

**IN DIE OMTREK VAN DIE GEES: ‘N BESINNING OOR DIE
RUIMTELIKHEID VAN LITURGIE**

Johan Cilliers

Abstract

In the space of the Spirit: an enquiry into the spatiality of liturgy

In this contribution attention is given to the resurgence of interest in the notion of spatiality, as well as the occurrence and meaning thereof in certain biblical perspectives. In the light of this some liturgical implications are ventured into, inter alia the way in which we approach, and therefore create space; the possible enrichment that a hermeneutical understanding of space may bring; and the spatial character and effect of liminality. The paper is concluded by analyzing an art work by Vermeer, as an aesthetical expression of spatial liturgy.

1. ‘N HERONTDEKKING VAN RUIMTELIKHEID?

Tydens die afgelope aantal jare het daar ‘n hernude belangstelling in die konsep van ruimte of ruimtelikheid (“space”) in talle vakdissiplines opgevlam. Terwyl ruimte tot ongeveer die sewentigerjare van die vorige eeu hoofsaaklik as ‘n karteerbare gegewene beskou is, het die werke¹ van mense soos Lefebvre en Soja daartoe gelei dat ruimte al hoe

¹ Vgl. byvoorbeeld Soja, EA 1996. *Thirdspace: journeys to Los Angeles and other real-and-imagined places*. Oxford: Blackwell; Lefebvre, H 1991. *The production of space*. Oxford: Blackwell. Verder ook Moxnes, H. 2003. *Putting Jesus in His Place. A Radical Vision of Household and Kingdom*. Louisville: Westminster John Knox – om enkeles te noem.

meer verstaan is “always becoming, in process, and unavoidably caught up in power relations.” (Hubbard, Kitchin and Valentine 2004: 4 e.v., 10). Soja het veral op die historiese en sosio-dinamiese kenmerke van ruimtelikheid gewys, dit wil sê op die feit dat die samelewing ruimte produseer, maar tegelykertyd ook ‘n produk van ruimte is (1996:72). Alhoewel ruimte dus deur geoloë en kartograwe gekarteer kán word, is dit ook veel meer, is dit ook assimetries tot kaarte, ook *buurte van die verbeelding* (Friedland en Hecht 2006: 35).

In resente, sosiologiese studies word ruimte byvoorbeeld op voetspoor van denkers soos Lefebvre en Soja op genuanseerde wyse in ten minste drie kategorieë geklassifiseer, naamlik as:

- *eerste ruimte* (“firstspace”) – wat gekarteer en dus geografies aangedui kan word, met ander woorde fisiese plekke soos Kaapstad of Jerusalem;
- *tweede ruimte* (“secondspace”), wat verbeelde ruimte is (konsepte, idees oor hoe ruimte kan of behoort te wees), met ander woorde geïdealiseerde ruimte;
- en *derde ruimte* (“thirdspace”) oftewel geleefde of eksistensiële ruimte, wat dui op die onmiddellike, werklike omgewing waarbinne mense van dag tot dag beweeg. Ruimte word as derde ruimte dikwels esteties en simbolies gedekoreer deur persoonlike items (byvoorbeeld meubels, skilderye) of kulturele merkers of kommunale ooreenkomste (byvoorbeeld monumente, parke; vgl. Matthews 2003: 12, 13).

Hierdie sosiologiese onderskeidings is uiteraard nuttig, ook vir ons liturgiese nadenke oor die betekenis van ruimte. Vanuit liturgiese perspektief sou dit egter ook aangevul kon word, om uitdrukking te gee aan die unieke aard van wat ons onder “liturgiese ruimte”

verstaan of behoort te verstaan. Daarom moet ons voorlopig hier ‘n bykomende onderskeiding aanbring, wat as sleutel sal dien vir ons verdere besinning oor die ruimtelikheid van liturgie:

- *vierde ruimte* (“fourthspace”), wat aansluit by tweede (verbeelde) ruimte, maar dit tog ook oorskry. Hierdie ruimte sou ons geantisipeerde ruimte kon noem, in die sin van ‘n *antisiperende vooruitgrype op transendente werklikhede*, op só ‘n wyse dat mens nie bloot ‘n verbeelde ruimte voor oë het en dit as’t ware vanuit die verte observeer nie, maar dat jy inderdaad alreeds deel het aan dit waarop jy vooruitgryp. Die transendente werklikheid kom jou immanente werklikheid werklik binne, maar nie só dat jy dit grypend beheer nie; maar eerder vooruitgrypend daarin glo. Om hierdie ruimte te verstaan (binne te gaan) benodig jy ‘n *spiritualiteit van transendering*, wat jou só laat vooruitgryp na (glo in) die transendente ruimte, dat dit inderdaad in die hier en nou, in die immanente ruimte, realiseer. Daarom sou vierde ruimte ook ‘n *spirituele ruimte* genoem kon word.

Nadenke oor ruimtelikheid is natuurlik geen nuwe saak nie. Die Grieke het byvoorbeeld spesifieke betekenis aan ruimte geheg. Die Griekse woord *chora* dui oorspronklik op iets soos oop ruimte of land, maar is ook deur iemand soos Plato as ‘n medium verstaan waarbinne die kosmos in die eerste plek geskep kon word – dus ‘n soort ruimte vóór die ruimte, ‘n voor-ruimte. Daarom word *chora* deur die Grieke ook in vroulike terme beskryf, as baarmoeder, as gewer van lewe, voedend en koesterend - ‘n *chora wat die chaos oorwin*, en so lewensruimte (lg. deur Grieke ook *topos* genoem) moontlik maak (vgl. Flanagan 1999: 15-43).

Binne hierdie konteks het *chora* algaande die etiese betekenis ontwikkel van “om ruimte vir ander te gee of te skep”. Hierdie gegewe ruimte ontsluit dan die potensiaal of vermoë tot intellektuele en spirituele verstaan – dit word ‘n soort draer of houër van betekenis, wat veral binne diskoerse ontstaan. Derrida noem ruimte - waarskynlik op voetspoor van die Griekse begrip *chora* - ‘n *hermeneutiese dinamika van interaktiewe diskoerse* (vgl. Økland 2004: 154).

