

DIE ONTWIKKELING VAN DEELNEMENDE  
ONDERLINGE SORG MET PASTORS

deur

DIRK ALBERTUS LOUW

voorgelê ter gedeeltelike vervulling van die vereiste  
vir die graad

DOCTOR THEOLOGIAE

in die vak

PRAKTIESE TEOLOGIE

aan die

UNIVERSITEIT VAN SUID-AFRIKA

PROMOTORS: DR D J KOTZÉ  
PROF A P PHILLIPS

## DIE ONTWIKKELING VAN DEELNEMENDE ONDERLINGE SORG MET PASTORS

### OPSOMMING

Die pastor se eie welstand is wesenlik ten einde ander tot geestelike welstand te kan begelei. Daarom het die pastor sorg nodig. Ek het in transgeneratief, narratief asook deelnemende-aksienavorsing, konvergerend binne 'n drieheidbenadering, werkbare gereedskap gevind vir sodanige sorg met pastors. 'n Paradigmaskuif vanaf 'n terapeutiese benadering na 'n deelnemende onderlinge sorg met pastors, veral met die oog op pastors binne die Afrika-konteks, is egter hier nodig. Die pastorale fokus verskuif vanaf gespesialiseerde teorieë en voorskriftelike tegnieke na 'n pastorale houding van deelneming. Hierdie pastorale houding lê ingebed in 'n bepaalde vriendskap soos ontleen aan die Keltiese anamchara-verhouding. Deelnemende pastoraat is nie die kennis en vaardigheid om ander sodanig terapeuties te lei nie, maar eerder om die self te ledig ten einde saam 'n pastorale reis te onderneem in die soeke na nuwe moontlikhede.

## THE DEVELOPMENT OF PARTICIPATORY MUTUAL CARE WITH PASTORS

### SUMMARY

The pastor's own well-being is essential in order to attend to the spiritual well-being of others. Therefor pastors need to be cared for. I have found in transgeneration, narrative as well as participation-action-research, convergent within a threefold approach, a workable tool for caring, with pastors. But then we actually need a paradigm shift from a therapeutic towards a participatory mutual care approach within an African context. The focus is placed on pastoral attitude rather than specialised theories and prescribed techniques. This pastoral attitude is to be found within friendship related to the Celtic anamchara relationship. Particitatory pastoral care is not knowledge or skills for therapeutic practices as such, but rather a self emptying on a participatory journey, seeking unique outcomes.

### KEY TERMS

Participation; Participation-action-research; participatory pastoral care; participatory journey; participatory mutual approach; pastoral care with pastors; pastoral attitude; pastoral friendship; anamchara; pastoral relationship; pastoral unique outcomes; well-being of pastors; pastors within an African context.

Ek verklaar dat “Die ontwikkeling van deelnemende onderlinge sorg by pastors” my eie werk is en dat alle bronne wat ek vir hierdie navorsing gebruik asook aangehaal het, aangedui en erken word by wyse van volledige verwysings in die Bibliografie.

Dirk Albertus Louw

Dankie

Agter elke mens se lewensstorie is daar 'n wolk van deelnemers. Dit is nie moontlik om aan elke deelnemer van my lewensstorie en spesifiek ook van hierdie studie, die nodige erkenning te gee nie. Daarom 'n spesiale dankie aan al die anonieme medeskrywers van my lewensstorie.

My lof aan die Drie-enige God, die Ontwerper en Voleinder van my lewensstorie – dié God wat ook vir my sy vriend noem. Wat 'n onverdiende genade om die roeping te mag hê dat God se ewige Koninkrykstorie en my lewensstorie, één storie mag wees.

Alle eer aan my ouers wat immer 'n tweede myl sou stap om my droomstorie te kon skryf.

My bewondering vir skoonouers wie se liefde, vertrouwe en voorbeeld my gehelp het om my lewensstorie te herskryf.

My innige waardering vir die N G Windhoek Moedergemeente wat inderdaad my tweede gesin is. Dankie vir al die belangstelling, ondersteuning en saamskryf aan stories van ewigheidswaarde.

'n Woord van dank aan alle N G kolegas sowel as alle ander medepastors uit Namibië en ander Afrika-lande wat ook legitieme kritiese vrae begin vra het en saam met my wou waag om aan 'n tradisionele kerkstorie te herskryf.

My dank en waardering vir my studieleier en promotor, Dr Dirk Kotzé se lang en moeisame pad om ook by my nuwe denke te kweek, ander gelykluidende stories te probeer verstaan en God te vertrou met 'n nuwe verrykende paradigma.

Om drie kinders as medeskrywers van jou lewensstorie te hê, is 'n Goddelike ervaring en voorreg. Dentie, Heleen en Henry dankie dat julle nie net hoofspelers asook medeskrywers van my lewensstorie is nie, maar dat julle liefde en vertrouwe my toelaat om as pa én medemens, 'n medeskrywer te mag wees - nie net 'n verlenging van my lewensstorie nie, maar ook van jul eie onderskeidelik en unieke lewensstorie in eie reg.

Aan my lewensmaat, Izane, wie die lewe met my deel sodat my lewensstorie 'n óns lewensstorie geword het – Ek is lief vir jou.

The key to healthy spiritual leadership  
has much more to do with the leader's internal life  
than with the leader's expertise, knowledge, gifts or experience

Pas julle self op

en die hele kudde

wat die Heilige Gees onder julle sorg gestel het

Hand 20:28

## INHOUDSOPGAWE

HOOFSTUK 1.....	1
INLEIDING TOT DIE NAVORSING.....	1
1.1 Navorsingsoorsprong.....	1
1.2 Pastoraat aan die pastor.....	1
1.3 Die geestelike werker as pastor.....	2
1.4 Die persoon van die pastor.....	3
1.5 Differensiasie van die self.....	4
1.6 My storie as pastor.....	5
1.7 Pastor binne die kerk.....	6
1.8 Literatuurstudie.....	8
1.9 Ander moontlikhede.....	8
1.10 Navorsingsvraag.....	9
1.11 Onderling-deelnemende benadering.....	10
1.12 Diskoers.....	11
1.13 Deelnemers.....	11
1.14 'n Verrykende lewe.....	12
1.15 Navorsingsmetodiek.....	12
1.16 Navorsingsproses.....	14
HOOFSTUK 2.....	17
DIE UITDAGING(S) VAN DIE NAVORSING.....	17
2.1. Hoekom so 'n vraag?.....	17
2.1.1 Genesis – God se roeping van die mens.....	18
2.1.2 Evangelie – God se roeping van die pastor.....	18
2.1.3 Paulus – die funksie en werksaamheid van die pastor.....	19
2.1.4 Pastors het versorging nodig.....	22
2.1.5 Konklusie.....	22
2.2 Wat se vraag is dit?.....	22
2.2.1 Singewing aan die lewe - sosiaal gekonstrueer.....	23
2.2.2 Singewing aan die lewe – seisoen georiënteerd.....	26
2.2.3 Singewing aan die lewe – selfkennis en selfstandige keuses.....	27

2.2.3.1 Selfkennis – deur die Drie-enige God .....	27
2.2.3.2 Selfkennis – deur die inkarnasie van Jesus Christus.....	28
2.2.4 Konklusie .....	29
2.3 Waarheen met so 'n vraag? .....	30
2.3.1 Diskrepansie - 'n historiese vraagstuk .....	30
2.3.2 Versorging – 'n voortgaande proses.....	33
2.3.3 Die herder-kudde model .....	35
2.3.4 Anamchara – sielsvriend.....	39
2.3.4.1 Kies 'n anamchara .....	43
2.3.4.2 'n Anamchara-diskoers .....	44
2.3.5 Konklusie .....	45
HOOFSTUK 3.....	46
UITDAGINGS BY DIE PASTOR.....	46
3.1 Uitdagings by die pastor .....	46
3.1.1 Roeping .....	46
3.1.2 Spiritualiteit .....	49
3.1.3 Ras of etnisiteit .....	52
3.1.4 Geslag .....	58
3.1.4.1 Seksualiteit by die pastor .....	59
3.1.4.2 Seksualiteit as intimiteitskwessie .....	62
3.1.4.3 Onderlinge deelnemende verhouding.....	63
3.1.4.3 i Die enkelloper pastor .....	63
3.1.4.3 ii Die pastor en lewensmaat .....	64
3.1.4.3 iii Die vroulike pastor .....	65
3.2 Benadering tot die uitdagings .....	68
3.2.1 Literatuur rondom uitdagings by die pastor .....	68
3.2.1.1 Didaktiese voorskrifte is klaarblyklik nie genoegsaam.....	69
3.2.1.2 Empiriese navorsing is klaarblyklik te dun .....	70
3.2.2 'n Alternatiewe benadering.....	71



HOOFSTUK 4.....	72
'N TEORETIESE ONDERSOEK.....	72
4.1 Inleiding.....	72
4.2 Rigtinggewende filosowe .....	72
4.2.1 Friedrich Nietzsche .....	73
4.2.1.1 Nietzsche en Christenskap .....	76
4.2.1.2 Konklusie .....	77
4.2.2 Michel Foucault.....	78
4.2.2.1 Foucault en Christenskap .....	81
4.2.2.2 Konklusie .....	82
4.2.3 Jacques Derrida.....	83
4.2.3.1 Derrida en Christenskap .....	85
4.2.3.2 Konklusie .....	88
4.3 Samevatting .....	88
4.4 Paradigmas, teorieë, benaderings en prosesse .....	89
4.4.1 Paradigma.....	90
4.4.1.1 Modernisme .....	90
4.4.1.2 Postmoderne paradigma.....	91
4.4.1.3 Deelnemende-modernisme.....	92
4.4.2 Teorieë.....	93
4.4.2.1 Sisteemteorie .....	95
4.4.2.2 Sosiale-konstruksieteorie.....	96
4.4.2.3 Poststrukuralisme .....	99
4.4.2.4 Dekonstruksie .....	100
4.4.2.4.i Desentralisasie .....	101
4.4.2.4.ii Disseminasie.....	102
4.4.3 Benaderings.....	105
4.4.3.1 Transgeneratief.....	106
4.4.3.2 Narratief .....	107
4.4.3.3 Deelnemende-aksienavorsing .....	108
4.4.4 Prosesse .....	109

4.4.4.1. Familie-van-oorsprong-werk.....	110
4.4.4.2 Selfdifferensiasie.....	111
4.4.4.3 Vertel, hervertel en her-hervertel van stories .....	113
4.4.4.4 Deelnemende-aksienavorsing as proses .....	114
4.5 Konklusie .....	114
HOOFSUK 5.....	117
DIE TEOLOGIESE KONTEKS VIR PASTORALE VERSORGING.....	117
5.1 Inleiding .....	117
5.2 Die Skrif en Skrifgebruik in die pastoraat .....	118
5.2.1 Scholtz.....	121
5.2.2 Van Huyssteen.....	122
5.2.3 Louw .....	123
5.2.4 Pieterse.....	125
5.2.5 Henau .....	127
5.2.6 Brueggemann ... ..	128
5.2.7 Carr.....	132
5.2.8 Derrida.....	135
5.2.9 Deelnemende-teologie .....	136
5.3 Konklusie .....	138
HOOFSUK 6.....	139
'N VERSORGINGSMODEL.....	139
6.1 Inleiding .....	139
6.2 Transgeneratief... ..	140
6.2.1 Transgeneratief as versorgingspraktyk .....	141
6.2.2 Leemtes by transgeneratief... ..	146
6.2.3 Konklusie .....	148
6.3 Narratief .....	148
6.3.1 Narratief as versorgingspraktyk .. ..	149
6.3.2 Leemtes by narratief .. ..	154
6.3.3 Konklusie .....	160

6.4 Deelnemende-aksienavorsing .....	160
6.4.1 Deelnemende-aksienavorsing as versorgingspraktyk .....	161
6.4.1.1 Aksienavorsing.....	162
6.4.1.2 Deelnemende-aksienavorsing.....	164
6.4.1.3 Deelnemende-aksienavorsing as terapeutiese proses .....	165
6.4.2 Leemtes by deelnemende-aksienavorsing .....	170
6.4.3 Konklusie .....	173
6.5 Onderlinge konvergensie .....	174
6.5.1 Konvergensie: transgeneratief en narratief.....	174
6.5.2 Konvergensie: Transgeneratief en deelnemende-aksienavorsing.....	177
6.5.3 Konvergensie: Narratief en deelnemende-aksienavorsing .....	179
6.5.4 Konklusie .....	182
6.6 Konvergensieproses (konvergensiepunt) .....	183
6.6.1 Diskoers.....	184
6.6.2 Dialoog.....	188
6.7 Onderlinge versorging - 'n etiese kwessie .....	193
6.8 Konklusie .....	195
HOOFSTUK 7.....	198
PASTORALE REISE IN PRAKTYK.....	198
7.1 Emile.....	198
7.1.1 Emile se agtergrond.....	199
7.1.2 Die pastorale reis met Emile .....	200
7.1.2.1 Transgeneratief.....	200
7.1.2.2 Narratief .....	204
7.1.2.3 Deelnemende-aksienavorsing .....	205
7.1.2.4 Afsluiting of determinering.....	206
7.1.3 Evaluering.....	208
7.2 Carlos .....	209
7.2.1 Carlos se agtergrond .....	210
7.2.2 Die pastorale reis met Carlos.....	211
7.2.2.1 Transgeneratief.....	213

7.2.2.2 Narratief .....	215
7.2.2.3 Deelnemende-aksienavorsing.....	217
7.2.3 Evaluering .....	220
7.3 Gert.....	223
7.3.1 Gert se agtergrond.....	224
7.3.2 Die pastorale reis met Gert .....	225
7.3.2.1 Transgeneratief.....	226
7.3.2.2 Narratief .....	227
7.3.2.3 Deelnemende-aksienavorsing.....	230
7.3.3 Evaluering .....	232
7.4 Lynn .....	233
7.4.1 Lynn se agtergrond .....	234
7.4.2 Die pastorale reis met Lynn .....	236
7.4.2.1 Transgeneratief.....	236
7.4.2.2 Narratief .....	238
7.4.2.3 Deelnemende-aksienavorsing.....	239
7.4.3 Evaluering .....	240
7.5 Jan .....	242
7.5.1 Jan se agtergrond .....	243
7.5.2 Pastorale reis met Jan .....	244
7.5.2.1 Transgeneratief.....	245
7.5.2.2 Narratief .....	247
7.5.2.3 Deelnemende-aksienavorsing.....	249
7.5.3 Evaluering .....	251
7.6 Opsomming.....	252
HOOFSTUK 8.....	253
REFLEKSIE OP DIE ONDERLINGE SORG REIS.....	253
8.1 Inleiding .....	253
8.2 Die reis na 'n model vir onderlinge sorg met pastors .....	253
8.3 Deelnemende pastoraat.....	258
8.4 Die deelnemende-sorgproses .....	259

8.5 Die deelnemer.....	262
8.5.1 Vriendskap – soms 'n etiese kwessie.....	263
8.5.2 Vriendskap in diskrepansie .....	264
8.5.3 Vriendskap gerekonstrueer .....	266
8.5.4 Die anamchara as deelnemer .....	267
8.6 Die funksie van deelnemende pastoraat.....	269
8.6.1 Die funksie van deelnemende pastoraat vanuit 'n transgeneratiewe hoek.....	269
8.6.2 Die funksie van deelnemende pastoraat vanuit 'n narratiewe hoek .....	272
8.6.3 Die funksie van deelnemende-aksienavorsing.....	274
8.6.4 Die funksie van deelneming .....	278
8.6.5 Die funksie ten opsigte van die vaardigheid by pastors .....	279
8.7 Refleksie op my navorsingsmetodologie.....	286
8.8 Die reis verder.....	290
ADDENDUM A.....	293
ADDENDUM B.....	294
BIBLIOGRAFIE.....	295

# HOOFSTUK 1

## INLEIDING TOT DIE NAVORSING

### 1.1 Navorsingsoorsprong

Die mark is gelaai met literatuur oor 'n wye verskeidenheid van pastorale teorieë en tegnieke binne 'n immer groeiende en ontwikkelende pastorale wetenskap. Daar word van die pastor verwag om voortdurend op hoogte te wees van hierdie resente ontwikkelings asook die vaardigheid om dit toe te pas binne 'n dinamiese milieu. Maar deur wie en hoe word die pastor self versorg? Hierteen het ek my vasgeloop toe ek self pastorale versorging nodig gehad het. My voorneme met hierdie studie is om die behoefte asook verantwoordelikheid vir pastorale versorging by die pastor\* aan te toon. In antwoord hierop wil ek dan 'n werkbare proses probeer daarstel waarop pastors versorg kan word.

