdon Press.
- Shriver, D W 1980. *The Lord's prayer. A way of life*, Atlanta: John Knox Press.
- Smit, D J 1999. "Visie, motief, weë - Geoffrey Wainwright oor die eenheid van die kerk", *Skrif en Kerk* 2, 414-440.
- Smit, D J 2002a "Politieke erediens? Vrae oor liturgie as lewensvorm," *Praktiese Teologie in Suid-Afrika*, 17 (2), 126-153.
- Smit, D J 2002b "'Seeing Things Differently' - On Prayer and Politics", in *Theology in Dialogue*, eds. L. Holness & R.K. Wüstenberg, Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 271-284.
- Smith, H L, 1995. *Where two or three are gathered. Liturgy and the moral life*, Cleveland, OH: Pilgrim Press.
- Taylor, C 1989. *Sources of the self*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Theron, P F & Van der Merwe, I J 1995. "Die erediens as 'wirksames' en 'darstellende Handeln'," *NGTT*, 593-603.
- Van der Merwe, I J 1999. *Liturgie en lewe*, Stellenbosch Universiteit, Ongepubliseerde tesis.
- Van der Ven, J A, 1998, *Formation of the moral self*, Grand Rapids, MI: Wm B Eerdmans.
- Van Ruler, A A 1971. *Waarom zou ik naar de kerk gaan?*, Nijkerk: Callenbach.
- Vischer, L 1980. *Intercession*, Geneva: WCC.
- Wainwright, G 1980. *Doxology. The praise of God in worship, doctrine, and life*, New York: OUP.
- Wainwright, G 1991a. "Lex orandi, lex credendi", in *Dictionary of the ecumenical movement*, co-ed., with N. Lossky et al, Geneva: WCC, 600-604.
- Wainwright, G 1991b. "Renewal as a Trinitarian and traditional event," *Lexington Theological Quarterly* 26, 3&4, 117-124.
- Wainwright, G 1993. "Liturgy and doctrine" in A. E. McGrath (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of modern Christian thought*. Oxford: Blackwell, 339-344.

- Wainwright, G 1996. "Back to the future", in Miroslav Volf et al (eds.), *The future of theology: Essays in honor of Jürgen Moltmann*, Grand Rapids, MI: Wm B Eerdmans, 89-97.
- Wainwright, G 1997. "Renewing worship: The recovery of classical patterns," in *Worship with one accord*, New York: OUP.
- Wannenwetsch, B 1997. *Gottesdienst als Lebensform - Ethik für Christenbürger*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Webster, J 1995. *Barth's ethics of reconciliation*, Cambridge: CUP.
- Webster, J 1998. *Barth's moral theology*, Grand Rapids, MI: Wm B Eerdmans.
- Willimon, W H 1979. *Worship as pastoral care*, Nashville: Abingdon.
- Wright, N T 1996. *The Lord and his prayer*, Grand Rapids, MI: Wm B Eerdmans.
- Wright, N T 1997. *For all God's worth. True worship and the calling of the church*, Grand Rapids, M I: Wm B Eerdmans.