Chora kan in hierdie sin gewoon “potensiaal” beteken – die moontlikheid tot interpretasie en analise, wat op sy beurt weer die verdere moontlikheid inhou om nuwe waarhede te ontdek en so nuwe visies te formuleer. Juis daarom is ruimte *ver-beeldingryk én antisipatories*: kan dit vanuit hierdie ruimte ander ruimtes, ander wêrelde só in die vooruitsig stel dat hierdie ruimtes en wêrelde inderdaad tevoorskyn geroep word. Baudrillard noem hierdie verbeelding en antisipasie kortweg *simulasie*: dit beteken so die ander, ongekende ruimte, dat hierdie ruimte werklikheid word (1994:3).

Dit is duidelik dat ruimte ‘n multi-dimensionele begrip is, wat ten minste bogenoemde vier kategorieë sou kon insluit. In hierdie bydrae gaan ek daarvan uit dat “liturgiese ruimte” wel eerste en derde (fisiese en eksistensiële) ruimtes kan en selfs moet inkorporeer, maar dat liturgie juis hierdie ruimtes wil omskep en transendeer om tweede en vierde, oftewel verbeeldingryke en antisipatoriese ruimtes te wees. “*Liturgiese ruimte*” word dus, in aansluiting by die oorspronklike Griekse begrip daarvan, nie bloot as kwantitatiewe, fisiese lokaliteit verstaan nie, maar as primêr kwalitatiewe verstaansmoontlikheid, as sin-volle baarmoeder, as buurt van verbeelding en spasie van antisipasie. ‘n Mens sou “liturgiese ruimte” waarskynlik ook ‘n “atmosfeer van verbeelding en antisipasie” kon noem, wat mens op ‘n hermeneutiese wyse die

werklikheid só laat transendeer dat dié werklikheid werklik verander word, of beter gesê: dat mens vanuit die ontdekking leef dat die werklikheid reeds verander is.

Dit is verder belangrik om daarop te let dat ruimtelikheid ‘n kultureel bepaalde fenomeen is - elke samelewing vorm voortdurend sy eie konsepte van ruimte, en dus verskil sulke konsepte van samelewing tot samelewing: *“Physical space is continuously redefined by human presence and individual interpretation of the ideology of place.”* (Matthews 2003: 12). Vir verskillende volke, magte en individue neem ruimtelikheid verskillende betekenis aan. Dieselfde ruimte sou byvoorbeeld uit die oogpunt van ‘n boer, ‘n ontwikkelaar, ‘n ekoloog of ‘n grondlose persoon of gemeenskap totaal verskillende, selfs radikaal uiteenlopende betekenis kon aanneem. *Die kwaliteit of potensiaal van ‘n spesifieke ruimte word onder andere bepaal deur die houding, perspektief en verwagting van diene wat die ruimte aanskou of benader.*

2. RUIMTELIKHEID: ENKELE BYBELSE PERSPEKTIEWE²

2.1 Ou Testamentiese inkleding van ruimte

Ook binne die Bybelwetenskappe tref ‘n mens ‘n hernude belangstelling in ruimtelikheid aan, met ‘n kritiese evaluering van die ruimtelike aspekte van religieuse ervarings soos verwoord in Bybelse tekste. (vgl. Flanagan 1999: 26-30). Uit Ou Testamentiese studies blyk dit dat (fisiese) ruimte inderdaad, soos reeds bo vermeld, doelbewus deur die houding, perspektief en verwagting van mense *geïnterpreteer, gemanipuleer³ of*

² Wat hier volg, is uiteraard slegs ‘n greep uit ‘n rykdom van perspektiewe. Dit word veral gedoen met die oog op die verdere bespreking (3) van die liturgiese implikasies en moontlikhede.

³ Ruimte het in Bybelse perspektief inderdaad ook met mag, en magsmisbruik te make. Dit is egter ook ‘n kragtige medium vir identiteit-skepping. Al hierdie dimensies van ruimte kan egter alleen binne sosiale en kulturele kontekste verstaan word: *“Through this conscious effort the understanding of space is shown to be malleable. It may be shaped by human action and redefined before the eyes and in the minds of the*

getransformeer kan word om onder andere *heilige ruimte* te word: Die hele land (Josua 11:16; Deut 19:8), wat 'n geografiese en eksistensiël beleefde gebied is, word byvoorbeeld tegelykertyd geïnterpreteer as die eiendom van Jahwe (vgl. ook 2 Sam 3:10), dit wil sê 'n geografies afgebakende lewensruimte word aangedui (ver-beeld) en in realiteit betree (antisipatories gevier) as heilige gebied – 'n soort oorvleueling van bogenoemde vier ruimtes.

Die ruimtes wat só omskep word, is dikwels verrassend van aard. 'n Onwaarskynlike plek soos die *dorsvloer* word in Israel byvoorbeeld soms gesien as meer as net eerste (geografies aanwysbare) of derde (geleefde) ruimte, maar ook as tweede (verbeelde) ruimte: waar toekomsplanne vir die gemeenskap bespreek is, uitgedruk in die verdeling van die oes. Maar dit oorstyg ook die grense van verbeelding: die ou wêreld (die status quo) kom tot 'n einde en die nuwe word werklik ingelui (vgl. Jes 9:3 en Psalm 126:5; ook Matthews 2003: 13). Die *werklike beligaming van hierdie antisipasie* van 'n nuwe orde (vierde ruimte) blyk konkreet uit die feit dat die gemarginaliseerdes in die prentjie kom: weduwees, weeskinders, slawe, vreemdelinge – hulle is deel van die nuwe wêreld. Só word ruimte verbeeldingryk en antisipatories geskep - 'n (liturgiese!) handeling wat kan lei tot verrassende wendinge in (bestaande) narratiewe of tot die afspeel van deurslaggewende openbare gebeurtenisse (vgl. Gen 50:10-11), of gewoon tot die beoefening van nuwe gasvryheid teenoor hulle wat as magteloses of buitestaanders beskou sou kon word (Matthews 2003: 14-15). *Die (doodgewone, alledaagse) ruimte van die dorsvloer word verbeeldingryk en antisipatories omskep (in-geruim) tot 'n "liturgiese ruimte"!*

people.... At the same time, it also must be understood that control of space may empower individuals, granting them identity, agency, and expanded social or political status." (Matthews 2003: 18)