### 1.2 Pastoraat aan die pastor

Of pastors, van alle professies, enigsins pastoraal versorg behoort te word, is 'n legitieme vraag. Om op hierdie vraag verantwoordelik te probeer antwoord, is dit nodig dat ons 'n gepasde persoonheid, in lyn met Bybelse verwagting, sowel as die spesifieke taak en vaardigheid vir die professie, ondersoek. Ek sal die onlosmaaklikheid van 'n gesonde en volwasse persoonheid aan aan die een kant en die besondere werksaamheid by die pastor aan die ander kant probeer aantoon.

---

\*Hierdie studie het in die oog die pastorale versorging van geordende sowel as ongeordende geestelike werkers wat op 'n permanente of deeltydse basis diens doen binne enige Christelike kerk of denominasie. Die aanname wat ek maak is dat die geestelike werker in die kerk of gemeente as pastor diens doen ongeag die benaming wat aan daardie amp verleen word soos priester, vader, dominee, predikant, leraar, ouderling, pastoor en so meer. Ek gebruik dan die titel pastor deurgaans.

### 1.3 Die geestelike werker as pastor

Die pastor is veel meer as net 'n Evangeliese prediker. Vir Louw (1998:214) kry die pastor 'n nuwe identiteit wie nie die Woord van God net predik of proklameer nie, maar die Woord van God word die meeleving van Christus en God se simpatie met die mens. Dit is pastorale sorg: "Teologies gesproke verwys die term 'pastorale sorg' na die vertroostende en hulpverlenende effek van God se bemagtigende en transformerende teenwoordigheid deur sy Heilige Gees in die wêreld" (Louw 1998:27).

Burton (1988:10) wys egter daarop dat die definiëring van die woorde pastor en pastorale sorg 'n problematiese saak is: "Because each paradigm has its own understanding of what is pastoral, and because the origins of the word are rooted in a metaphor...it is necessary to be clear about the general ecology of the word as well as the components of a definition." Dill (1996:251) omskryf dan ook die begrip pastoraat binne 'n postmoderne epistemologie as volg:

Pastorale terapie [is] hulp verleen vanuit 'n 'not-knowing' posisie, en dus nie normatief georiënteerd...nie. Betekenis en begrip word sosiaal gekonstrueer. Betekenis, as narratiewe en tematiewe netwerke waardeur jy jousef en ander skeppend orden (of in modernistiese terme definieer), word afgelei van die verhoudinge waarin ons verkeer, asook die kommunikatiewe gebruike wat daarmee saamgaan. Om te verstaan is dus nooit 'n gegewene vanuit sekere natuurwette nie. Begrip is die resultaat van 'n aktiewe, koöperatiewe onderhandeling van persone binne 'n kreatiewe verhouding. In die pastorale terapie beteken dit dus dat persone in diskoerse ontmoet en dat die terapie gaan oor dit wat in die verhouding gebeur.

Ek beoog nie om Dill se studie ten opsigte van 'n basisteorie vir pastorale terapie te herhaal nie, maar plaas die fokus op die persoon van die pastor. Hierdie fokus raak 'n groterwordende essensie veral in die lig daarvan dat Dill (1996:251) binne die hedendaagse postmoderne epistemologie pastorale terapie as nie-normatief georiënteerd omskryf, maar eerder "as narratiewe en tematiewe netwerke waardeur jy jousef en ander skeppend orden" - 'n proses wat in verhouding gebeur.

Friedman (1985:2) voeg sy stem hier by as hy sê: "Leadership has inherent power". Leierskap impliseer persoonlike en geestelike volwassenheid ten einde die self asook ander skeppend te orden. Pastor-wees as geestelike leier maak dus 'n bepaalde aanspraak op persoonheid.

#### 1.4 Die persoon van die pastor

Bogenoemde diskoers maak 'n bepaalde aanspraak op die persoon en persoonheid van die pastor. Die persoon van die pastor is vir die Evangelie van essensiële belang (Matt 7: 21; 1 Tim 1:5; 1 Tim 3:2a; 1 Tim 3:8a; 2 Tim 3:10). Die Evangelie van die Christelike godsdiens lê ingebed in 'n veranderde persoonheid wat 'n bepaalde Christelike lewenstyl veronderstel (Wilkinson 1950:53-54; Culbertson & Shippee 1990: 22-23; Bucer 1991:48; Oswald 1993:ix-xi; Eason 2004:3). Vir Boyd (2005: 208) is die Evangelie slegs transformerend van aard "if it invites people to graciously participate in God's life and love, which ascribes unsurpassable worth to people's being rather than their doing or their appearance." Jesus Christus bevestig dit as Hy vir die Fariseër, Nikodemus, sê: "Dit verseker Ek jou: As iemand nie opnuut gebore word nie, kan hy die koninkryk van God nie sien nie" (Joh. 3:3). Jesus onderskei dan ook verder vals profete van ware profete nie aan die hand van hul werke nie, maar aan die hand van hul gesindheid as Hy sê: "Nie elkeen wat vir My sê: 'Here, Here,' sal in die koninkryk van die hemel ingaan nie, maar net hy wat die wil doen van my Vader wat in die hemel is" (Matt 7:21). A Greek-English Lexicon (Arndt & Gingrich 1975:687) verklaar ποιῶν of te wel ποιέω onder andere as: "[E]vents or states of being that one brings about." Gehoorzaamheid deur te wees of te doen wat jy is, kan hier analogies terugverwys word na God se eie wese in sy Goddelike uitspraak aan Moses: "Ek is wat Ek is" (Eks 3:14). Hier is die antitese tussen: "Here, Here sê" - Om bloot die regte ding te sê en te doen en: "Die wil doen van my Vader" - Gehoorzaamheid as uitdrukking van dit wat ek is, duidelik te onderskei. As die apostel Jakobus 'n sterk saak uitmaak ten opsigte van geloof en dade, is hy nie besig om geloof téénoor dade te stel nie, maar juis die veronderstelde sintese van geloof en uitgaande dade daarvan aan te toon. Arndt en Gingrich (1975:307-308) verklaar die woordbegrip dade of werke (ἔργα / ἔργων / ἔργον) onder meer as "manifestation, practical proof...let endurance show itself perfectly in practice... accomplishment...deeds of men, exhibiting a consistent moral character." Alles dui op 'n bepaalde gedrag, houding, geloof of persoonheid.

In opsomming sluit ek aan by Boyd (2005:17) as hy sê:

[W]e usually think, our job as Christians is...to be good people in contrast to all those who are evil. In fact...God's goal is much more profound and much more beautiful than merely being good: it is to do the will of God by being loving, just as God is loving. More specifically...God's goal for us is to



discover a relationship with him and thereby a relationship with ourselves and others that returns us to a state where we don't live by our knowledge of good and evil. Indeed, the goal is nothing less than for us to participate in the very love that the Father, Son, and Holy Spirit share throughout eternity.

**Persoonlike volwassenheid by die pastor is egter geen vanselfsprekendheid nie:**

No one wants a leader who has been poorly prepared in Biblical studies, theology, or church history. In the rush to teach...it is easy to see how seminaries would prefer to assume that seminarians can *independently* integrate personhood and ministry. That however, is a very big and potentially faulty assumption!

(Harbaugh 1992:4)

Derhalwe is dit van belang om die moontlikheid te ondersoek waarop die pastor so 'n geestelike volwasse of te wel gedifferensieerde persoonheid kan ontwikkel.

## **1.5 Differensiasie van die self**

'n Geestelik gesonde en volwasse persoonheid sal nie net by teologie-studente as voornemende pastors bereken moet word soos Roux (1991) dit bepleit nie, maar as 'n voortdurende proses by diensdoende pastors in die bediening.

Die sisteemteorie vind 'n antwoord vir so 'n selfontwikkeling tot persoonlike volwassenheid by 'n proses van selfdifferensiasie. Die sukses of worsteling by die pastor binne 'n gemeente lê vir Friedman (1985:2) nie in kennis en tegniese vaardigheid nie, maar eerder in die vermoë om selfdifferensiasie binne 'n eie familie-sisteem toe te pas. Friedman (1985:2) verduidelik:

All clergymen and clergywomen, irrespective of faith, are simultaneously involved in three distinct families whose emotional forces interlock: the families within the congregation, our congregations, and our own. Leadership has inherent power because effecting a change in relationship systems is facilitated more fundamentally by how leaders function within their families than by the quantity of their expertise.

Ander stemme wat later in dié verband gehoor sal word is onder andere Sanford 1982; Menken, Post en Van de Spijker 1983:149-169; Friedman 1985:195-296; Venter 1988:105; Velema 1988:259; Simon 1989:107-117; Bowen 1990:317; Framo 1992:10; Switzer 1992:11-26 en Richardson 2005:1-10.

Richardson (2005:15-16) omskryf hierdie selfdifferensiasie as volg:

The emotional maturity of differentiation of self allows us to get out of these reactive patterns. It is the antidote to anxiety. Self-defining moves, or "I positions," in family based on more rationally defined principles move us further out of the emotional fusion of sameness that is required by the togetherness force. We feel less threat and less inclination to distance and hide from others. We are more comfortable being who we are openly and behaving in a way consistent with our beliefs and principles....It is an act of faith that says we can survive our vulnerability and not fear it....It is the way to a healthier life and better relationships.

Selfdifferensiasie by die pastor behoort dus 'n prominente deel uit te maak van 'n werkbare proses ten opsigte van versorging by die pastor. Selfdifferensiasie het ook 'n belangrike rol gespeel in my eie narratief op weg na persoonlike selfontwikkeling.

## **1.6 My storie as pastor**

Gedurende my bediening as hospitaalleraar, sendeling, later as gevangenskapelaan en tans as pastor van 'n tradisionele kerk is ek blootgestel aan die multikulturele, multidenominasionele, multispirituele en velerlei ander alternatiewe en moes ek met moeite my eie identiteit asook geloofwaardigheid handhaaf. Toe my vrou asook ander lidmate onder die geloofsoortuiging kom om hulle te laat herdoop, my kinders en hul vriende binne my kerk se spiritualiteit nie meer tuis voel nie en ek voortdurend in geskil beland met kollegas, nie ten opsigte van teologiese verskille of oortreding van die Kerkorde nie, maar rondom spiritualiteit en bedieningsvorme wat daarmee gepaard gaan, het dit vir my alles op 'n emosionele, eksistensiële katarsis uitgeloop. Ek het ontdek hoe dit nie net my in persoon geraak het nie, maar hoe my totale lewe daardeur beïnvloed is – my geestelike lewe, my selfvertroue, my huwelik, my gesin, my familie, my bediening en so meer. In die kerk het ek weinig hulp en versorging ervaar. Die onsekerheid het my bediening negatief beïnvloed en my vervreemd laat voel binne die kerk waar ek bedien.

Saam met Harbaugh (1992:4) het ek besef dat vanselfsprekende integrasie tussen persoonheid en bediening 'n foutiewe aanname is. Integrasie van my leer en leefwêreld het 'n groterwordende kwessie geword. My aangeleerde, teologiese waarhede aan die een kant en my konteks in praksis kon mekaar nie vind nie (sien Heitink:1979:17). Ek het nooit getwyfel dat God 'n werklikheid is nie, maar ek het daagliks geworstel met die *waarom* vraag: "My God, my God waarom?" (Ps. 22:1). As die Bybel en die teologie dan sulke "klinkklare" antwoorde het, waarom sukkel ons so? Waarom is mense nie net gelowig of ongelowig, Christelik of heidens, behoort

aan 'n kerk of is kerkloos nie? Waarom is hulle gelowig, maar behoort aan 'n *ander* geloof of 'n *ander* kerk of aanbid saam met my, maar *anders*. Ek sien hoe kerke skeur en elkeen eie afgebakende paaie hemel toe bou. En ek sien hoe gelowiges onbevange heen en weer van baan verwissel, gemaklik hul eie diskoerse voer en elkeen 'n eie koers inslaan en selfs vind! Maar ek sien ook pastors wat op ou tradisionele paaie eensaam agterbly.

Ek het angstig 'n *ander* wêreld gaan soek – 'n derde wêreld van wetenskap om antwoorde op my waarom-vrae te probeer vind. Om antwoorde op waarom-vrae te probeer vind, is dit allereers nodig om die waarom-vrae self, binne die leefwêreld van die pastor, te gaan ondersoek – “If you ask wrong questions, you will get wrong answers.” Daarna moet antwoorde gaan soek word – nie in modernisties-positivistiese teorie geskoei op dun empiriese “feite” nie, maar eerder in postmodernisme geskoei op sosiale-konstruksie. Dit is “to listen to all the voices”.

Ek het in transgeneratief, narratief sowel as deelnemende-aksienavorsing 'n werkbare antwoord gevind op my waarom-vrae. Hierdie drieheidbenadering kan moontlik dien as versorgingsproses by pastors.

## **1.7 Pastor binne die kerk**

Is ek 'n enkele stem roepende in die woestyn of is hierdie ervaring enigszins 'n beduidende probleem in die kerk?

Met die wegbreek van die Episkopale na die Presbiteriale stelsel deur die Protestante en Gereformeerde prosesse heen wonder 'n mens in watter mate die kind saam met die badwater uitgegooi is. Dit is 'n vraag veral in die lig van versorging en toesighouding oor die wel en weë van die pastor soos dit in die Bybel voorkom met die dissipelvorming onder Jesus asook die pastorale briewe van Paulus aan Timoteus en Titus om enkele voorbeelde te noem. Die kerklike opsig en tug van die Nederduitse Gereformeerde Kerk as konteks waarbinne my geloof en verstaan van die teologie sy beslag gevind het, word in *Die Kerkorde* (2007:24) beskryf as: “[P]astoraal-kerkregtelik van aard en moet uit die Bybelse en geestelike oogpunt billik en regverdig toegepas word” (Artikel 60.3). Maar dan het *Die Kerkorde* (2007:25) se opsig slegs ruimte vir tugtoepassing by leraars wat hul skuldig maak aan: “1 Tugwaardige sondes....2 Sondes wat openbare aanstoot gee....3 Wangedrag” (Artikel 61.1- 4).

Louw (1998:44-47) beskryf 'n dichotomie tussen die sogenaamde Europese en Amerikaanse pastorale model. Enersyds is daar die Europese of sogenaamde Gereformeerde model, geskoei op Calvyn as vader van die Gereformeerde Kerkorde, wat die aksent plaas op pastoraat as uitdrukking van tug met die aksent op vermaning, bekering asook pastoraat as verandering van die sondige mens op grond van die verkondiging van vergifnis (Adams, Heitink en Firet). Daarteenoor staan die Amerikaanse ervaringsmodel: fenomenologie en empirie (Tillich, Boisen en Rogers) met aksent op religieuse ervaring en empatie. Vir my as pastor van die Nederduitse Gereformeerde Kerk was en is daar ongelukkig steeds geen amptelike forum waar ek veilig en op konstruktiewe wyse my onsekerheid, frustrasie en worsteling, óf kognitief óf emosioneel kan verwerk nie.