‘n Onderskeiding wat vir ons hier van belang is, is tussen gesentraliseerde⁴ en gedesentraliseerde ruimtes. In Genesis tref ons veral die *gedesentraliseerde model* van ruimtelikheid aan, teenoor die *gesentraliseerde model* (vergestalt in die tempel). Kunin beskryf die gedesentraliseerde model as volg: “*The significant element... is the absence of implied singularity or uniqueness. In each case there is no suggestion that the holy place is in any way distinct from other holy places... The decentralized model allows for a multiplicity of sacred places and therefore a multiplicity of centers.*” (1998: 28)

God ontmoet Moses nie in die tempel nie, maar in die brandende doringbos. (Heilige) ruimte word versprei, dring die konkrete en gewone binne. In terme van bogenoemde vierdeling van ruimte sou ons weereens kon sê: eerste (geografiese) ruimte, sowel as derde (alledaagse) ruimte, word beskou as, en dus omvorm tot tweede en vierde (verbeelde en antisipatoriese) ruimte. *Die woestyn word in-geruim as tempel*. Hierdie inruiming van die gewone tot sakrale, van die alledaagse tot spirituele hoor mens treffend in die gedig van Elizabeth Barrett Browning in “Aurora Leigh”:

Earth’s crammed with heaven

And every common bush afire with God;

but only he who sees, takes off his shoes;

the rest sit round it and pluck blackberries

⁴ In liturgiese verband sou ons, sover dit hierdie model aangaan, ten minste drie modi van ruimtelikheid moes onderskei, naamlik die tempel as *domus dei* (gesentraliseerd), die byeenkoms van die Christen gelowiges, die *domus ecclesiae* – wat tot ‘n mate geskoei is op die sinagoge, maar tog die karakter van vloeibare, heilige ruimte dra (gesentraliseerd - gedesentraliseerd), asook die “verspreiding” van heilige ruimte tot in die alledaagse (gedesentraliseerd). In hierdie bydrae fokus ek veral op laasgenoemde twee vorme van ruimtelikheid, en die wisselwerking tussen beide.

Die ontmoeting wat binne hierdie in-geruimde tempel plaasvind, is 'n uitvloeisel van God se toetrede tot die ruimte, van die feit dat Hy sy aangesig na ons toe draai. Die antropomorfe uitdrukking *die aangesig (panim) van God* druk die modus van sy openbaring besonders treffend uit: hierin word sy ganse persoonlikheid duidelik en word sy innerlike wese gerepresenteer. Dit dui op sy genadige nabyheid (of omgekeerd: dat God sy aangesig verberg of wegdraai impliseer dat Hy verborge bly; vgl. Gen. 4:14; Psalm 104: 29, ens.). Met hierdie uitdrukking wou Israel bevestig dat die relasie tussen God en mens reël is, maar dat God nooit deur sy openbaring aan ons gebind of ingeperk word nie (vgl. Vriezen 1966: 228). Om binne die ruimte van God se aangesig te kom, dui dus nie in die eerste plek op 'n fisiese ruimte nie, maar op die potensiaal en misterie van 'n ontmoetingsgebeure. Hierdie ontmoetingsgebeure kan plaasvind op enige plek (*topos*), maar God se nabyheid (of verborgenheid) is egter nie in terme van fisiese afstandskategorieë te verklaar nie. Juis daarom noem ons dit 'n *spirituele ruimte*, 'n ruimte vóór die ruimte, 'n voor-ruimte, waarin daar telkens nuwe betekenis en sin ontsluit word – wanneer God sy gesig na ons toe draai en ons sy diepste, innerlike wese bespeur. Hierdie betekenis – en sin-ontsluiting sou ons ook *ver-ruiming* kon noem, wat op veelvoudige wyses plaasvind, maar veral ten opsigte van *identiteit*. Binne die voor-ruimte van God se aangesig ontdek ons nie net die diepste, innerlike wese van God nie, maar ook ons eie, diepste, innerlike wese. Ruimte is in die Ou Testament inderdaad 'n belangrike uitdrukking van, en omvorming van identiteit, van dit wat alreeds 'n realiteit is en dus as sodanig (moet) korreleer met 'n nuwe etos, 'n bestaanswyse in ooreenstemming met die bestaande identiteit: “*One effect of the manipulation of space as well as access to defined space is a change in the conceptualization of personal identity.*”

In fact agency and even individuality is itself the result of spatial conditions.” (Matthews 2003: 16). Op hierdie wyse word bestaande, dikwels ook stereotiepe persepsies van eie identiteit deurbreek en omvorm. Binne die heilige (spirituele) ruimtes ontdek jy wie God is, maar ook wie jy is, of beter: wat aan jou toegesê is. *Hier vind ver-ruiming plaas, op só ‘n wyse dat met nuwe oë na God, jouself en die werklikheid gekyk word.*

Hierdie bevestiging en formasie van identiteit neem dikwels simboliese gestaltes aan: net soos wat iemand in sy of haar derde (persoonlike, geleefde) ruimte met behulp van persoonlike items sy/haar identiteit wil uitdruk, ontstaan daar ook simboliese uitdrukkings van identiteit in die ruimtes wat as heilig geïnterpreteer word: die torah in die tempel, die ark in die tabernakel, ens. Deur middel van rituele en simbole word identiteit in ruimtelike verband verbeeld, versterk en gevier (vgl. Newsom 2004: 32 e.v.).

Hierdie heilige ruimtes kan egter ook gevaarlik wees: wanneer een van die mans sy hand uitsteek om te keer dat die ark-in transito op die grond val, word hy met die dood getref – ‘n gebeurtenis wat hom veelseggend genoeg juis afspeel wanneer die draers aankom by die *dorsvloer* (wat, soos reeds vermeld, andersins simbolies dui op die welwese en regverdigheid van die volk; vgl 2 Sam. 6:6-7; Num. 4:15). Dit wil voorkom asof bogenoemde verruiming soms radikale afmetings (moet) aanneem: dat daar eers ‘n sloping moet plaasvind, voordat die identiteit bevestig en gestabiliseer kan word.

2.2 Liminale ruimte

‘n Vraag wat sekerlik met reg gevra sou kon word, is: Hoe word hierdie (gedesentraliseerde) ruimtes aangedui as ander-soortig, en “heilig”? Wat is die kenmerke daarvan? Een van die kenmerke, wat blykbaar soos ‘n goue draad dwarsdeur feitlik alle

ervarings van heilige ruimte loop, is dié van liminaliteit: “*one of the key features shared by many of the biblical sacred places is liminality.*” (Kunin 1998: 30)

Oor liminaliteit is al boekdele geskryf.⁵ Wesenlik behels dit ‘n dubbelslagtige fase tussen twee toestande of statusse. Dikwels is hierdie tussen-in area of moment een vol potensiaal en/of gevaar. Kenmerkend van die liminale fase is die samekoms of ineenvlegting van kwaliteite van beide kategorieë waartussen dit staan. “*Since the liminal is neither fully one type of space (category) or the other, it will take on aspects of both; it is this indeterminacy of quality and therefore predictability that creates the aspect of danger.*” (Kunin 1998: 30) Dit verteenwoordig dus ‘n kreatiewe fase en plek, waar die kombinasie van nuwe vorme en verhoudings moontlik is. Hier is die grenslyne poreus na beide, na alle kante. Hier handel dit oor (nuwe) openbaring en transformasie; oor lewe en dood; oor hoop en opstanding.

Dit is interessant om daarop te let dat daar bepaalde ruimtes in die Bybel is wat ‘n eksplisiete liminale funksie vervul. So kan liminale ruimtes soms positief wees (dikwels verbind met berge), of negatief (onderwereld). Soms is daar ‘n mengsel van beide (byvoorbeeld in die woestyn, of by ‘n vurk in die rivier), wat ‘n derde tipe liminaliteit verteenwoordig. In werklikheid tref ons drie kwalitatiewe, liminale kategorieë in die Ou Testament aan, naamlik die hemel (positiewe ruimte), die aarde (neutrale ruimte), en die onderwêreld (negatiewe ruimte; vgl Kunin 1998: 41).

⁵ Die konsep kom oorspronklik vanaf Arnold van Gennep (*Les rites de passage*, 1909), wat die begrip *limin* (buitelyne, grense) gebruik het om menslike oorgangsrites te beskryf. Verskeie ander outeurs het dit al benut, veral Victor Turner, wat verwys na die fases van skeiding, liminaliteit en herintegrasie. Hy gebruik ook die begrip “pilgrimage” – wat wesenlik anti-struktuur en anti-status quo is – en wat uitloop op die skep van ‘n nuwe gemeenskap (“*communitas*”), wat op sy beurt weer ‘n nuwe struktuur kan vorm wat deurbreek moet word (1978: 64 e.v.).

Dit wil voorkom asof ruimte in Bybelse perspektief nie net in-ruiming en ver-ruiming behels nie, maar ook ont-ruiming. Dikwels word daar vanaf een ruimte na 'n ander beweeg, is mense op weg tussen ruimtes, 'n toestand wat beide potensiaal en gevaar inhou. Hierdie ont-ruiming verteenwoordig 'n verbeeldingryke antisipatie van, en heenwysing na 'n nuwe wêreld en werklikheid, wat nie alleen uitstyg bo die bestaande realiteit nie, maar inderdaad help om dit te transformeer, omdat geglo word dat dit reeds getransformeer is.

2.3 Nuwe Testamentiese inkleding van ruimte

'n Mens sou hierdie drieslag (inruiming, verruiming en ontruiming) waarskynlik sonder veel moeite ook in die Nuwe Testamentiese begrip van ruimte kon terugvind. Binne die Nuwe Testamentiese model van territorialiteit funksioneer naamlik 'n antropologiese klassiferingstelsel wat hoofsaaklik met binêre teenoorgestelde werk, soos byvoorbeeld publiek en privaat,⁶ heilig⁷ en profaan, eer en skaamte⁸, rein en besoedel⁹ en vaste en vloeibare ruimte (Neyrey 2002: 61-62). Van belang hier is veral laasgenoemde

⁶ In die Grieks – Romeinse wêreld behels dit geslags-skeiding tussen mans wat op openbare plekke optree, en vrouens wat binnenshuis moet wees. Vgl. die werke van Dube, MW. 2000. *Postcolonial feminist interpretation of the Bible*. St Louis, Missouri: Chalice; Økland, J. 2004. *Women in Their Place. Paul and the Corinthian Discourse of Gender and Sanctuary Space*. JSNT Supplement Series, vol. 269. London: T & T Clark International; Schotroff, L. 1995. *Lydia's Impatient Sisters. A Feminist Social History of Early Christianity*. Trans. B and M. Rumscheidt. Louisville: WJK.

⁷ Die begrip *heilig* sou op twee maniere verstaan kon word: "... a theophany or revelation transformed a profane space into a sacred one, and thus it became locally fixed." Of: "... a sacred space is founded through ritual and thus is a human choice based on cultural distinctions." (Neyrey 2002: 61)

⁸ Malina, BJ and JH Neyrey. 1991. Honor and Shame in Luke-Acts: Pivotal Values of the Mediterranean World. In *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*, ed. J. Neyrey, 25-65. Peabody: Hendrickson.