Toe daar in die jaar 2000 in die Nederduitse Gereformeerde Kerk van Namibië tien pastors en in die opvolgende jaar 'n verdere vier pastors die bediening verlaat, het die Sinode van Namibië van 50 pastors begin kennis neem van die nood onder sommige pastors. Die Sinode het met die sogenaamde Renovaré-projek begin (Agenda van die 14de vergadering van die Namibiese sinode 2006:56-72) - 'n begeleidingspan wat vanuit die predikantekorps van die Namibiese Sinode aangewys is. Alle pastors binne die Namibiese Sinode is daarna op 'n gereelde basis na een of ander ontwikkelingsprogram ten opsigte van verhoudingsbou, koinonia, spiritualiteit onder meer uitgenooi. Die probleem was baie groter as wat aanvanklik gereken is: "Sommige van hierdie geleenthede, soos die daglange predikante-byeenkoms in Windhoek-Oos se kerksaal in Junie 1999, was indringend en by tye 'n soort oorkook van emosies" (Agenda van die 14de vergadering van Namibiese sinode 2006:57). Met moeite is 'n lang pad begin loop ten einde onderlinge spanning en wantroue by pastors met die hulp van fasiliteerders aan te spreek. Verdere ondersoek in die vorm van vraelyste aan pastors en hul gades is geloods. Ofskoon baie van die vraelys se vrae binne die kader van "soms", "van tyd tot tyd" of "miskien" beantwoord is, kan 'n mens die aanname maak dat pastors "soms" en "van tyd tot tyd" spanning, onsekerheid, uitbranding en stresverwante siektes ervaar. 'n Verslag met resultate van bogenoemde vraelyste asook aanbevelings is deur 'n werkspan met opdrag predikante versorging, gedateer 1 November 2000, opgestel en voor die Sinode gelê.

Soortgelyke ervarings by pastors blyk 'n wêreldwye tendens te wees. In 2004 rapporteer *Focus on the family* (Southern Baptist Conservatives of Virginia 2005) dat 1 500 pastors op 'n

maandelikse basis die bediening verlaat as gevolg van morele probleme, geestelike uitbranding of konflik. Aldus die verslag gaan 70% pastore gebuk onder depressie en is 80% pastore asook 84% gades van pastore mismoedig in die bediening. Ofskoon bogenoemde syfers nie in die verslag statisties onderskryf of “bewys” word nie, merk ek op dat ander kerke in onder andere die Verenigde State ook ’n opmerklike aantal uitvalle by hul korps geestelike werkers ondervind – in só ’n mate dat daar begin is met daadwerklike leierskap-seminare.

Hierdie soeke na pastorale versorging en selfontwikkeling is dus nie net ’n persoonlike behoefte wat ek in myself gevind het nie, maar ’n tendens wat by vele pastors voorkom. Ek het dit opgemerk by sommige van my kollegas binne die Sinodale verband van die Nederduitse Gereformeerde Kerk in Namibië waarbinne ek werksaam is. Ek het ook in gesprekke met geestelike leiers van ander kerke en denominasies die hartseer verhale asook kerkleiers se kommer oor die lewe van pastors aangehoor.

Ek wou meer weet. Ek het begin om verskeie literatuur na te lees oor die lewe en worstelinge van en met pastors. Ek wou weet of hierdie behoefte na pastorale versorging wel aangespreek word en hoedanig dit aangespreek kan word.

## **1.8 Literatuurstudie**

’n Heel aantal outeurs (Sanford 1982; Harbaugh 1984; Rossouw 1988; Erasmus 1990; Roux 1991; Switzer, 1992; Kotzé & Kotzé 1993) het al in ’n meerdere of mindere mate die problematiek rondom pastor-wees begin aanspreek. Ofskoon kollegas van tyd tot tyd getuig van literatuur wat ’n indruk op hulle gemaak het en selfs daarvan vir my aangedra het, het die bestudering daarvan my weinig gebaat. Literatuur se aksent op voorskriftelike, idealistiese verwagtings het meer skuldgevoelens by my opgebou ten opsigte van my sogenaamde tekortkominge as wat dit my gehelp het om hierdie tekortkominge te oorkom.

## **1.9 Ander moontlikhede**

In my nood het ek my ook tot kollegas binne én buite die Nederduitse Gereformeerde Kerk gewend – pastors in eie reg. Ek was onkant gevang met wat ek ervaar het. Gesprekke het ontaard in teologiese dispute waarin ek beskuldig is van ongereformeerde teologie en dislojaliteit teenoor die kerk. Sommige van hierdie dispute het uiteindelik gaan draai by Ringsake asook polemiek in plaaslike koerante. Pastors van ander kerke het my probeer omhaal om my te laat

herdoop en by hulle kerk aan te sluit. Dit was vir my duidelik dat pastors, ten spyte van pastorale opleiding binne hul onderskeie teologiese opleiding, nie hiervoor opgewasse is nie.

Radeloos het ek my later tot sekulêre terapeute gewend – professionele sielkundiges en psigiaters in eie reg. Terapeutiese sessies was duur asook minder geslaagd. 'n Konsultasie teen 'n koste van bykans vyf maal meer as my mediese dekking was beperk tot die afwenteling van miskien 'n enkele bepaalde stresfaktor, maar het weinig tred gehou met persoonlike religieuse voorkeure, my persoonlike roeping of teologiese beginsels. Die meeste beraders het aanbeveel en selfs by my gepleit om 'n beroepskuif te maak of 'n bediening binne 'n ander kerk te oorweeg. Hoe ek as pastor voorbereid en veral paraat moet wees “to integrate personhood and ministry” (Harbaugh 1992:4) te midde van eiesoortige kontekstuele uitdagings is nooit aangespreek nie.

Die onbeantwoorde vrae vanuit my eie persoonlike ervaring in die bediening asook die literatuur wat tot dusver nie kon bevredig nie, het my uiteindelik by hierdie studie uitgebring.

### **1.10 Navorsingsvraag**

Teen bogenoemde agtergrond kan ek nou my navorsingsvraag aan die orde stel. Die doel met die navorsing is die ontwikkeling van 'n deelnemende sorg met pastors. Met die woord “met” is die bedoeling dat die versorging eerder *saam met* en nie objektiverend sal geskied.

Die navorsingsvraag het ontstaan uit my eie persoonlike konteks, die Nederduitse Gereformeerde Kerk van Namibië konteks, kontekste van ander kerke en instansies asook literêre studie, naamlik: **Hoe pastors mekaar onderling betekenisvol kan versorg deur middel van 'n deelnemende versorgingsproses.**

Met *pastors* reken ek geordende geestelike werkers sowel as leke-werkers van enige Christelike kerk soos hierbo omskryf (sien 1.1). Die studie is teologies gefundeerd en veral op die Afrika-konteks gemik.

Met *versorging* het ek ten doel om verder te gaan as kerklike opsig en tug of terapeutiese behandeling van patologie. Met versorging het ek selfontwikkeling ten doel gemik op 'n holistiese verrykte lewe asook 'n bevredigende bediening.

Onderlinge versorging geskied deurdat pastors mekaar, binne vrye assosiasie van 'n vertroueling, versorg. Die versorging geskied nie lukraak nie, maar deur middel van 'n gestruktureerde proses.

Andersyds moet die proses eenvoudig en haalbaar vir die meeste pastors wees, geskoei op 'n gekonstrueerde, sosiaal-kreatiewe verhouding en diskoers (Dill 1996:251).

Met *betekenisvol* beoog ek om verder te probeer kom as net nóg 'n voorskriftelike rigtinggewing of empiries betroubare navorsing. Ek hoop dat ek 'n prakties werkbare benadering kan ontwikkel wat 'n verskil kan maak ten opsigte van die versorging van pastors. Ek droom nie om met my navorsing by een of ander ideaal te arriveer nie, maar hoop dat ek saam 'n tree kan gee op 'n verrykende verstaan en voortdurende navorsing ten opsigte van die heil van pastors.

Met 'n *deelnemende* benadering hoop ek om pastors te inspireer ten einde vir mekaar om te gee en mekaar te versorg. Die versorgingsproses hoef nie tot die linguistiek beperk te word nie, maar behoort ruimte te hê om nonlinguisties dinge ook saam te doen.

Laastens is dit 'n *versorgingsproses*. Versorging beteken nie 'n eenmalige of tydelike terapie ten einde een of ander probleem of patologie te probeer oorkom nie. Versorging is 'n lewenslange proses van selfontwikkeling en groei in heiligmaking (2 Kor 7:1).

### **1.11 Onderling-deelnemende benadering**

Die mens se verantwoordelikheid tot selfbehoud staan op twee bene, naamlik tot die self en tot mekaar (sien 2.1.1). De Rougemont (1974:111) verduidelik: "Dit is nie goed dat die mens alleen moet wees nie. Dit is ewe min goed dat die mens massa moet wees. Die eensaamheid is 'n heiligende toestand...wat by die mens vinnig in die duiwelse kan omsit...Elke ware gemeenskap berus op die deurleefde nabuurskap wat die verhouding tussen naaste teenoor naaste is."

Die probleem van eensaamheid in die beroep word intens uitgespel deur Moeder Teresa (2007:162) in haar private brief, geskryf in Januarie 1955 aan haar geestelike hoof: Aardsbiskop Périer:

Your Grace,

I am very grateful to Your Grace for coming – I always feel the burden a little lighter after you have been. - I don't know, but there is such a deep loneliness in my heart that I cannot express it. – For months I have not been able to speak to Fr. Van Exem and I find it harder and harder to speak. How long will Our Lord stay away? Please pray for me.

Your grateful child in J. C.

M. Teresa, M.C.

lets van hierdie alleenheid is ook te bespeur by Emile (sien 7.1) as hy skryf:

As jy hierdie eerste paragraaf tussen die lyne lees dan lees jy dalk dat ek as predikant gehoor wil word tydens iets soos predikanteversorging, omdat 'n mens heel dikwels jou "spreekbeurt" van die kansel af nie beleef as 'n plek waar jy gehoor word nie. Jy hoop mos die gemeente hoor God. Maar waar word jy, as predikant gehoor? Na die afgelope sessie en aan die hand van die brief beseef ek jou insig in my behoefte, nl. om gehoor te word.

Deur 'n onderling-deelnemende benadering is dit my hoop dat pastors mekaar sal hoor.

### **1.12 Diskoers**

By postmodernisme is diskoers die alternatief vir absolute waarheid of empirie (Foucault: 1977:52-67; Fillingham 1993:93; Dreyfus & Rabinow 1982:27- 29; Ingram 1999:233 - 234; Dill 1996:97). Vir Foucault (2000b:340) gaan dit nie om waarneembare of te wel absolute kenbare dinge nie, maar eerder om die handeling by mense. Die mens diskoers omdat die mens handel en nie omdat die mens ken nie.

Wat of waaroor word diskoers? Deur die eeue heen en binne alle kulture, speel die vertel van stories 'n prominente rol. Stories laat die mens dieper betekenis van gebeure en dinge raaksien. Stories gee antwoorde op belangrike vrae soos: Waaroor gaan die lewe? Hoekom is dit die moeite werd om te lewe? Hoe funksioneer die wêreld? Wat gebeur rondom ons? en so meer.

Carr (sien 5.2.7+) toon ook aan die rol wat Bybelstories by pastorale Skrifgebruik speel ten einde eie hedendaagse lewensstorie geestelik-verrykend te kan herskrywe - "an integrated theology."

Diskoers word later (sien 6.6.1) meer breedvoerig bespreek.

### **1.13 Deelnemers**

Diskoers oor stories maak slegs sin as daar 'n deelnemer is. Dit is eerstens die gewilligheid om te diskoers en tweedens iemand om die storie(s) mee te deel. Die taak van die deelnemer is om sáám te luister tot verrykende verstaan. Merlevede en Bridoux (2004:82) verduidelik aan die hand van 'n klasieke Sokrates metodiek:

Centuries ago, Socrates made his students learn and explore their thoughts and beliefs by employing what we now call the *Socratic method*. This is a specific structured format what, instead of using teaching material, continuously challenges the mind through a system of questioning that creates a context whereby students will discover for themselves what there is to learn.



Daar is 'n ou Afrika gesegde wat lui:

If you want to walk fast, go alone. If you want to walk far, go together.

### **1.14 'n Verrykende lewe**

Die uiteindelijke mikpunt met versorging van die pastor is nie die herstel van een of ander waarneembare patologie of die bereiking van een of ander voorskriftelik-gedefinieerde Goddelike ideaal vir die mens nie, maar eerder gemik op selfontwikkeling na 'n verrykende lewe.

Maar wat is so 'n verrykende lewe? Dit is 'n geregverdigde, maar ter selder tyd ook 'n ongeregverdigde vraag. Geregverdig omdat die Christen glo dat 'n verrykende lewe is om te lewe na "God the Creator wills and claims" (Barth 1978:565). Postmodernisties is dit 'n ongeregverdigde vraag. Enige voorskriftelike bestemming wat per definisie vir die mens aangedui word, is eenvoudig net te dun. Nóg dogmatiek, nóg etiek, nóg ekklesiologie, nóg die pastoraat kan 'n sodanige verrykende lewe voorskryf (Nederlandse Geloofsbelydenis Art 7; Deist 1986:14).

Barth (1978:608) kom die naaste aan 'n omskrywing van 'n verrykende lewe, as hy die imperatief tot gehoorsaamheid aan die wil van God', op die tafel uitpak, maar dan wel met 'n oop definisie:

There can also be no doubt that he can be responsible only by advancing in obedience to the command of God as it meets him now and as he knows it now....Obedience can be only his present action in the knowledge of what God says to him to-day.

### **1.15 Navorsingsmetodiek**

Die navorsingsmetodiek toon die roete aan vir die studie – hoe om by 'n verrykende lewe vir die pastor uit te kom deur onderling-deelnemende diskoers heen.

Mouton (2004:143-180) gee twee en twintig soorte navorsingsontwerpmodelle om van te kies. Al hierdie modelle kan uiteindelik in twee groepe verdeel word naamlik, 'n sogenaamde empiriese óf nie-empiriese model. Terwyl die empirie gebruikmaak van gekontroleerde en dikwels numeriese data asook deskriptiewe vrae rondom die wat, hoeveel, oorsaaklikheid en gevolg van data, werk nie-empiriese navorsing eerder met meta-analise, teoreties-filosofiese vrae naamlik die aard en betekenis profiele van 'n bepaalde saak.

Mouton (2004) maak ook onderskeid tussen kwalitatiewe en kwantitatiewe navorsingsmetodiek. Kwantitatiewe navorsing word gekenmerk aan eksperimenteel-verklarend, operasioneel-verantwoordend en kontrolerende betroubaarheid terwyl kwalitatiewe navorsing die fokus meer

op 'n teoretiese en metateoretiese fenomenologiese verstaan van verskynsels plaas. Kwalitatiewe navorsingsmetodiek lê binne die raamwerk van *kritiekteorie*.

Kincheloe en McLaren (1994:138-156) se breedvoerige definiëring en omskrywing van kritiese navorsing kan as volg saamgevat word:

Critical research can be best understood in the context of the empowerment of individuals....to confront the injustice of a particular society or sphere within society....takes the form of self-conscious criticism...in the sense that researchers try to become aware of the ideological imperatives and epistemological presuppositions that inform their research as well as their own subjective, intersubjective, and normative reference claims.

(Kincheloe & McLaren 1994:140)

Ek kies om van kwalitatiewe navorsingsmetodiek of te wel kritiekteorie gebruik te maak en dan veral binne Kincheloe en McLaren (1994:140) se definisie daarvan. Denzin en Lincoln (1994:4) omskryf kwalitatief verder:

The word *qualitative* implies an emphasis on processes and meanings that are not rigorously examined or measured (if measured at all), in terms of quantity, amount, intensity or frequency. Qualitative researchers stress the socially constructed nature of reality, the intimate relationship between the researcher and what is studied, and the situational constraints that shape inquiry. Such researchers emphasize the value-laden nature of inquiry. They seek answers to questions that stress how social experience is created and given meaning. In contrast, quantitative studies emphasize the measurement and analysis of causal relationships between variables, not processes. Inquiry is purported to be within a value-free framework.

Ek kies die kwalitatiewe navorsingsmetodiek aangesien kwantitatiewe-empiriese navorsing nie van 'n modernistiese epistemologie sou kon loskom nie. Laasgenoemde hou ook nie tred met die groeiende veranderlikes van die pastor se kontekstuele behoeftes nie. Soortgelyk sou 'n oorwegend literêre navorsing, tans nog hoofsaaklik vanuit die sogenaamde Westerse denke, nie sondermeer op die Afrika-konteks geïntegreer kon word nie (Van Niekerk, 1992:84). Heshusius (1994:15) waarsku daarby dat bevryding van positivisme nie gevind word in 'n oorvereenvoudigde polaristiese paradigmaskuif na die teenoorgestelde nie: “[W]e need to fundamentally reorder our understanding of the relationship between self and other (and, therefore, of reality) and turn toward a participatory mode of consciousness....Participatory consciousness is the awareness of a deeper level of kinship between the knower and the known.”

Dit word nie bereik deur middel van 'n sogenaamde beter hantering van subjektiwiteit nie, maar eerder 'n totaal losmaak van alle moontlike vooroordele van die self of eie voorkennis ten einde 'n onverdeelde aandag op die navorsing self te plaas. Heshusius (1994:19) verduidelik:

[P]articipatory consciousness are not autobiographical, as the attempt to account for one's subjectivity can so readily become. What is seen as subjectivity is about one's own life. About one's past....[P]articipatory consciousness are not about' something or someone; they refer to 'being with' something or someone.

Hierdie deelnemende benadering het bepaalde implikasies wat die navorsing in 'n heel ander rigting stuur. Die deelnemende benadering beweeg weg van 'n modernisties-positivisties kwantitatiewe, empiriese ondersoek soos by Roux (1991) of voorskriftelike riglyne by outeurs soos Rossouw en medeskrywers (1988), Switzer (1992), Erasmus (1990) en ander asook selfs psigometriese toetsings soos by Myers-Briggs. Ofskoon veelsydig in aard, werk hierdie benaderings almal uiteindelik in een rigting, naamlik vooropgestelde kwantitatiewe geaardheid, standaarde, verwagtings of optrede. Kwalitatiewe navorsing daarenteen, reflekteer 'n holistiese epistemologie eerder as die tradisionele verhouding tussen *waarheid* en interpretasie en vooropgestelde *waarhede* uiteindelik tog interpretasie domineer of manipuleer. Kwalitatiewe navorsing het nie ten doel om klinkklare ("fixed") oplossings daar te stel nie, maar eerder 'n deelnemende ("participatory") kwalitatiewe aandag - bewusmaking aan 'n bepaalde saak te gee.

Derhalwe gaan soek ek 'n antwoord(e) op 'n kwalitatiewe pad van diskoers binne eiesoortige kontekste (fenomenologie) ten einde by 'n eksistensiële deelnemende benadering en proses uit te kom waarbinne pastors, binne 'n Afrika-konteks, onderlinge sorg kan genereer.

### **1.16 Navorsingsproses**

Die koers wat die studie inslaan word in stappe aangedui. Ofskoon ek die onderskeie stappe in gelykluidende hoofstukke in behandeling sal neem, ter wille van 'n volgbare orde, verkies ek om van stappe te praat as uitdrukking van 'n holistiese proses wat stap vir stap koers neem. Dit eerder as om die indruk te skep van 'n sistematiese bespreking van hoofstuk tot hoofstuk ten einde by 'n "fixed" oplossing te arriveer.

#### STAP EEN (HOOFSTUK 1)

Die oorsprong en rede vir die navorsingsvraag word aan die hand van my eie sowel as ander diskoerse voorgehou.

#### STAP TWEE (HOOFSTUK 2)

My navorsingsvraag ontlok verdere vrae. Om by 'n sinvolle antwoord op my navorsingsvraag uit te kom, is dit nodig om eers die navorsingsvraag self af te vra: Hoekom so 'n vraag? Wat se vraag is dit? Waarheen met so 'n vraag? - waar kom ek moontlik uit met so 'n vraag?

#### STAP DRIE (HOOFSTUK 3)

Om 'n werkbare versorgingsproses te probeer ontwikkel, is dit eers nodig om wesenlike uitdagings by die pastor te ondersoek. Daarna is dit nodig om vorige pogings om sodanige uitdagings aan te spreek ook te ondersoek ten einde met 'n sinvolle alternatief vorendag te kom.

#### STAP VIER (HOOFSTUK 4)

'n Oriëntasie oor rigtinggewende studies word nagespeur. Ofskoon baie van hierdie benaderings binne die domein van ander paradigmas mag val, maak dit alles deel uit van die totale ryke diskoers tot vorming van 'n hedendaagse pastorale epistemologie (Payne 2000:6).

#### STAP VYF (HOOFSTUK 5)

Pastoraat veronderstel teologie (Van Niekerk 1992:118; Blackaby en King 1999:14). Dit is vir my studie essensieel dat ek duidelike en spesifieke (Carr 1997:21) Skriftuurlik-teologiese begroning vir die pastorale versorging sal openbaar en dan veral met klem op Skrif en Skrifgebruik in die pastoraat.

#### STAP SES (HOOFSTUK 6)

Drie benaderings van my keuse, naamlik transgeneratief, narratief asook deelnemend aksie-navorsing vorm konvergerend 'n drieheidbenadering. Oor elk van die benaderings gee ek 'n oorsig ten opsigte van ontwikkeling, teorie, toepaslikheid, leemtes sowel as die konvergensie moontlikhede tot mekaar.

#### STAP SEWE (HOOFSTUK 7)

In stap sewe word vyf pastorale reise onderneem. Aan die hand van 'n kort agtergrond, die pastorale reis asook 'n evaluering daarvan, word elke pastorale reis reflekerend bespreek.

Ek het vyf deelnemers gekies en hulle genader vir die moontlikheid van so 'n onderling-deelnemende sorg. Ek het hulle gekies omdat hulle my voorheen genader het vir hulp. Omdat die pastorale reise opgeneem is in hierdie proefskrif, is hul skriftelik uitgenooi. 'n Kontrak is met elk opgestel waarin hulle my toestemming verleen vir die gebruik van goedgekeurde data vir die proefskrif (sien Addendum A & B).

#### STAP AG (HOOFSTUK 8)

In Stap reflekteer ek op my reis na 'n model vir onderlinge sorg met pastors. Hierdie refleksies doen ek met die oog op die opgeboude teorie sowel as die vyf pastorale reise in praktyk ten einde 'n totale beeld te kry en te reconstrueer en herskryf waar nodig. Ek reflekteer ook kortliks op die navorsingsmetodologie wat gevolg is en kyk na verdere navorsingsmoontlikhede.

## HOOFSTUK 2

### DIE UITDAGING(S) VAN DIE NAVORSING

Die doel van stap twee (hoofstuk 2) is om die sinvolheid en waarde van my navorsingsvraag, naamlik: **Hoe kan pastors onderling mekaar betekenisvol versorg deur middel van 'n deelnemende versorgingsproses** te probeer aantoon. Of pastors enigsins pastoraal versorg behoort te word, word nader ondersoek. In 'n tweede rondte word nagegaan of die uitdagings by hedendaagse pastors, soos deur literatuur oor jare uitgewys, wel beduidend deur my navorsingsvraag in berekening gebring word.

Om by 'n sinvolheid van my navorsingsvraag uit te kom, is dit nodig om eers af te vra: Hoekom so 'n vraag? Wat se vraag is dit? Waarheen met so 'n vraag - waar kom ek uit met so 'n vraag?

#### 2.1. Hoekom so 'n vraag?

My navorsingsvraag impliseer dat pastors versorg behoort te word. Hier is 'n ondersoek nodig na die roeping asook werksaamheid van die pastor ten einde hierdie noodigheid te bepaal. Die antwoord hierop behoort 'n teologiese antwoord te wees. Thompson (2006:12) verduidelik:

Without a theological foundation, the minister too easily becomes the one who ensures the church's competitive edge in the marketplace of consumer religion. Despite the pressures that often come from the church and society to define the minister's role in pragmatic terms as the maintenance and growth of the institution, the answer to the question of ministerial identity... is a theological one.

Clinebell (1984:28) voeg by:

[T]o provide a solid conceptual foundation for his self-understanding or an operational base for maximizing his unique effectiveness as *pastoral* counsellor.

In my antwoord gaan kyk ek kortliks na God se roeping van die mens as basis vir die lewe asook Jesus se roeping van Petrus as "rots" of te wel fondasie waarop Hy sy kerk bou. Daarna word die pastorale roeping, soos dit veral in die werk van Paulus ontvou word, in meer diepte ondersoek.

### **2.1.1 Genesis – God se roeping van die mens**

Reeds binne die eerste blaaie van die Bybel is 'n digotomie van menslike verantwoordelikheid waarneembaar – vir die eie lewe sowel as die lewe van ander. In Genesis 3 kom die Here God na Adam en Eva met 'n vraag na die individuele verantwoordelikheid van hul eie lewe: “Waar is jy?” (Gen 3:9). Net in die volgende hoofstuk roep die Here God weer vir Kain tot verantwoordelikheid vir sy medemens as Hy vra: “Waar is jou broer?” (Gen 4:9). Die mens se lewensverantwoordelikheid staan op twee bene, naamlik tot die self asook tot die medemens (Aalders1974:134; 157; sien ook Heyns 1981:91-102; Heyns 1986:68-70; König 1991:191-193).

Barth (1978:565) spel dit teologies uit:

God the Creator wills and claims the man who belongs to Him, is united to his fellow-man and under obligation to affirm his own life and that of others, with the special intention indicated by the limit of time, vocation an honour which he has already set him as his Creator and Lord.

### **2.1.2 Evangelie – God se roeping van die pastor**

In die Evangelie (Joh 21:15-17) kom 'n soortgelyke digotomie by die roeping van Simon Petrus voor. Jesus vra Petrus drie maal na sy persoonlike verhouding met Hom: “Het jy my baie lief?” Op Petrus se antwoord roep Jesus Christus vir Petrus tot Geestelike verantwoordelikheid vir ander – metafories gestel as: “Laat my lammers wei”, “Pas my skape op” en “Laat my skape wei.” Hierdie roeping staan simmetries ten opsigte van die Groot Opdrag: “Jy moet jou naaste liefhê soos jouself” (Matt 22:39). Dit impliseer: Liefde vir die self waaruit liefde vir die naaste voortvloei. Skuse (2008) verduidelik as volg:

To treat a neighbour or any other person with unconditional love, compassion, respect, care and kindness, you first have to treat yourself with love, compassion, respect, care and kindness. You must be the full vessel. Then, the inner loving energy vibrations can be projected out through your behavioural patterns and through your actions. Your consciousness projects out the loving energy quality or the unloving trait way beyond a façade. It will be returned to you, as you will receive what you give out - even if you are not aware of your inner feelings and beliefs. Energy is reflected from the inner to the outer.

Hierdie Bybelse digotomie van verantwoordelikheid word in die werk van Paulus verder ontplooi.

### 2.1.3 Paulus – die funksie en werksaamheid van die pastor

Paulus word dikwels as basis vir pastorale teologie gekies (Hiltner 1958:29; Clinebell 1984:46, 207, 283; Thompson 2006:22-23). Vir Paulus is alle teologie pastoraal van aard. Hierdie pastorale teologie word by Paulus kunstig in narratief ontplooi - 'n narratief wat met wedergeboorte begin en voleindig op die dag wanneer Christus Jesus weer kom (Fil 1:6).

Hierdie narratief ontvou in die eerste plek God se roeping van die mens (sien 2.1.1) asook die roeping van pastor (sien 2.1.2) binne Paulus se eie Geestelike lewe (Rom 7:9-24). In die tweede plek roep Paulus ook sy medemens op (Rom 3:9-27). Dit is één narratief waar Paulus gemaklik afwisselend van die objek kan praat as “ek” (Rom 7:24), “julle” (Rom 12:1), “hulle” (Rom 3:13-18), maar dan ook veral van “ons” (Rom 12:5-8).

Paulus ontwikkel hierdie narratief binne 'n raamwerk van eers-nou-dan met God as Hoofspeler in hierdie drama – “Heilsgeschiede”. Die kerk neem deel aan God se kosmiese narratief met 'n beginpunt, 'n middel en 'n einde. So moedig Paulus byvoorbeeld die Korintiërs (2 Kor 8:10 - 11) aan om die werk wat hulle 'n jaar gelede begin het, klaar te maak. Hy spreek die Galasiërs (Gal 3:3) aan omdat hulle in die Gees begin het, maar nou in eie krag eindig (sien ook 1 Sam 3:12 en Num 23:19 in dié verband). Hierdie narratief is 'n groeiproses gebou op die inisiatief van die Evangelie (Fil 1:6) - eskatologies doelgerig ten einde eendag onberispelik en heilig voor God die Vader te staan (1 Tes 3:11-13). Thompson (2006:22-23) omskryf hierdie werksaamheid as volg:

Paul...employs a variety of images to describe the eschatological and corporate goal of his work. He is the priest offering the Gentiles as a sacrifice (Rom 15:15-17), the builder whose work will finally be tested (1 Cor 3:10-17), the father of the bride (2 Cor 11:3) preparing for the wedding of his daughter, the pregnant woman in travail before childbirth (Gal 4:19), the sacrificial offering for the people (Phil 2:16), and the father who is devoted to his children.

Paulus se pastorale teologie handel nie net oor die aanvaarding van die sondaar nie (Rom 7:24-25), maar veral oor die transformasie (Firet 1979:153) van die sondaar (Adams 1973:117) tot 'n vernuwende geloofslewe (Louw 1998:58 - 80) – gelowiges gevorm na die beeld Christus. Christus het geword wat ons is sodat ons kan word wat Christus is: “Justification is not the answer to the individual’s struggle with guilt but the loving compassion of God that transforms sinners and prepares them for ultimate vindication” (Thompson 2006:97).



Vir Paulus is die funksies en werksaamhede by die pastor gerig op transformasie (Rom 12:2) van die eie ek en lewe (Fil 3:4 - 14) sowel as die transformasie by ander (Fil 3: 15 - 4:1a). Hierdie transformasie is nie net vir die individu nie, maar vir die hele groep (Ef 4; sien ook Louw 1998:98 - 104) waarvan die individuele transformasie uiteraard 'n belangrike deel uitmaak. Aldus Thompson (2006:118) is die pastor se taak: “[T]o work with God to ensure that we complete the final chapter of the narrative of God. The narrative is complete when the community has been transformed by the cross.”

Thompson (2006:29) sit sy betoog ten opsigte van die korporatiewe taak van die kerk voort:

In our mobile society, our churches have little sense of a corporate narrative. Nevertheless, I am convinced that we can merge the horizons between the ministry of Paul and that of the contemporary minister....His focus on community transformation is a welcome alternative to our focus on meeting the individual needs of members of the congregation. Moreover, his call for a communal and countercultural ethic provides a missing dimension in the contemporary understanding of ministry.

Thompson (2006:116-118) vind dan ook in Paulus se teologie van transformasie waardevolle insette vir kontemporêre pastorale teologie:

In the first place, although he articulates a theology of God's acceptance of sinners (Rom 1-4), as pastoral theologians have long maintained, his doctrine of grace is not the centre of his theology in the letter but the foundation for the later argument. In the climax of the letter in 12:1-15:13, Paul calls on the community to live out the implications of the gospel and to be transformed by renewal of the mind, thus overcoming the corruption of mind and body described in Romans 1. In the second place, as we have learned from Paul, transformation occurs where the community is constantly reminded of the story that called it into existence. When the story of the cross becomes our story, reminding us of the one who did not please himself, we find a new identity, abandoning the self centeredness of our own culture and adopting an orientation toward others as the basis for own culture and adopting an orientation toward others as the basis for own communities. In the third place, Christian formation involves Christian identity and ethics. In the fourth place, Paul's pastoral theology is ecclesiocentric and eschatological. Ministry is not done in isolation, and the goal of the pastor is not only the well-being of the individual. The goal of ministry is to ensure that individuals discover the resources for transformation within the community and that corporate well-being is the goal of the pastor.