⁹ Vgl. Douglas, M. 1966. *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge & Kegan Paul; Neyrey, JH. 1996. Clean/Unclean, Pure/Polluted, and Holy/Profane: The Idea and System of Purity. In *The Social Sciences and New Testament Interpretation*, ed. R Rohrbaugh, 80-104. Peabody: Hendrickson. (cf pp91ff)

onderskeiding: *Vaste ruimte* (soos die tempel; die stad Jerusalem) word gekenmerk deur stabiliteit, permanensie en kontinuïteit, terwyl *vloeibare ruimte* 'n meer relasionele en dinamiese gestalte aanneem. Heilige ruimte word in hierdie paradigma gelokaliseer binne 'n gemeenskap van mense, en nie in 'n onpersoonlike ruimte soos die tempel nie. Daarom word die Christene as groep ook in die Nuwe Testament *tempel en huishouding van God* genoem (vgl. 1 Kor. 3:16; 1 Tim. 3:15), word hulle inderdaad die primêre voorbeeld van *vloeibare, heilige ruimte* (Neyrey 2002: 71). Wanneer daar dus sprake is van die gelowiges se inwoning in Jesus (bv Joh 15: 4) dui dit nie op 'n fisiese betrek van 'n ruimte nie, maar 'n *korporatiewe verhoudingsruimte* waarbinne nuwe moontlikhede en nuwe wêrelde gebore (kan) word, en waarin dit in werklikheid alreeds (onties) teenwoordig is. *'n Alledaagse plek (daar waar die gelowiges ookal is) word dus omskep (in-geruim) as heilige plek. En ook: Binne hierdie ruimte vind daar 'n voortdurende verruiming plaas, word 'n nuwe identiteit gebore en bevestig binne die lengte en breedte en hoogte en diepte van die liefde wat daar in Christus is (vgl Efes. 3:18).*

Dit is moontlik omdat Jesus self hierdie paradigmaskuif inisieer - Hy is self ook tempel (vgl. Joh 2:21). *"Jesus' risen body is a 'temple' or holy place wherever He chooses to appear. Hence it is not a fixed place that can be suitably labeled and thus controlled. This space, while eminently holy, cannot be classified or controlled as are temples build on fixed sites. Such is the nature of fluid sacred space. Wherever the risen Jesus is, there is the new temple."* (Neyrey 2002: 66).

Dit is egter ook opvallend hoe dikwels mense in die Nuwe Testament Jesus se bewegings juis in terme van ruimtelikheid verkeerd verstaan. Waar Hy vandaan kom, en waarheen Hy gaan word byvoorbeeld volgens die Johannesevangelie by meer as een geleentheid

deur mense geïnterpreteer as geografiese plekke, terwyl dit in werklikheid dieper betekenis van sy herkoms en toekoms dra (vgl. Joh. 6:41; Joh 7:40-43, ens.). Dit wil selfs voorkom asof Johannes doelbewus ruimtelikheid, en die begrip daarvan, op deurslaggewende momente as ‘n soort *hermeneutiese omslag* inspan in sy ontvouing van die Jesusverhaal. Terwyl Jesus geposisioneer word as die brug tussen die hemelse en aardse wêreld (Neyrey 2002: 69), misverstaan mense Hom deurdat hulle Hom onder andere ruimtelik wil *fikseer*. *Hulle begryp nie dat om “in Hom” te wees, ook ont-ruiming beteken nie: ons is “in Hom” voortdurend op weg, voortdurend tussen ruimtes, voortdurend in die liminale tussen-in van alreeds en nog-nie.*

3 IMPLIKASIES VIR DIE LITURGIE?¹⁰

Een van die dilemmas van die Liturgiek is dat daar nie gedetailleerde liturgieë aan ons in die Bybel gebied word nie. Die liturgiese momente of sleutelbegrippe¹¹ wat ons wel in die Bybel aantref, kan ook nie sondermeer op ‘n a-historiese wyse na ons konteks(te) oorgedra word nie. Ek is van mening dat die konsep van ruimte wel bepaalde moontlikhede vir liturgiese besinning aan ons bied. Maar dan moet ruimte as *hermeneutiese beginsel* verstaan word, en nie bloot as uitdrukking van ‘n fisiese gegewene (sg. eerste ruimte) nie. In gereformeerde liturgiese denke word die konsep ruimte inderdaad dikwels verskraal tot fisiese, aanwysbare ruimte, as bloot die “liturgiese ruimte” binne ‘n kerkgebou, wat die gevolg sou wees van (beter of slegter) argitektoniese beplanning. ‘n Hermeneutiese verstaan van liturgiese ruimte hét uiteraard ook

¹⁰ Wat hier volg, is voorlopig. Die beplanning is om elke aspek in verdere artikels in groter detail te bespreek.

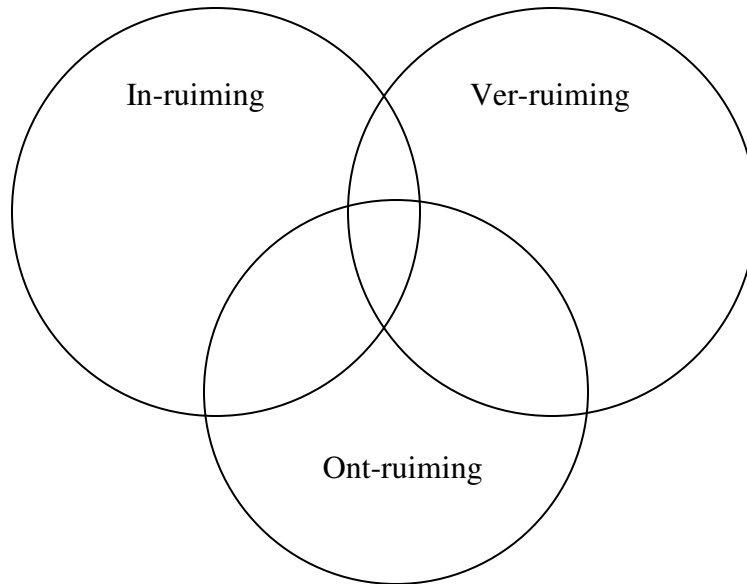
¹¹ Vgl by. Hand 2:42: Hulle het hulle heelhartig toegelê op die leer van die apostels en die onderlinge verbondenheid, die gemeenskaplike maaltyd en die gebede.

verreikende implikasies vir kerke se liturgiese ruimtes, maar oorskry dit tog ook as ‘n *chora* wat meer is as *topos*, as ‘n ruimte swanger aan bestaans – en betekenismoontlikhede.