In sy boodskap van transformasie daag Paulus die gemeente verder uit om hulleself, te midde van ontaarde en korrupte mense, te onderskei – differensieer: “Sorg dat julle bo alle verdenking staan en opreg bly, onberispelike kinders van God” (Fil 2:15). Hierop reken Keck (1991:29):

Romans ticks because Paul did not allow his immediate situation to govern completely what he has to say, but allowed the inner logic of his gospel to assert itself even if that meant subjecting his first readers to a certain amount of theological overkill.

In briewe aan die Efesiërs (2:11-22), Filippense (2:2) en Tessalonisense (1 Tes 2) beskryf Paulus sy visie vir die gemeente naamlik *koinōnia* as uitbeelding van vriendskap: “Friends share all things and are ‘one soul,’ looking to the interests of the other. In times of distress, a true friend demonstrates concern for the other” (Thompson 2006:37). Dit maak nie saak of iemand Jood of Griek, slaaf of vry, man of vrou is nie: in Christus Jesus is julle één....kind van God....En omdat jy sy kind is, het God jou ook sy erfgenaam gemaak (Gal 3:28; 4:7; Rom 3:9; 1Kor 12:13; Kol 3:11). Maar dan gaan dit vir Paulus meer as net gelyk en één wees: “Wees uit eerbied vir Christus aan mekaar *onderdanig*” [my kursivering] (Ef 5:21) asook: “Dra mekaar se laste, en gee op dié manier uitvoering aan die wet van Christus” (Gal 6:2; Rom 15:1-2; Kol 3:16). Dit is omgee vir die ander.

Hierdie vriendskap is gebou op 'n digotomie van liefde (Fil 2:1-2) en diens (Fil 2:3-4). Paulus praat nie van liefde in 'n vae of emosionele sin nie, maar beskryf dit met spesifieke kwaliteite: liefde “in begrip en fyn aanvoeling” - ἐν ἐπιγνώσει καὶ πάσῃ αἰσθήσει (Fil 1:9-10). Dit is 'n sensitiwiteit wat die gelowige laat groei in nuwe denke en volwassenheid. Hieruit reflekteer 'n positiewe houding van liefde vir die self, gegrond op die aanvaarding van God se liefde (Rom 8:37; Gal 2:20; Fil 3: 12-14). So ontvou as't ware ook by Paulus 'n diens aan homself as hy onder meer vir die Filippense skryf en sê: “[E]k maak my los van wat agter is en strek my uit na wat voor is. Ek span my in om by die wenstreep te kom sodat ek die hemelse prys kan behaal waartoe God my geroep het in Christus Jesus” (Fil 3:13b-14) - terapie in die volle sin van die woord. As uitvloeisel hiervan ontwikkel daar liefde (Rom 16:8 – 16; 1 Kor 4:14 & 17) en diens aan mekaar (1 Kor 1:4; 11:23 – 26; Ef 5:21; Gal 5:13; 6:2) - dieselfde gesindheid wat daar ook in Christus Jesus was, naamlik selfvernedering tot die gestalte van 'n slaaf (Fil 2:2-8).

Vanuit die lewe en leer van Paulus is 'n digotomie by pastor-wees duidelik te bespeur. Dit is die toe-eiening van God se liefde asook versoening in Christus enersyds en andersyds om hierdie liefde en versoening aan ander te *mee-deel*. Hierin is duidelike terapeutiese beginsels te bespeur soos later in my voorgestelde versorgingsmodel sal uitkristalliseer – met elemente soos narratief, differensiasie, transformasie, versorging, deelneming en so meer.

#### 2.1.4 Pastors het versorging nodig

Ek toon hierbo aan die unieke roeping en taak van die pastor. Dit behels verantwoordelikheid vir die eie persoonlike en Geestelike lewe sowel as verantwoordelikheid vir ander - nie slegs medegelowiges nie, maar die totale gemeenskap tot doelgerigte transformasie binne 'n paradigma van liefde, vriendskap en deelneming (Hos 2:13-22; 11:1-11).

Op 'n paar uitsonderings na is die meeste beroepe redelik onafhanklik van die werker se eie persoonlike lewe en persoonlike welsyn. Die boekhouer sou redelike werk kon verrig ongeag of haar/sy private finansies in orde is al dan nie. Die tegnikus sou 'n ander se motor deeglik kon herstel, terwyl haar/sy private motor nog op die blokke staan. By die pastor is dit anders gesteld. Die pastor kan niks bedien as wat hy/sy self het of is nie. Derhalwe is die pastor se eie "well being" wesenlik ten einde ander tot Geestelike "well being" kan begelei.

Ten opsigte van hierdie digotomie van verantwoordelikheid het pastors derhalwe versorging nodig ten einde verantwoordend te kan werk (sien die werk van Kotzé 1992 in dié verband).

#### 2.1.5 Konklusie

Op 'n vraag na die legitimiteit van die navorsingsvraag het ek hierbo probeer antwoord deur die pastor se verantwoordelikheid tot 'n eie "well being" as voorwaarde en verantwoordelikheid vir die bediening van die gemeente asook gemeenskap uit te wys. Thompson (2006:150) konkludeer uiteindelik met die volgende omskrywing van die taak van die pastor in bediening: "[M]inistry is participation ( **deelnemend/vriendskap**) in God's work of transforming (**transformasie**) the community of faith (**differensiasie**) until (**narratief / storielyn**) it is "blameless" at the coming of Christ (**doelgerig/eskatologies**)" [My vetdruk en invoegings].

#### 2.2 Wat se vraag is dit?

Die wat-vraag is omvattend en strek verder as die hoekom, rede vir of aanloop tot die navorsingsvraag. Die wat-vraag bevraagteken die totale aard en wese van die navorsingsvraag. 'n Teoretiese analise na die aard, wese en opstelling van 'n navorsingsvraag oor die algemeen val nie binne die bestek van hierdie studie nie. Derhalwe sal ek rondom hierdie wat-vraag slegs aandag gee aan wát gedoen moet word of te wel hóé hierdie versorging daarna moet uitsien.

Ek vind 'n antwoord op die wat-vraag in singewing aan die lewe. In 'n populêre werk rondom wêreldsending gee Yohannan (2004:169) die volgende getuienis:

All of us are called for a purpose. Some years ago when I was in North India, a little boy about eight years old watched me as I prepared for my morning meditations. I began to talk to him about Jesus and asked him several questions.

"What are you doing?" I asked the lad.

"I go to school," was the reply.

"Why do you go to school?"

"To study," he said.

"Why do you study?"

"To get smart."

"Why do you want to get smart?"

"So that I can get a good job."

"Why do you want to get a good job?"

"So I can make lots of money."

"Why do you want to make lots of money?"

"So I can eat."

"Why do you want to eat?"

"To live."

"Why do you live?"

At that point, the little boy thought for a minute, scratched his head, looked me in the face and said,

"Sir, why do I live?" He paused a moment in mid-thought, then gave his own sad answer, "To die!"

The question is the same for all of us: Why do we live?

Op een of ander stadium van die lewe vra mense hulself die vraag af: "Wat beteken dit dat ek hier op aarde lewe?" Hoe die vraag ook al gestel word die essensie daarvan bly dieselfde, naamlik wat is die sin van my bestaan. "The search for meaning has gone on through all time. It has been a question for all the greatest minds and hearts that have graced this earth....[W]ithout a meaning and purpose your life is only half lived, if at all" (Cuckson 2007).

### **2.2.1 Singewing aan die lewe - sosiaal gekonstrueer**

Betekenis of te wel singewing aan die lewe by die mens word sosiaal gekonstrueer (Gergen 1985:266; McGoldrick, 1985:4-8; Kerr & Bowen 1988:4; White & Epston 1990:5; Hoffman 1992:8; Kotzé 1994:32; McNamee & Gergen 1995:196-198; Dill 1996:251). Mense vind antwoord op die sin van hulle lewe in die konteks waarbinne hulle opgroei en leef, die rol wat hulle op aarde inneem en die werk wat hulle doen. Dit kan die rol wees van ouerskap, kindskap, werkgewer of werknemer, geliefde, minnaar of vriend. Wanneer so 'n rol of taak beëindig - mense sterf, egskending, kinders kom tot volwassenheid en verlaat die huis, vriende kom en gaan - gaan dit

gepaard met emosionele en dikwels pynlike aanpassing. Die teenoorgestelde is ook waar. Elke keer as daar 'n toevoeging tot 'n rol of taak kom - 'n nuwe werk, 'n nuwe verhouding, 'n huwelik, 'n baba of die kompleksiteit van 'n hersaamgestelde gesin en so meer - is dit nie soseer pynlik nie, maar 'n uitdaging. Derhalwe is lewensbetekenis nooit 'n afgehandelde saak nie. Cuckson (2007) verduidelik:

Meaning is not something that is waiting to be found in a book or from the teachings of another. It is more a flow of process than some fixed idea. It is a feeling moment-to-moment awareness of being present to your experience.... It is a free flowing experience of knowing who you are in each moment. Those who know who they are, live in the eternal now. When you do this there comes a point when you and life are one.

Hierdie sosiale konstruering vind binne 'n digotomie plaas: Eksterne kontekste waarbinne die individu haar-/homself bevind en interne keuses wat die mens selfstandig maak. Binne die postmoderne paradigma is daar weinig te praat van kontekste as onveranderlik of absoluut – eerder geïnterpreteerde waarhede (sien die werk van Derrida in 4.2.3). Vir die pastoraat is dit dus belangrik om enersyds nie negerend met bepaalde kontekste om te gaan nie, maar andersyds ook nie weer konteks tot 'n vaste waarheid te verabsoluteer en daarmee die illusie skep dat verandering van konteks vanselfsprekend probleemoplossende resultate lewer nie.

Hierdie geïnterpreteerde verstaan hou bepaalde moontlikhede vir terapie in. Die mens is 'n kreatiewe wese (Gen 1:28) wat op kulturele wyse (Heyns 1986: 242-407) selfstandig keuses maak oor die benadering tot en uitleef van bepaalde kontekste tot singewing van die lewe.

Hierdie konsep van verstaan word Skriftuurlik onderskryf. Teenoor voorskrifte ten opsigte van 'n lewe van geregtigheid met klem op wát gedoen moet word en wat nie, kom Jesus Christus met 'n Nuwe Testamentiese betekenis vir die lewe. Jesus lê eerder klem op die hóé of te wel die wyse waarop daar met die lewe en godsdiens omgegaan word. Só antwoord Jesus op 'n Ou Testamentiese strikvraag rondom die belangrikste wet in die Bybel in Matt 22:37: “Jy moet die Here jou God liefhê met jou hele hart en met jou hele siel en met jou hele verstand....En die tweede, wat hiermee gelyk staan, is: Jy moet jou naaste liefhê soos jouself.” Hierdie weliswaar imperatief lê die klem eerder op die gesindheid van die hart of te wel *hóé dit gedoen moet word*. Jesus negeer allermens die Ou Testamentiese imperatief. Hy het nie gekom om die wet en profete ongeldig te maak nie, maar “hulle volle betekenis te laat kry” – singewing (Matt 5:17-20).

Belangrik vir die pastoraat om van kennis te neem, is wesenlike beginsels wat tradisioneel deur aangeleerde gedrag in stand gehou word, maar intussen krag en betekenis daarvan jammerlik verloor. Christus se hóé-antwoord op die wát-vraag van die lewe kom weer vars op die oor, terwyl dit eintlik 'n ou Goddelike beginsel is wat aangehaal word en só die wet ryklik vervul – volle betekenis daaraan gee.

'n Tweede belangrike saak vir die pastoraat en my navorsing ten opsigte van singewing aan die lewe is die saak van semantiese verskuiwing. Deur 'n proses van sosiale-konstruksie verkry bepaalde waarhede voortdurend ander betekenis met voortvloeiende handeling daaruit - ander singewing daaraan soms tot vervulling (Matt 17:20), maar soms ook tot ontarding (Jer 7:1-15) van die oorspronklike betekenis.

'n Derde belangrike saak vir die pastoraat is die feit dat, ofskoon lewenswaarhede asook die verstaan daarvan ingebed lê binne 'n sosiale-konstruksie, berus handeling uiteindelik by die individu self. Die mens is eties verantwoordelik vir die self – die verstaan en singewing van 'n eie lewe. Oswald (1993:7) onderskryf dit: “We need to learn to take care of ourselves in all areas of our lives, finding that balance between healthy self-care and unhealthy narcissism.” Vanuit 'n verstaan van die self kan die individu kontekste konstrueer, herkonstrueer en rekonstrueer ten einde betekenis daaraan te gee en sinvol daarop te repondeer. Dit word later verder uitgewerk by die proses van selfdifferensiasie (sien 4.4.4.2).

'n Laaste wesenlike saak is die feit dat betekenis en verstaan van die lewe aan die ander kant binne 'n sosiale-konstruksie lê. Sosiale konstruksie impliseer meer as selfkonstruksie by die individu. Binne die domein van *Teologiese Etiek* definieer Heyns (1986:3) die onderskeiding tussen individuele en sosiale etiek baie noukeurig as volg: individueel wat “vir geen oomblik 'n atomistiese beskouing van die mens, d.w.s. die mens-op-sigself of die mens los van of buite die samelewing, veronderstel of propageer nie”, en sosiaal wat: “die mens nie in sy sosiale aspek van menswees laat opgaan nie...Maar wil hom, met volledige handhawing van sy enkelingwees, bestudeer in sy interpersoonlike sosiale relasies.”

Beide die familie-van-oorsprong by Bowen (Friedman 1991) asook die sosiale-konstruksieteorie by Gergen (1985, 1999) plaas die fokus op die impak wat konteks en te wel sosiale-konteks op die individu laat. Hulle verstaan en voortspruitende benadering van die konteks verskil egter van

mekaar. Terwyl familie van oorsprong die konteks modernisties-positivisties benader as substansieel en empiriese werklikheid, gaan die sosiale-konstruksieteorie met die konteks om as relatief of geïnterpreteerde waarheid met 'n ontstaan opgebou deur diskoers heen: "Social constructionism views discourse about the world not as a reflection or map of the world but as an artefact of communal interchange" (Gergen 1985: 266).

Sosiale konstruksie hou vir die versorgingsproses bepaalde implikasies in. Transgeneratief (sien 4.4.3.1) onder meer word 'n onontbeerlike gereedskap ten einde opgeboude sosiale konstruksie(s) na te gaan met die oog op herkonstruksie sowel as rekonstruksie - herkonstruksie in die sin van hervestig en rekonstruksie in die sin van verander. Transgeneratief baan ook die weg vir selfdifferensiasie ten einde die eie lewe te verstaan, rekonstrueer en eie keuses te maak midde van komplekse kontekste.

Sosiale konstruksie hou daarbenewens ook die individu se afhanklikheid van medemense in ten einde sin en betekenis aan die lewe te gee. Net soos wat bepaalde rolspelers legitieme aandeel gehad het in die sosiale konstruksie van bepaalde lewensverstaan en voortvloeiende handeling het die individu ook medemense nodig vir die herskryf aan verrykende lewensverstaan en eksistensie. Dit vind plaas deur deelneming. Hierdie deelneming gebeur by narratief waar lewensstories met iemand gedeel word soos White (1997:24-52) dit omskryf as: "Saying hullo again," ten einde nuwe verrykende stories te help herskryf ("richly described").

## **2.2.2 Singewing aan die lewe – seisoen georiënteerd**

Kontekste word in *seisoene* uitgeleef. Elke groep mense of generasie skep 'n eiesoortige lewenswyse met eiesoortige tradisies, lewensreëls en etiek om só aan hul eie lewensbestaan, binne 'n bepaalde lewensruimte, sin te gee. So kan die individu binne verskillende fases van die lewe, binne onderskeie omstandighede en kontekste, wisselende aanpassings maak. Die mens kan ook onder soortgelyke omstandighede en kontekste anders kies.

Pastoraat behoort met hierdie seisoene van leef rekening te hou ten einde nie met een of ander "fixed for all" model vorendag te kom nie, maar eerder in die rigting van prosesse te werk (sien 4.4.4). Prosesse skep die geleentheid vir rigtingverandering sonder om aan die wese van die saak of basiese beginsels te verander.

### **2.2.3 Singewing aan die lewe – selfkennis en selfstandige keuses**

Hoe kom 'n mens by selfkennis uit? Hoe kom die mens by die punt uit om selfstandig verantwoordelike keuses te maak te midde van opgeboude en vasgelegde sosiale-konstruksies?

Bewuswording, kennis en definisie van die eie ek is hier nodig – die ek as mens (eerste orde) én as pastor (tweede orde). In sy definisie van “pastoraat als hulpverlening” wys Heitink (1979:16), meer vanuit 'n pragmatiese as 'n prinsipiële beskouing, op die essensie “in het vinden of hervinden van een eigen identiteit.” Identiteit word volgens Heitink uit verskillende elemente “als stukjes van een legpuzzel” opgebou (Heitink 1979:17). Hierdie opgeboude identiteit geskied teen die agtergrond van twee kante, naamlik 'n teoretiese sowel as 'n eksistensiële kant.

Binne die toenemende professionalisering van die hedendaagse sosiale-wetenskap kan die pastor nie waag om agter te bly nie. Maar dan moet die pastor binne hierdie hedendaagse ontwikkelde samelewing 'n bepaalde plek vir haar- /homself vind. Dit beteken 'n duidelike persoonlike identiteit, teologiese identiteit, 'n politieke identiteit, 'n maatskaplike identiteit asook 'n kulturele identiteit. In dieselfde asem waarsku Heitink egter dat die pastor se *selfkonsep* andersyds geen doel op sigself het nie – dus sosiaal gekonstrueer: “Principieel gezien kan pastoraat alleen omschreven worden vanuit de medemens. Iemand word pastor, d.w.z ‘zijns broeders hoeder’, door het appél dat van de ander uitgaat” (Heitink 1979:18).

Hoe hierdie identiteit binne 'n sosiale konstruksie uitgewerk word, kom nou aan die orde. 'n Teologiese pad word gevolg ten einde die persoonheid en identiteit van die mens as pastor te probeer aandui.

#### **2.2.3.1 Selfkennis – deur die Drie-enige God**

*Die Nederlandse Geloofsbelydenis*, artikel 8, omskryf die Drie-enige God as: “ 'n Enige God, een enige Wese, in wie drie Persone is, naamlik die Vader en die Seun en die Heilige Gees...Daar is nie 'n eerste of 'n laaste nie, want al drie is een in waarheid.” Om van Vader en Seun te praat, beteken nie dat hier van 'n eerste en laaste, hoër in prioriteit en laer in prioriteit sprake van kan wees nie – daar is maar één God (Heyns 1978:49). Binne die Christologie was daar maar voor en selfs ná die konsilie van Nicea 'n heftige stryd gevoer ten einde by 'n duidelike formulering van 'n trinitariese belydenis uit te kom. Aan die einde van die dag is 'n verhelderende antwoord gevind



in die term: *Mia ousia treis hupostaseis* – God een in Wese wat Homself openbaar in drie Persone (Jonker 1977:23).

In 'n poging om die identiteit van die mens as pastor te probeer verstaan, is daar 'n simmetrie in die Drie-enige God te bespeur. In 'n sin is daar geen onderskeid te tref tussen mens-wees en pastor-wees nie. In geen sin is daar 'n eerste of 'n laaste nie want al twee is een in waarheid – die mens as beeld van God en in diens van God. In 'n ander sin is die mens weer nie van nature gelykgestel met pastor-wees nie. Pastor-wees is die omskrywing van 'n bepaalde asook baie spesifieke rol in die samelewing deur middel van 'n eksterne én interne roeping (sien die formuliere vir bevestiging van bedienaars van die Woord (Nederduitse Gereformeerde Kerk 1988:126; 2007:116-124). Die amp van pastor-wees lê aan die een kant ekstern gekonstrueer - Calvyn (1959b:65) praat van 'n kerklike roeping tot die amp. Dit mag beteken dat die amp en titel van pastor-wees in een gemeenskap tradisioneel hoog aangeskrewe mag wees, maar binne 'n ander gemeenskap weinig aandag en respek geniet of selfs vervolgd word. Andersyds is pastor-wees terselfdertyd ook innerlike Goddelike roeping (Calvyn 1959b:67) - dit wil sê 'n eie gedifferensieerde of geïnterpreteerde verstaan van pastor-wees. Dit sou kon beteken dat die een pastor haar- /homself sien as 'n gestuurde van God met 'n doelgerigte en spesifieke missie terwyl 'n ander pastor die self sien as iemand wat in alle nederigheid net iewers 'n verskil probeer maak. Paulus se verdediging van sy apostoliese gesag in sy tweede brief aan die Korintiërs, hoofstuk 10, is 'n goeie voorbeeld hiervan. Paulus verdedig hier sy apostoliese gesag teenoor 'n gehoor wat wissel van hooghartiges wat klaarblyklik aanvalle teen hom loods tot ander wat hom skynbaar nie ernstig opneem nie. Paulus eindig sy betoog met die groot vraag in 2 Kor 13:3: “Julle soek mos 'n bewys dat Christus deur my praat.” Hy antwoord die vraag self in vers 5: “Stel julleself op die proef en ondersoek of julle in die geloof lewe.”

Ofskoon beide die eksterne asook interne faktore 'n beduidende impak het op die individu se aanvaarding en uitleef van pastor-wees, is dit die gedifferensieerde selfverstaan daarvan wat uiteindelik kwalitatief bepalend is – selfdifferensiasie.

### **2.2.3.2 Selfkennis – deur die inkarnasie van Jesus Christus**

Die pastor is enersyds 'n mense-kind, maar andersyds 'n Godskind met 'n bepaalde roeping om as Geestelike leier in die wêreld op te tree. Hierdie digotomie by die pastor hou bepaalde uitdagings in.

'n Simmetrie van die mens as pastor kan by Jesus as Seun van die mens, maar terselfdertyd ook as Seun van God bespeur word. Jesus Christus se inkarnasie vind enersyds as Seun van die mens plaas deur middel van 'n menslike geboorte en leef Hy as liggaamlike mens op die aarde. Terselfdertyd is Jesus as Seun van God verwek uit die Heilige Gees (Luk 1:35) en is God (Joh 1:1). Ofskoon Jesus Christus nie in 'n huwelik was of biologiese kinders gehad het nie, neem die verhouding waarbinne Jesus met sy dissipels staan teologies die konstruksie van 'n gesin of familie aan (Matt 12:46-49; Filem 10). 'n Enkele voorbeeld onder meer is te bespeur in Jesus se eienaardige uitlating teenoor 'n man wat Hom kom roep omdat sy moeder en broers met Hom wou praat: “ ‘Wie is my moeder en my broers?’ Toe wys Hy met sy hand na sy dissipels en sê: ‘Daar is my moeder en my broers! Elkeen wat die wil doen van my Vader wat in die hemel is, die is my broer en my suster en my moeder’” (Matt 12:46-49). Wie hiervan aflei dat Jesus sy familie versaak, het nie klaar gelees nie. Jesus Christus se lering ten opsigte van verantwoordelikheid teenoor die familie was duidelik (Matt 15:3-9). Hy gee nie net lering daarvoor nie, maar tydens sy diepste lyding aan die kruis, plaas hy die versorging van sy aardse moeder in die hande van Johannes (Joh 19:27). Nog 'n voorbeeld van die besondere verhouding ook by die pastor ten opsigte van mens-wees asook pastor-wees.

Dit word verder onderskryf in die diskoers van Jesus se laaste opdrag in Matt 28:19-20, naamlik dat die Evangelie nie iets is wat bloot teoreties-akademies oorgedra word nie, maar eerder persoonlik-ondervindelik aangeleer word deur dit te (be)leef. Inderdaad kon Jesus Christus saam met sy dissipels praat en bid van: “Ons Vader wat in die hemel is” (Matt 6:9; sien ook Joh 20:17), maar terselfdertyd ook van 'n ongedeelde verbintenis met die Vader praat, naamlik: “Ek en die Vader is een” (Joh 10:25-30).

#### **2.2.4 Konklusie**

In 'n ondersoek na my navorsingsvraag, naamlik **Hoe pastors mekaar betekenisvol kan versorg deur middel van 'n onderlinge versorgingsproses**, onder die kritiese vraag wat se vraag is dit, vind ek my antwoord in singewing aan die lewe. Hierdie singewing is veel meer kompleks as wat dit oënskynlik lyk. Sosiale-konstruksie, seisoen georiënteerdheid en selfkennis is maar enkele fasette in die kompleksiteit van singewing aan die lewe. Tog is singewing moontlik deur 'n proses van verrykende diskoers in narratief (sien 4.4.3.2), naamlik die vertel, hervertel en her-hervertel van die lewensstorie ten einde die lewe te herskryf - “thickly described”.

## 2.3 Waarheen met so 'n vraag?

'n Derde kritiese vraag vir die navorsing is waarheen met so 'n vraag. Hierdie vraag wil die rigting asook die uiteindelijke doel met hierdie studie probeer aandui. Daar is 'n ou spreekwoord wat lui: "If you always do what you've always done, you'll always get what you've always got!" Wanneer dít wat 'n mens doen nie werk nie, mag dit gebeur dat jy bloot van rigting verander sonder om klarigheid te hê oor waarheen jy regtig op pad is – verander bloot om te verander, waarsku Steven Eason (2004:1). Waar wil ek uitkom? Wat wil ek bereik? Dit is 'n volgende vraag vir my navorsingsvraag wat nou aan die orde kom.

### 2.3.1 Diskrepansie - 'n historiese vraagstuk

Roeping en goeie bediening by die pastor is ongelukkig nie vanselfsprekend nie: "Of course, the intake included duds; not all priests were good priests, or good pastors" (Clemens 2004:127). Diskrepansie tussen teorie en praktyk kom voor. Clemens (2004:27) toon egter ook 'n ander kant van die munt as hy sê:

To expect more may be to fall into inherent trap of medieval priesthood and demand angels rather than men, to require priests to live up to standards which were unattainable, and whose unattainability was possibly one stimulus to Reformation.

Tereg sou 'n mens Clemens kon afvra: Wat is goed? Hoe lyk 'n goeie pastor?

*Die Kerkorde*, artikel 61 (2002:25) maak slegs ruimte vir tugoptrede teen 'n pastor wat skuldig bevind word aan: "1 Tugwaardige sondes....2 Sondes wat openbare aanstoot gee....3 Wangedrag". Daarteenoor bely Paulus in 'n brief aan die Romeine (7:19) sy eie tekortkominge as hy skryf: "Die goeie wat ek wil doen, doen ek nie, maar die slegte wat ek nie wil doen nie, dit doen ek." In dieselfde brief veralgemeen Paulus hierdie sondigheid by die mens as hy skryf: "Almal het afgedwaal, almal het ontaard" (Rom 3:12) en verder: "Almal het gesondig, en het nie deel aan die heerlikheid van God nie" (Rom 3:23).

My navorsing ten opsigte van 'n onderlinge versorging by die pastor is nie gemik op "wangedrag" of gedrag wat "openbare aanstoot gee" nie, maar eerder binne die kader van Paulus se bogenoemde uitsprake oor Geestelike nood by almal.

Die Bybel maak reeds geluide van Geestelikes wie se optrede klaarblyklik nie op standaard is nie (Hand 5:1- 11; 1 Kor 1:11; Gal 2:11-14; 2 Tim 4:10). Die heilige Ambrosius (337- 397) kla in sy

tyd dat die kerk deur intellektueles bestuur word in plaas van vrome mense. Algehele Geestelike agteruitgang is dan ook hieraan toegeskryf:

Vanwege dat schandalige lewens van paus en monnikke word die hele kerkelike diens en heel die godsdienst geweldig veraght en gemeden, zodat die mense alleen maar slechter en goddeloos word...Die heilige Geest wil dat die kerklike dienare die deugde het, waardeur hulle en hulle gesin 'n voorbeeld is in heilighede en tucht.

(Bucer 1991: 51)

Baxter waarsku pastore eerlik en openlik as hy sê: "Our miscarriages lie as mountains before us and all the world about us may see them and yet we will hardly see them ourselves" (Wilkinson 1950:93). Ten spyte van voortdurende voorsorgmaatreëls merk ene Henrikus reeds by die sinode van 1 Oktober 1499 op dat "his predecessors, despite their furious attempts to do so, had not succeed in improving the moral standard of the clergy" (Clemens 2004:98) en spreek sy kommer uit oor innames van pastore (sien Roux 1991).

Diskrepanse tussen roeping en praktyk mag verskeie redes hê. Dit mag 'n gedragsprobleem wees soos by die herders van Esegijel 34 wat teleurstel of die priester Eli se onvermoë om die onordelike te dissiplineer (1 Sam 2- 4). Dit mag wees dat 'n Geestelike leier aanvanklik goed begin, maar enduit die heilige roeping versak soos in die geval van die sendeling Demas (2 Tim 4:10). Dit kan ook gebeur dat iemand van tyd tot tyd onder bepaalde druk of moeilike omstandighede die roeping tydelik versak soos onder andere Bileam (Num 22), Jona (Jona 1) en Petrus (Joh 18). Of diskrepanse mag totaal op 'n ander vlak lê, naamlik dat die pastor se verstaan en uitlewe van die Evangelie verskil van dié van die gemeente en gemeenskap. Só het Jesus se lering in die Sinagoge byvoorbeeld die kerkgangers woedend gehad (Luk 4:28-30) en was daar weer op 'n stadium konflik tussen Paulus en die gemeente Korintiërs ( 2 Kor 2:1).

Uit die geskiedenis blyk duidelik die kerk se worsteling om deur keuring, beter opleiding asook tugtoepassing hoër standaarde vir die amp daar te probeer stel (Berkhof & De Jong 1975:201; Swanson 2003:108; Wykes 2003:279).

Reeds in die Bybelse tyd word tendense van opleiding en keuring van Geestelike werkers soos priesters, profete, apostels en so meer bespeur. My navorsing het nie ruimte om in besonderheid hierop in te gaan nie. Enkele noemers behoort genoegsaam te wees om tendense hiervan raak te sien.

- i. Met Esegïel se roeping as profeet moet hy die boekrol eet (Es 3:1) - “[T]he words of God” (Taylor 1976:64) “als inspraak” (Aalders 1955:66). Hiervan is af te lei dat ’n profeet eers self duidelikheid sal kry oor die Woord van God as Goddelike inspraak, alvorens hy/sy met die volk gaan praat.
- ii. Vir om en by drie jaar het die Here Jesus ’n pad van didaché (Matt 5:1-2) met sy dissipels geloop: “[O]nderwijzing in het Christelijk geloof, van Christelijke leer-werkzaamheid en leer-inhoud” (Ridderbos (1955:138). Honig (1938:733) maak ’n duidelike onderskeid tussen die eerste roeping as dissipels en die tweede roeping as apostels. Honig (1938:734) beroep hom hierin op Grosheide wat verduidelik: “Die bijzonderheid blijkt uit de bijzondere volmacht, bevoegdheid, die ze ontvangen...We hebben hier een officieel plaatsen in het apostelambt; dat kan nu geschieden, nu ze een tijd lang Jezus’ woorden hoorden en getuigen waren van Jezus’ werken.”
- iii Die apostels sit hierdie toerusting voort as Jesus Christus hulle beveel: “Gaan dan na al die nasies toe en maak die mense my dissipels...leer hulle.” Dit is inderdaad wat Paulus in sy pastorale briewe doen as hy onder andere Timoteus vir die bediening toerus (1 en 2 Timoteus).
- iv Duidelike voorskrifte ten opsigte van die persoonheid en taak van die ouderlinge en diakens is te lees in Paulus se brief aan Timoteus (1 Tim 3:1-13).