Die teologiese agtergrond vir hierdie swanger ruimte is die *inkarnasie* en *inhabitasie*: God maak by ons sy woning. Die ontmoeting vind plaas *binne die chora* (*gebied, omtrek van die Gees van Christus* – wat uitwaaiër oor die wêreld – vanaf Jerusalem sowel as in die hele Judea en in Samaria en tot in die uithoeke van die wêreld (Hand. 1:8). Die Gees skep telkens nuwe buurte van verbeelding en spasies van antisipasie, nuwe vóór - ruimtes, waarbinne mense nuwe sin en betekenis kan vind. Telkens word elke *topos* (plek) deur Hom omskep in ‘n *chora* (spirituele ruimte), waarbinne die chaos tot ruste kom. Maar, hierin sit daar ‘n geheimenis: dis die Gees wat spirituele ruimtes skep, wat plekke van betekenis en verryking in-ruim, maar op só ‘n wyse dat ons ook daarby betrek word. Ons word ook nou in-ruimers - vanaf Jerusalem sowel as in die hele Judea en in Samaria en tot in die uithoeke van die wêreld.

Hierdie buurte van verbeelding en spasies van antisipasie, oftewel *chora van die Gees* sou moontlik ook met behulp van die terme¹² in-ruiming, ver-ruiming en ont-ruiming omskrywe kon word. Waar hierdie drie “ruimtes” oorvleuel, vind liturgie plaas:

¹² Die drie komponente word wel onderskei, maar kan moeilik geskei word: daar vind deurentyd oorvleueling plaas.



3.1 Liturgie as in-ruiming

Dit wil voorkom asof ons in 'n al hoe groter mate in 'n gedesakraliseerde wêreld lewe: mense het oënskynlik nie behoefte aan, of begrip vir, die noodsaaklikheid van aanwysbare, “sakrale” ruimtes nie. Kerke loop onder andere om hierdie rede leeg. Ricoeur beskrywe hierdie sindroom raak: *“Modern persons no longer have a sacred space, a center, a templum, a holy mountain, or an axis mundi. Their existence is decentered, eccentric, a-centered. They lack festivals, their time is homogenous like their space.”* (1995: 61) Volgens hom het daar wel nog enkele sakrale plekke in ons samelewing oorgebly, maar slegs as “a residue, or worse, a substitute sacred that does not merit survival.” (1995: 62). Al wat religie nog kan doen, is om hierdie agteruitgang van die sakrale positief te begelei.

Na my mening sou deel van hierdie begeleiding daarin bestaan dat mense hermeneuties opgevoed word om te begryp dat spirituele ruimtes orals is, gedesentraliseer is, en juis ook as spirituele ruimtes gekonstitueer kan word deur die wyse waarop ons dit benader.

Die (totale) lewe is heilig. *Die feit dat God sy aangesig na ons toe gedraai het in Christus, omskep die ganse werklikheid in 'n baarmoeder vir betekenis.* Elke plek word swanger aan sin. Elke *topos* 'n (moontlike) *chora*.

Dit sluit natuurlik nie uit dat die kerk in vaste plekke van aanbidding kan en moet saamkom nie, trouens, die gebruikelike liturgie in die samekoms van die gelowiges word 'n soort konsentraat van die (totale, werklike) lewe in Christus. Hierin sit daar egter weer 'n ander soort spanning: aan die een kant word spirituele ruimtes gekonstitueer daar waar Christus is en met sy kerk saamkom; aan die ander kant kan 'n mens in so 'n samekoms wees, en dit hoegenaamd nie as spirituele ruimte beleef nie – omdat jy dit nie so benader het, of met verwagting so in-geruim het nie. Noordmans het ons al aan hierdie spanning herinner: God se teenwoordigheid is nie magies/ outomaties nie - Hy kan tydens die diens “afwesig” wees en onder die preek swyg. Hy kan doof wees vir die gebed en die koraalsang (1939: 76). Anders gestel: Hy is teenwoordig, en tog moet hierdie teenwoordigheid ont-dek word. God is daar, maar soms bly Hy *vir my* verborge. Dit onderstreep die feit dat ons Hom nie in die liturgie gevange kan neem nie; dat sy *praesentia realis* (sy aangesig wat na ons toe gedraai is) 'n antwoord is op ons geloof, maar nie in kousale sin nie – sodat die volgorde daartussen netsowel ook omgedraai sou kon word (1939: 77, 78).

Hoe ons dus ook die ruimte van die liturgie in die samekoms van die gelowiges benader, blyk van deurslaggewende belang te wees. Deur ons benadering, ons in-ruiming van die liturgie, kan ons 'n ruimte skep, selfs manipuleer, wat óf inperkend en stereotiep, selfs gevaarlik en destruktief, óf ver-ruimend en verrykend kan wees. *Hierdie realiteit vra dat ons ten minste baie meer aandag sal moet gee aan die wyse waarop ons die erediens*

benader, en uiteindelik in die erediens tot God nader. In elk geval sou ons die vraag moes vra of juis dít nie in baie erediensste onnadenkend, meganies of oorhaastig plaasvind nie?

3.2 Liturgie as ver-ruiming

Soos die Grieke ons tereg daarop gewys het, bied ruimte, indien ons dit as meer as blote fisiese kategorie beskou, ‘n soort baarmoeder waarbinne *betekenisondekking* kan plaasvind. Die sin-vraag staan sentraal in die konsep van ruimte. Ruimte, hermeneuties verstaan, ver-ruim ons begrip van God, onself (ons identiteit) en ons wêreld (ons werklikheid). Soos Friedland en Hecht tereg opmerk: “These places constitute the root metaphors, the horizons from which human identity is formed.” (2006: 35)

Liturgie binne die perspektief van ver-ruiming vra onder andere dat ons opnuut teologies sal moet nadink oor die betekenis van die huidige realiteit en ons identiteit binne hierdie realiteit – juis omdat God sy aangesig na hierdie realiteit toe gedraai het. Dit kan ons bewaar van ‘n ontvlugting uit hierdie realiteit (dikwels met behulp van ‘n eensydige verstaan van “eskatologie”), en ons eerder vestig op die waarde van die hier en nou, op die realiteite van ons “in Christus” wees, en die daadwerklike implikasies daarvan. *Liturgie as ver-ruiming vra dat ons ten minste meer aandag sal moet gee aan die wyse waarop ons die werklikheid waarbinne ons leef benader, en dat ons ten minste moet vra of ons nie leef met ‘n reduksionistiese siening van ons identiteit nie.*