Kerkvaders soos Augustinus (354 - 430) en Gregorius die Grote (540 – 604) het in hul verhandelinge en persoonlike briewe dit nodig geag om die lewe en werk van Geestelikes aan te praat (Clemens 2004:83). In 1150 stel Gratiani sy *Decretum Gratiani van Concordia discordantium canonum*, geskoei op Paulus se voorskrifte aan Timoteus, op. Later is dit deur Raymundus de Peñaforte en Johannes Andreae verwerk in ’n meer gestruktureerde werk naamlik die *Decretales* van Pous Gregorius IX (1170-1241) wat vir baie lank as standaardwerk vir die opleiding van Geestelike werkers in die kerk sou dien. In sy *Christian Concord* (1653) rig Richard Baxter ’n pleidooi tot sy Geestelike broers om onvermydelike seer en verskille van die verlede agter te laat en met vrede en rekonsiliasie die werk van Christus voort te sit. Hierdie *Christian Concord* vind uiteindelik ’n pad na ’n handboek vir pastors getittel: *The Reformed Pastor*, voltooi op 25 Des 1655. Baxter skoei kategismus vir pastors op die werk van Gildas (516- 570) se beskrywing van die Britse geskiedenis en waarin Gildas hom openlik oor die sondes van Brittanje

uitlaat enersyds en andersyds die werk van 'n diep oortuigde askeet, Silvanus: *De Gubernatione Dei* (na 439 – 480?) waarin Silvanus al die tekortkominge aan 'n diep moraliteit in die 5<sup>de</sup> eeu, aanspreek. Op hierdie voortdurende werk aan die self by pastors, verduidelik Baxter as volg:

Though we teach our people one another as brethren, in office as well as in faith....We have the same sins to kill and the same graces to be quickened and corroborated, as our people have...Therefore we have need to be warned and wakened, if not to be instructed, as well as they.

(Wilkinson 1950:69)

Calvyn (1959b:64) weer soek die antwoord enersyds in die geroepenheid van die pastor deur God se innerlike roeping sowel as die uiterlike roeping deur die kerk. Vir Calvyn (1959b:65) is geskiktheid vir die roeping asook bekwaamheid om die roeping te volvoer ewe belangrik:

Men pleegt ook te zeggen, dat ook particuliere personen tot het ambt geroepen zijn van wie men ziet, dat ze geschikt en bekwaam zijn om het te bekleden, en wel omdat geleerdheid verbonden met vroomheid en de overige gaven van een goed herder een zekere voorbereiding er toe is.

Oswald (1993:3) vind dat twintig persent van die pastors met wie hy werk besonder hoog op die sogenaamde *Clergy Burnout Inventory* meet: "It is very difficult for us to be agents of good news when we are either stressed out or burned out. We may say all the right things from the pulpit, but communicate the opposite."

Jacob (2003) toon verder aan hoe goeie standaard onder pastors in die verlede opgebou is aan die hand van gereelde visitasie deur biskoppe. Die nodigheid vir visitasie wys daarop dat keuring asook hoë standaard van teologiese opleiding vir die amp klaarblyklik nie genoeg is nie. Voortgaande versorging is nodig.

Teenoor die kognitiewe of intellektuele wys Jacob (2003:340), in lyn met Ambrosius, daarop dat "a good preacher, it was now believed, did not aim at showing off his learning, but reckoned with the way in which parishioners experienced his sermon."

### **2.3.2 Versorging – 'n voortgaande proses**

Richard Baxter moedig in alle erns sy broers in die bediening aan om in gelyke mate wat hulle die *kudde* sou versorg, ook na hul eie lewe om te sien:

O brethren, write it on your study doors, or set it as a copy in capital letters before your eyes!....For our general business: serving the Lord with humility of mind; our special work: take heed to

yourselves and to all the flock; our doctrine: repentance towards God, and faith towards our Lord Jesus Christ; the place and manner of teaching: I have taught you publicly, and from house to house; the object and internal manner: I ceased not to warn every one night and day with tears.

(Wilkinson 1950:171)

Hierdie digotomie van handeling vind gelyktydig plaas. Baxter se besorgdheid lê by die unieke situasie waarbinne die pastors hulleself bevind. Aan die een kant is dit soos Ridderbos (1972:26) dit stel: “[E]en hogere, geestelike en onverganklike werkelykheid.” Aan die ander kant loop die pastor met voete in die stof van hierdie aarde as gesant van God se persoonlike, eksistensiële betrokkenheid by sy skepping en skepsel. Dit vra versorging - ’n proses wat te onderskei is van ’n “fixed idea” (Cuckson 2007), maar eerder tred hou met immer wisselende seisoene.

In lyn met Ambrosius soek Bucer (1991:48) die oorsaak by die persoonheid van pastors – “[G]eschikte en ijverige mense voor het werk des Heren” (Bucer 1991:55). Oswald (1993:71) weer is van mening dat die hele aangeleentheid ’n suiwer Geestelike probleem is:

Burnout is a deeply religious issue because it forces us to confront how we perceive commitment to God and to the Kingdom....The lukewarm fools don't make it. Mediocre people don't burn up like the zealots. Yet it's also zealots who find themselves thrown out on the rubbish heap with the other dysfunctional leaders.

Daarom soek Oswald (1993:96) ’n antwoord eerder in ’n sogenaamde “spiritual uplift”: “Spiritual disciplines can help restore us to a sense of being whole, forgiven, and at peace.” Oswald (1993:200) verduidelik:

The Chinese believe that in order to understand how an organism functions you must observe it in its context. People get sick, they say, because they live in unhealthy environments. So they help people create environments that are more conducive to health...So the Chinese focus on studying the interconnectedness of everything. The concept behind acupuncture, for example, is balancing the various elements in the body so they can work together in greater harmony.

Sorg ten opsigte van persoonheid sowel as “spiritual uplift” is geen eenmalige oefening nie, maar ’n langdurige proses. Jacob (2003) toon verder aan hoe goeie standaard onder pastors in die verlede bewerkstellig is aan die hand van gereelde visitasie deur biskoppe. Die nodigheid vir visitasie wys daarop dat keuring asook hoë standaard van teologiese opleiding vir die amp klaarblyklik nie genoeg is nie. ’n Voortgaande proses van versorging is nodig.

Hiervoor gryp Baxter terug na die klasieke herder-kudde metafoor van Psalm 23.

### 2.3.3 Die herder-kudde model

Die herder is allermens eksklusief 'n Hebreeuse of Christelike "uitvindsel". Meer as twee duisend jaar voor Christus is Egiptiese gode en later in hul voetspoor die Farao's en hoogste amptenare van Egipte met dieselfde metafoor vereer as uitdrukking van hul sorg en beskerming van die volk (Clemens 2004:17; sien ook Fensham 1970:10 en 23). Net so is Jahweh in die Ou Testament metafoories as Herder beskryf (Gen 49:23; Ps 23; Ps 80:2; Jes 40:10-11). In die Nuwe Testament kom 'n variasie van dieselfde metafoor voor: Jesus as die Goeie Herder (Matt 18:12-14; Luk 15:4-7). 'n Volgende stel voorbeelde kom in die sinoptiese evangelies voor waar Jesus, die Koning en Messias uit die geslag van Dawid, voorgestel word as Herder van die volk van Israel (Matt 25:31-46; Mark 14:27-28; Joh 10). 'n Vierde stel voorbeelde kom uit die pastorale briewe waar Christus as die lydende Herder aan die Bybelleser voorgestel word (1 Pet 2:21-25).

Op die wysie van Foucault se analities-interpretatiewe studie van die historiese verloop van psigiatrie, toon Clemens (2004:11-54) die ryke variasie wat hierdie herder-tema by pastoraat deur die kerkgeskiedenis geloop het: Vanaf *Die Herder van Hermas* as 'n streng Purityns-Christelike voorskriftelikheid in die tweede eeu na Christus en wat deur Geestelikes soos Irenaeus en Tertullianus streng voorgehou is, tot en met die werk van die Nederlandse kunstenaar Janpeter Mulwijk by wie die tradisionele Jesus-as-Herder-beeld heel ontbreek, maar eerder geteken as 'n Goeie Herder par excellence in niks meer as 'n kort- of swembroek voor 'n oop grot en 'n swart skaap as 'n stralekrans om die kop (1999-2001) - die simbool van 'n naïewe, ongekompliseerde, vrye denker. Clemens (2004:42) konkludeer uiteindelik as volg: "In both streams, Catholic and Reformed the adjective 'pastoral' is related to the care of souls. In both streams, ministers are portrayed with the shepherd-word in the subtitle or legend."

Vir my navorsing gemik op eerder **onderlinge sorg**, raak die herder-kudde model egter problematies. Die herder-kudde model impliseer 'n meerdere wat 'n sogenaamde mindere lei en selfs dra as dit moet, op 'n bepaalde voorskriftelike *regte* pad. Dit maak sin as metafoor vir die posisie en werk van Jahweh - soos Psalm 23 inderdaad ook sê: "Die Here is my herder." Maar 'n lukraak gelykstelling van hierdie metafoor met 'n bediening waar die een mens 'n ander mens geestelik-herderlik lei, word vir die postmoderne verstaan problematies en selfs vir die teologie 'n vergryp (Matt 23:8-11). Die studie laat nie ruimte vir 'n volledige behandeling van die herder



kudde model nie, maar vir my navorsingsvraag is dit tog van belang om hierdie model kortliks onder oë te neem.

Antieke literatuur asook 'n omsigtige eksegetiese rondom die Bybelse gebruik van die herder-metafoor toon aan dat hierdie herder-kudde metafoor eksklusief tot God behoort (Ridderbos, J 1955:202-203; Eichrodt 1967:330; Weiser 1962:228; Van Ruler 1973:79; Beyreuther 1978:568; Zimmerli 1978:24;30; Foucault 2007:124). In 'n woordontleding van die Griekse woord: ποιμήν asook die Hebreeuse ekwivalent *rā'âh*, kom Beyreuther tot die slotsom: "This made it impossible to employ the official title for the reigning monarchs of Israel as an expression of honour, even though they exercised the functions of the shepherd." Foucault (2007:139) voeg sy stem hier by as hy verder verduidelik: "The gods really were the original shepherds (*pâtres*) of humanity....It was the gods who nurtured [men], who guided them, provided them with food, gave them their general principles of conduct, and watched over their happiness and well-being."

Die herder-metafoor word verder met die Messias in verband gebring (Jer 3:15; 23:4; Eseg 34:23; 37:22,24; Matt 2:6; 25:32; Joh 10:1-17; Heb 13:20). Ofskoon die aanvanklike profetiese verwysings 'n meervoud, "herders", aandui, blyk dit semanties duidelik dat hier van 'n enkelvoudige Messias gepraat word. Dit word onder andere duidelik as Jeremia 23 vers 4 in die lig van die opvolgende vers 5 verstaan word (Beyreuther 1978:566). Volgens die Sinoptiese getuigenis is Jesus die Messias soos in die Ou Testament geprofeteer (Luk 15:4-7; Matt 18:12-14). Dit word verder bevestig in Johannes 10:1-17 se beskrywing van Jesus as "Die goeie Herder" in kontras met die dief of vreemdeling – Jesus Christus wie sy lewe aflê vir die skape. Jesus begin dan ook met hierdie Messiaanse herder-funksie deur die verlore skape van Israel (Matt 9:36; 10:6;15:24) sowel as dié uit alle nasies (Matt 25:32), bymekaar te maak.

In Handeling 20:28 staan ποιμήν en ἐκκλησία in verband met mekaar. Paulus trouens gebruik slegs laasgenoemde. In sy verstaan-analise van die woord ποιμήν in die pastorale briewe van die Nuwe Testament skryf Beyreuther (1978:568) verder:

Christian elders were exhorted not to be self-seeking masters over the community, but examples of service to it, so that they might pass the test when Jesus, the chief shepherd (*archipoimên*), appears (1 Pet 5:3 f). In Heb. 12:20 Christ is the great shepherd (*poimên megas*) who, in accordance with the theme of the letter, has, once and for all, surpassed all prototypes, including Moses himself.

In Efesiërs (4:11) word gawes aangedui onder andere as ποιμένας καί διδασκάλους – herders en leraars. Beyreuther (1978:568) betoog egter dat herder nie 'n amptelike titel is nie: “For in 1 Pet 5:1 and in Acts 20:17 the leaders of local Christian communities are called *presbyteroi*, and in Acts 20:28 *episkopoi* (Bishop). Their function can be deduced from 1 Pet 5:2-4; Acts 20:28, Jn 21:15-17 (care for the spiritual welfare of the flock).” Dit is dan ook teen hierdie agtergrond wat Jesus Christus se opdrag aan Petrus was: ποιμαίνε τα προβατιά – Laat my lammers wei (Joh 21:16). Dit is 'n omskrywing van Petrus se besondere verantwoordelikheid tot die hele kudde of te wel die hele kerk – 'n episkopale posisie. Die mens as 'n sogenaamde herder se posisie en taak kan en mag dus nooit gesien word as 'n sogenaamde “tweede-orde messias” wat 'n gemeente of gemeenskap tot heil moet lei soos omskrywe in Psalm 23, Johannes 10 of 1 Pet 2:18-25, nie.

Foucault (2007:138) is van mening dat die moontlik aanvanklike verwysing na die herder-metafoor as 'n algemene politieke gedagte by Delatte in sy klassieke *La politique des pythagoriciens* is lukraak en word deur geen definitiewe verwysing ondersteun nie. Plato (*The Republic*) beskryf 'n goeie magistraat as 'n ware herder, maar dan in 'n bepaalde sin: “The shepherd only troubles himself insofar as it profits him; he only puts himself out for his animals in view of the day when he will be able to sacrifice them, cut their throat, or at any rate sell them” (Foucault 2007:140). Dit is geen beskrywing van die goeie herder by pastoraat nie, maar slegs 'n karikatuur van 'n herder. Ook by Plato (*The Statesman*) is dit duidelik dat mense wat in beheer oor ander mense staan op geen wyse as herders beskou kan word nie. Hulleself is deel van die mensheid en staan in geen aard in 'n bomenslike posisie soos by gode nie.

Om die posisie en taak van die pastor sonder meer binne 'n kader van die Bybelse herder-metafoor te plaas, skep dus hermeneutiese probleme. Die tradisionele Christelike verstaan en hantering van pastoraat sedert die derde eeu na Christus is aldus Foucault (2007:164): “[D]ifferent from a pure and simple revival, transposition, or continuation of what we have been able to identify as an above all Hebraic and Eastern theme.” In 'n ondersoek na ou oorspronklike tekste uit die 3de tot die 6de eeu na Christus se verstaan van pastoraat bring Foucault tot die konklusie dat: “In the end, the actual production of salvation eludes one's grasp; it is entirely in God's hands. Whatever the pastor's skill, merit, virtue, or holiness, he is not the one who brings about either his sheep's or his own salvation.”

In sy afwysing van herder as 'n amptelike titel by enige menslike leier betoog Beyreuther (1978:565) verder:

Rather, in the light of God's faithfulness, their failure as shepherds was felt to be fundamental....They were his flock, but the kingly title, shepherd, was avoided....The prophets in their denunciations spoke of the political and military shepherds in unquestionable negative terms; these had all failed because of their arrogance and disobedience to God....In a totally different manner Jer 25:34 ff. threatened the shepherds, the rulers, of the foreign nations with judgment and destruction (cf. Nah 3:18).