Binne die ver-ruiming van die liturgie vind ons die potensiaal om só getroos te word dat ons nuwe hoop ontvang, dat die *chora* die *chaos* oorwin. Hier kan nuwe betekenis, gebore in die baarmoeder van inter-aktiewe diskoerse lei tot nuwe lewensmoontlikhede en nuwe lewenssin. Die waarde van hierdie werklikheid waarbinne ons lewe, en die

ontiese kwaliteit van wie ons (in Christus) is, kan opnuut in die hede verstaan en gevier word – ook by wyse van rituele en simbole wat spesifiek uitdrukking gee aan ons identiteit. Só verkry die hede ‘n pregnante volheid, ‘n volheid van die oomblik: “*Central places, holy places, sacred places, memory places are those in which time is concentrated, thickened. They are places where the beginning of time presses into the present and the present bleeds into the end of time. Beginning and end are there, but central places, holy places, sacred places, and memory places are intensely present.*” (Friedland en Hecht 2006: 35)

3.3 Liturgie as ont-ruiming

Dit beteken aan die ander kant egter ook dat ons ons moet afvra of ons nie só vasgevang geraak het in ons persepsie van die huidige werklikheid, dat ons ons sin vir ander werklikhede verloor het nie. Die bedoeling van die liturgie is om, as *buurt van die verbeelding en spasie van antisipatie*, ons ook telkens bewus te maak van die feit dat hierdie werklikheid, hoe belangrik en waardevol ookal, nie die finale is nie. Dit laat ons op verbeeldingryke wyses ander werklikhede ontdek, raaksien en antisipeer. Dit ont-ruim ons in die rigting van ‘n ander ruimte.

Dit sou ‘n legitieme vraag wees of ons eredienste mense veral nog help om laasgenoemde te doen. Of het ons eredienste op voetspoor van die samelewing in ‘n soort *stasis* verval, ‘n toestand van insigsself-gekeerdheid – of hoogstens ‘n verbeeldinglose proliferasie van nikseggendhede? Die oordeel wat Jean Baudrillard oor kontemporêre kuns uitspreek, sou waarskynlik net so van toepassing kon wees op baie van ons eredienste:

We see Art proliferating wherever we turn; talk about Art is increasing even more rapidly. But the soul of Art – Art as adventure, Art with its power of illusion, its capacity for negating reality, for setting up an ‘other scene’ in opposition to reality, where things obey a higher set of rules, a transcendent figure in which beings, like line and colour on a canvas, are apt to lose their meaning, to extend themselves beyond their own *raison d’être*, and, in an urgent process of seduction, to rediscover their ideal form (even though this form may be that of their own destruction) – in this sense, Art is gone... The art world presents a curious aspect. It is as though art and artistic inspiration had entered a kind of stasis – as though everything which had developed magnificently over several centuries had suddenly been immobilized, paralyzed by its own image and its own riches. Behind the whole convulsive movement of modern art lies a kind of inertia, something that can no longer transcend itself and has therefore turned in upon itself, merely repeating itself at a faster and faster rate. (1993: 14, 15)

In liturgie as ont-ruiming word ons telkens bewus van die liminaliteit van ons bestaan, van die feit dat ons tussen-in ruimtes lewe. Hierdie tussen-in ruimtes word gekenmerk deur ervarings van teenwoordigheid en afwesigheid (vgl. Friedland en Hecht 2006: 35).

Só funksioneer liturgie inderdaad as *buurte van verbeelding en spasies van antisipatie*, waarin ons nie alleen die *volheid van die oomblik* belewe nie, maar ook deur *embleme van afwesigheid* op ander werklikhede, en uiteindelik op ‘n ander Werklikheid, gerig word.

Daar is waarskynlik min kunswerke wat hierdie essensie van ruimtelikheid so goed vasvang soos dié van die ou Hollandse meesters. Na my mening bied hulle ons ‘n estetiese uitbeelding van die wesenlike van die liturgie. ‘n Besoek aan die kunsgalery doen ons dus goed:

4. LITURGIE OP DOEK: LESENDE VROU IN BLOU



c. 1663-1664

Olie op doek

46.6 x 39.1 cm

Rijksmuseum, Amsterdam

Sommige kunskeners het al die opmerking gemaak dat 'n mens, wanneer jy voor hierdie skildery van Jan Vermeer staan, stil word. Woorde mag dalk hier die aandag van die swanger atmosfeer van die kunswerk aflei. Dis asof die volle impak daarvan jou eers tref as jy dit toelaat, soos die geval is met enige goeie kunswerk, om op jou in te werk, om jou in te trek en in te nooi in die verskuilde ruimte(s) daarvan. *Hoe jy jouself in-ruim voor hierdie skildery is bepalend vir watter betekenis jy daarin vind* (vgl. Wheelock 1995: 7-20).

Vermeer skep in hierdie skildery 'n intense kontras tussen die verwagting wat uit die vrou straal, en die geometriese komposisie wat haar as 't ware in ruimte vashou. Sy word presies in die sentrum van die skildery geplaas, terwyl die tafel en stoele 'n soort raamwerk rondom haar profiel vorm. Die assimetriese vorm van die muur bied verdere stabilisering aan die komposisie. Die horisontale lyn wat die onderkant van die kaart vorm, fokus die aandag op die brief in haar hande. Met die eerste oogopslag wil dit voorkom asof die komposisionele uitleg enige vorm van beweging of enige uiting van emosie by die vrou verhinder. Die beweging in die patrone op die kaart bokant haar kop is die enigste suggestie of uitdrukking van haar innerlike gemoedstoestand. Ook die kleurgebruik stabiliseer die ontwerp van die kunswerk: die blou van die vrou se baadjie, asook variasies daarvan op die tafel en stoele, gekoppel aan die ligte bruin van haar rok en die kaart werk kalmerend op die kyker in.

Daar is oënskynlik twee ligbronne, wat meebring dat die skaduwees difuus en nie skerp is nie. Opvallend is die feit dat die stoel wel 'n skadu teen die muur werp, maar die vrou nie. Die feit dat die vrou in 'n sagte, verspreide lig gebaai is, skei haar in 'n sekere sin van haar tydsgebonde omgewing, en benadruk so die gevoel van permanensie wat sy uitstraal. Hierdie effek word nog verder versterk deur die fyn blou omlýning wat Vermeer as kontoer rondom die vrou aangebring het.

Alhoewel die inhoud van die brief nie bekend is nie, is briewe in Nederlandse kuns van hierdie periode feitlik altyd geassosieer met liefde. Die kaart, sowel as die leë stoel verwys waarskynlik subtiel na 'n afwesige minnaar of man. Die atmosfeer van verwagting wat deur die skildery gloei vind sy duidelikste uitdrukking in die skynbare

swangerskap van die vrou. So word 'n merkwaardige sintese gevind tussen permanensie en verwagting, en bied die skildery 'n kragtige emosionele uitdrukking wat bokant die sigbare inhoud op die doek uitgaan.

Al die elemente in hierdie skildery, die brief, kaart, leë stoel, swanger vrou en onsigbare venster is *embleme van afwesigheid*, van die onsienlike, van ander plekke, tye, van verlede en toekoms, van geboorte en dalk dood – en tog is daar tegelykertyd ook 'n ervaring van die *volheid van die oomblik*, van die hier en nou, 'n gevoel van genoegsaamheid en sinvolheid, van deurdronge wees van die waarde en werklikheid van die metafisiese. *Hier word die waardering van die huidige moment en ervaring, van die lewe dus, verruim. Maar dit word ook ontruim in die rigting van 'n ander, nou nog onsigbare werklikheid.*

Ruimte as baarmoeder van betekenis en sin vind in hierdie kunswerk 'n pregnante uitdrukking: die werklikheid van die kind (fetus) is reeds daar, en tog wys dit heen na dit wat nóg nie daar is nie, naamlik die oomblik van geboorte. Die diskoers van die brief in die vrou se hand is reël en geen illusie nie, en tog roep dit om die oomblik van herontmoeting, van plek inneem op die stoel, van sien en praat van aangesig tot aangesig.

'n Mens sou dié kunswerk met reg kon noem: *die ruimte van liturgie*.

BIBLIOGRAFIE

Baudrillard, J 1993. *The Transparency of Evil. Essays on Extreme Phenomena*. Verso: London/ New York.

- Baudrillard, J 1994. *Simulacra and Simulation*. Michigan: University of Michigan Press.
- Douglas, M. 1966. *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Dube, MW. 2000. *Postcolonial feminist interpretation of the Bible*. St Louis, Missouri: Chalice.
- Flanagan, JW 1999. Ancient Perceptions of Space/ Perceptions of Ancient Space. *SEMEIA* 87: 15-43
- Friedland, R and Hecht, RD 2006. The powers of place. *Religion, Violence, Memory, and Place*. Ed Stier, OB and Landres, JS. Indiana University Press: Bloomington and Indianapolis, 17-35
- Hubbard, P Kitchin, R and Valentine, G (Eds) 2004. *Key thinkers on space and place*. London: Sage Publications, 1-15 (Editors introduction).
- Lefebvre, H 1991. *The production of space*. Oxford: Blackwell.
- Malina, BJ and JH Neyrey. 1991. Honor and Shame in Luke-Acts: Pivotal Values of the Mediterranean World. In *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*, ed. J. Neyrey, 25-65. Peabody: Hendrickson.
- Matthews, VH. 2003. Physical Space, Imagined Space, and "Lived Space" in Ancient Israel. *Biblical Theology Bulletin* 33(1): 12-20.
- Moxnes, H. 2003. *Putting Jesus in His Place. A Radical Vision of Household and Kingdom*. Louisville: Westminster John Knox.
- Newsom, CA. 2004. *The Self as Symbolic Space: Constructing Identity and Community at Qumran*. Studies on the Texts of the Desert of Judah, vol. 52. Leiden: Brill.

- Neyrey, JH. 1996. Clean/Unclean, Pure/Polluted, and Holy/Profane: The Idea and System of Purity. In *The Social Sciences and New Testament Interpretation*, ed. R Rohrbaugh, 80-104. Peabody: Hendrickson. (cf pp91ff)
- Neyrey, JH. 2002. Spaces and Places, Whence and Whither, Homes and Rooms: "Territoriality" in the Fourth Gospel. *Biblical Theology Bulletin* 32(2): 60-74.
- Noordmans, O 1939. *Liturgie*. Uitgeversmaatschappij Holland: Amsterdam.
- Økland, J. 2004. 'Men are from Mars and Women from Venus'; on the Relationship between Religion, Gender and Space. In: U King and T Beattie (eds.), *Gender, Religion and Diversity. Cross-cultural Perspectives*. London: Continuum, 152-161.
- Økland, J. 2004. *Women in Their Place. Paul and the Corinthian Discourse of Gender and Sanctuary Space*. JSNT Supplement Series, vol. 269. London: T & T Clark International.
- Ricoeur, P 1995. *Figuring the sacred. Religion, Narrative, and Imagination*. Fortress Press: Minneapolis.
- Schotroff, L. 1995. *Lydia's Impatient Sisters. A Feminist Social History of Early Christianity*. Trans. B and M. Rumscheidt. Louisville: WJK.
- SD Kunin, 1998. *God's Place in the World. Sacred Space and sacred Place in Judaism*. Cassell. London and New York.
- Soja, EA 1996. *Thirdspace: journeys to Los Angeles and other real-and-imagined places*. Oxford: Blackwell.
- Turner V en Turner E, 1978. *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. New York: Columbia University Press.
- Van Gennep, A 1909. *Les rites de passage*. Paris: Emile Nourry.

Vriezen, TC 1966. Hoofdpijnen der theologie van het Oude Testament. Wageningen: H
Veenman en Zonen N.V.

Wheelock, AK 1995. *Vermeer and the art of painting*. New Haven and London: Yale
University Press.