Foucault (2007:183) draai die skroef van kritiek teen die gebruikelike herder-kudde model met 'n ernstige aanklag aan as hy sê:

[T]he Christian pastorate is not fundamentally or essentially characterized by the relationship to salvation, to the law, and to the truth. The Christian pastorate is, rather, a form of power that, taking the problem of salvation in its general set of themes, inserts into this global, general relationship an entire economy and technique of the circulation, transfer, and reversal of merits, and this is its fundamental point.

Dit is veral hierdie "form of power" wat die herder-kudde model, hoe edel ook al bedoel, verdag maak. Foucault (2007:164) erken inderdaad: Die God van die Hebreërs is 'n pastor-God, maar reken dat pastors binne 'n Hebreeuse politieke en sosiale bewind onbekend is. Hierdie vervorming van die Christelike pastoraat binne 'n herder-kudde model het, aldus Foucault (2007:165), ontaard "to an art of conducting, directing, leading, guiding, taking in hand, and manipulating men, an art of monitoring them and urging them on step by step, an art with the function of taking charge of men collectively and individually throughout their life and at every moment of their existence." Foucault (2007:127) praat dan ook van die sogenaamde "Shepherd's power."

Ofskoon die herder-kudde verstaan van die pastoraat in 'n sin edele gedagtes mag oproep, lewer dit teologies-teoreties en hermeneutiese probleme en is die potensiaal vir 'n ontaarding daarvan tot manipulasie en beheersing van 'n medemens se lewe groot (vergelyk Eseg 34). So 'n manipulasie of beheersing dek 'n wye semantiese veld. Foucault (2007:122) omskryf dit as volg:

"[T]o govern"...it refers to movement in space, material subsistence, diet, the care given to an individual and the health one can assure him, and also to the exercise of command, of a constant, zealous, active, and always benevolent prescriptive activity. It refers to the control one may exercise over oneself and others, over someone's body, soul, and behaviour. And finally it refers to an intercourse, to a circular process or process of exchange between one individual and another.

In die lig van bogenoemde diskoers enersyds en miskien, in 'n sin, ook téén die koers van bogenoemde diskoers heen andersyds, wil ek nie hier in 'n verskralde argument van een model versus 'n ander model of benaming verval nie. My diskoers hierbo is net te dun daarvoor. Toegegee en in 'n sin mag daar ruimte wees vir die herder-kudde rol (Ef 4:11) waar die pastor teologies deur 'n leermeester opgelei word of waar die lidmaat se oog gerig is op die pastor vir Geestelike leiding en begeleiding. Bogenoemde argumentasie is eerder gemik op my navorsing ten opsigte van onderlinge pastorale versorging. Hier kan daar geen sprake van 'n herder-kudde model wees in 'n sin van die meerdere wat 'n mindere lei nie. Ek huiwer selfs om van 'n mentor (soos by Merlevede & Bridoux (2004) te praat uit vrees dat daar ook in dié woord-begrip 'n kwalitatiewe onderskeiding mag skuil. In die tweede plek het my argumentasie ten doel om 'n waarskuwing te rig teen die gevaar van ontaarding, meer funksioneel as in wese, van Bybelse metafore en/of beginsels. Te maklik kan daar in die herder-kudde model ongemerk 'n "Shepherd's power" insluip. Derhalwe kies ek vir 'n andersoortige Bybelse beginsel wat hopelik minder riskant is ten opsigte van enige vorm van mag waarteen Foucault (2007:122) waarsku.

#### **2.3.4 Anamchara – sielsvriend**

Die Here Jesus Christus kom met 'n *Nuwe* Testamentiese beeld of benaming na vore. Dit is 'n beeld wat verder strek en 'n besondere verhouding tussen twee mense ryker omskryf: "Ek noem julle nie meer ondergeskiktes nie...Nee, Ek noem julle vriende (Joh 15:15). Hierdie vriendskap lê nie ingebed in bepaalde wettiese voorskrifte soos by die amp van "rabbi" nie (Matt 23:8), maar eerder in liefde: Niemand het groter liefde as dit nie: dat hy sy lewe vir sy vriende aflê " (Joh 15:13).

Op 'n vraag waarheen met die navorsingsvraag vind Sellner (2007) 'n antwoord in anamchara - die Keltiese naam vir 'n sielsvriend of Geestelike mentor: "[A]n ancient concept of a soul friend who will listen to you, guide and love you." Anam beteken "siel" en *chara* beteken "vriend". In Latyn is dit *animae carus*, in Wallies *periglour* of *beriglour* en deur die Iere en Skotte word dit genoem anamchara. Rondreisende Ierse monnike het lewenslange vriendskappe aangeknoop met van hulle kollegas. Afstand en tyd was nie 'n probleem nie want hulle het geglo dat om Geestelike vertroueling en gidse vir mekaar te wees is baie belangrik: "[F]riends together in a common dwelling" (Sellner 2007).

Ofskoon die begrip of benaming *anamchara* eers later bestel gekry het, is die beginsel daarvan nie vreemd of onbekend nie, maar het 'n aanloop wat oor 'n ryke geskiedenis strek. Ofskoon Jahweh, die Drie-enige God in die Ou Testament, oorwegend mense individueel vir die bediening roep, is die Bybelse weg nooit 'n individuele alleenpad nie. God skep die mens as man én vrou (Gen 1:27) wat as "een vlees" saam lewe (Gen 2:24). In Gen 17 kom Jahweh na Abram in persoon, maar dan om 'n *verbond* op te rig "tussen My en jou en jou nageslag en al hulle geslagte" (Gen 17:7) en word na Jahweh voortaan verwys as die God van Abraham, Isak en Jakob (Hand 3:13). As Moses, Elia en ander hulle bediening op hulle eie probeer doen, vertel die Bybel ook hoe hierdie bedienaars depressief en uitgebrand geraak het (Num 11: 11-15; 1 Kon 19:3-10) en hoe elkeen die lewensles moes aanleer dat hulle onmoontlik alleen in die werk kan staan (Eks 17:11; Eks 18; Num 11:16-17; 1 Kon 19:18). Die Evangelie van die Nuwe Testament is meer prominent hieroor. Jesus stuur byvoorbeeld sy dissipels ook twee-twee uit (Mark 6:7). Dit is veral in Paulus se bediening en sy pastorale briewe (veral 1 en 2 Timoteus) waarin die intimiteit van iets soortgelyk aan *anamchara* baie duidelik beskryf word (Gal 1:1; Fil 1:4; Kol 1:2; 1 Tes 2:17- 3:13; 1 Tim 1:2; Fil 1,2,7 en 10).

Ná Christus is *anamchara* as 'n bepaalde wysheid uit die sogenaamde woestyn-Christene gebore. Pioniers van die monastisisme in beide die Westerse asook die Oosterse kerke het rondom die derde, vierde en vyfde eeu na Christus, onder invloed van Geestelike leiers soos Antonie (251-356) en Pachomius (292-346), hul gevestigde huise verruil vir 'n meer heroïese en "suiwerder" lewe onder die oop hemel van die woestynwêreld van Egipte, Sirië en Palestina. Die grondbeginsel van hulle lewe was om meer van 'n voorbeeld te wees as 'n sodanige rigtingwyser of wetgewer. Binne die Grieks-Ortodokse kerk was die ontwikkeling van so 'n *anamchara* weer 'n natuurlike uitvloeisel van 'n *syncellus* - die persoon met wie 'n kloosterkamer gedeel word: "[S]hared another's cell and to whom one confessed, revealing confidential aspects of one's life....is to share one's inmost self, ones life, one's mind and heart" (Sellner 2007).

Die *anamchara*-gedagte of sielsvriend is nie slegs binne die Christelike kultuur bekend nie. Die Sjinese het 'n bepaalde vriendskapseremonie in die 17de eeu genoem Li Yu. Binne die Afrika kultuur is die inisiasie-proses waar insnydings gemaak word op die liggaam as teken daarvan dat iemand tot 'n bepaalde stam of groep behoort met al die voorregte asook verpligtinge daaraan verbonde – ook bekend onder die Boesman, Damara en veral Kwanjama bevolkingsgroepe van

Namibië. Die Balonda stam in Afrika het weer 'n meer verpersoonlike tradisie waar verskeie insnydings in die liggaam gemaak word, die bloed uit die wonde dan opgevang word en gemeng met bier deur 'n bepaalde "blood-beer" of te wel bloed-broer voor feesvierende getuies gedrink word (Herne 2005). Daarmee wil ek hoegenaamd nie die anamchara-gedagte met andersoortige nie-Christelike praktyke in verband bring nie, maar slegs aantoon dat die anamchara gedagte of beginsel nie vir die Afrika-kultuur vreemd of onbekend is nie.

In die vroeë negende-eeu beklemtoon en bevestig Snt. Brigit (*Martyrology of Oengus the Culdee*) allegories die belangrikheid van só 'n anamchara as hy sê: "[F]or anyone without a soul friend is like a body without a head: is like the water of a polluted lake, neither good for drinking nor for washing" (Sellner 2007). Cuckson (2007), 'n hedendaagse volgeling van hierdie Keltiese leefstyl, getuig as volg: "I am becoming clearer. I am becoming more integrated and more know of the flow of this life. I am become a soul friend". Cuckson (2007) gee dan sewe sogenaamde seëninge wat rondom 'n anamchara ervaar mag word:

An Anam Cara loves your essence

They see you beyond your mask. This is the mask of persona. This is what you call personality. They see beyond the fear. They see the absence of love. This is love you withdraw from others and yourself. This is the love that is your real power. This does not mean they have to like YOU. You are the one that gets in the way of soul. You soul is the light of love and it needs light. It needs the lightness of being. An Anam Cara will remind you simply "to be."

An Anam Cara lives close to the land.

They might be found roosting with chickens. They love the elements of fire, water, earth and air. They are elemental beings although they are more down to earth than mental. Some might consider they exhibit opposite traits. They love sensuality and sexuality. They love the play of Eros. This takes them on the wing. An Anam Cara will remind you to come to your senses and be sensational.

An Anam Cara guides you to the presence you are.

They are people of the silence. They listen. They do not debate. They do not fill you up with knowledge. They transmit the knowing of love. They touch you with beauty. This is not their beauty but the beauty of the Beloved. They move in the world as nobodies of import. They do not puff up your ego. They may build your ego up. They do so in order that you can disappear. This is in order that you can fly the coop. This is so you can enter the joy of leaving the prison house of never being enough.

An Anam Cara reminds you of what is important.

They guide you to knowing who you are. They take you into what are called in Ireland "thin places." They take you to the edge. They coax you to the edge. When you are trusting enough they push you. They know this is the only way for you to learn to fly. They know you are an eagle that was brought up in a society of chickens. The Anam Cara will take you soaring. The very air that will take you higher is learning trust and faith in your essential goodness.

An Anam Cara takes you to the source.

You will be taken beyond time and space to the very source of your being. This will be done using different techniques depending on which Anam Cara you talk with. There will be techniques to take you out of the constant chatter of the coop into the light heartedness of life beyond the chicken wire. These techniques take you into ease and allow you to give up dis-ease.

An Anam Cara will affirm YOU.

You will be told that YOU are forever enough. This is because the Anam Cara knows that you are forever enough. They have seen beyond the limitation of the ego. They know the prison house of the little self. They know you hold the key to liberation. Only they might tell you that the door is always open. It was and never will be shut to you. They have trust that "all is well and all manner of things shall be well."

An Anam Cara does really care.

They know you are always held in the hand of the Beloved. They are not here to do anything for or to you. They are only there to facilitate your discovery that you are always enough. They know that what you need is not more of anything but a great big helping of "no thing." This gives your soul true rest. This is where you give up trying to live life and become life abundant. You become the flow of the essential. Nothing matters because it all matters. Ultimately they take you to love of soul.

Teenoor die herder-kudde model (Adams 1978:24; Heitink 1979:58) wat dogmatiese omskryf wat 'n pastor is en doen, omskryf anamchara meer hóé sodanige verhouding lyk asook die proses waarvolgens hierdie verhouding sy loop neem – etos.

Vir die hedendaagse mens is anamchara egter 'n moeilike begrip waarsku Slabber (2007). Ons leef in 'n tydperk waar die individu koning is: Ek kan my nie blootstel aan ander nie want dit maak my kwesbaar. Vanuit 'n bepaalde konteks verduidelik Herne (2007):

In modern Britain the role of friendship has been much denigrated. Friends are often just part of a "crowd scene", milling pointlessly in the background whilst the exclusive emotional focus is on the spouse. We tend to expect our husbands or wives to be friends, lovers, parents, housekeepers,

wage-earners, confidantes and every other thing going. Huge amounts of emotional pressure are piled by one person on to the other. Small wonder then that one in three marriages fail, with people often feeling suffocated by their partners. Older societies did not tend to expect such great shakes of marriage, with emotional needs being spread amongst a wider circle of friends and relatives.

“Elkeen van ons het ’n anamchara nodig,” kom Slabber (2007) tot ’n slotsom ten spyt: “Ons leef in ’n wêreld waar daar min veilige plekke is. Verhoudings is dikwels baie oppervlakkig. Elke Christen behoort vir hom so ’n sielsvriend te kry - iemand wat bereid is om te luister, jou stryd raak te sien en saam met jou die pad te loop.” Slabber (2007) dui verdere funksies van ’n anamchara aan:

- i Hy/sy is ’n veilige skuiling vir my - ’n veilige plek om te openbaar, na te dink, te leer en te bely.
- ii Hy/sy is ’n plek waar ek my eerlike vrae kan vra sonder die vrees van veroordeling.
- iii Hy/sy is ’n vriend wat alles van my weet en my steeds liefhet.
- iv Hy/sy is ’n vriend wat sien waartoe ek in staat is en niks minder van my verwag nie – my aanvaar net soos ek is.

Kosbare literatuur oor die Keltiese leefstyl van anamchara wat uit die *Apophthegmata Patrum et Matrum* behoue gebly het, dui nie net die geestelik-opbouende karakter van die Christelike kerk en geloof na binne aan nie, maar toon ook ’n verrykende Geestelike rimpeling-effek na buite. Sellner (2007) stel dit as volg:

They engage in friendly banter and yet also seriously discuss the spiritual progress that each is attempting to make. They share their daily work and, at least once a week, celebrate Eucharist together. Most of all, they call each other friends and root that friendship in Jesus' name and memory. As one of them, Abba Theodore, says so poignantly, "Let us each give his heart to the other, carrying the Cross of Christ." It is this capacity for deep friendships that attracted others to them, giving them the courage to open their hearts and confess their most secret sins. This capacity for friendship and ability to read other people's hearts became the basis of the desert elders' effectiveness as spiritual guides.

#### **2.3.4.1 Kies ’n anamchara**

Die regte keuse van so ’n anamchara is geen geringe saak nie. “A soul-friend should be chosen wisely. It might take years to find anyone worth asking to serve in this capacity” skryf Herne (2005) en haal uit ’n antieke gedig aan – ’n lied gesing deur ene Cuchulainn vir sy “aanneembroer” Ferdia van Connacht uit die Keltiese tyd: “Fast-friends, forest companions, We made one bed and slept one sleep.”



In 'n studie oor mentorskap en afrigting gee Merlevede en Bridoux (2004:4) basiese beginsels ten opsigte van die keuse van 'n anamchara: “[S]omeone who takes me by the hand and guides me through a new territory.” Vir die anamchara-konsep sou dit beter kon lees as: “[S]omeone who takes me by the hand and walk with me through a new territory.”

#### **2.3.4.2 'n Anamchara-diskoers**

Teenoor Merlevede en Bridoux (2004:4) se: “[S]omeone who takes me by the hand and guides me through a new territory” by mentorskap, gaan dit by 'n anamchara-diskoers om: Vertel my jou storie. Teenoor enige terapeutiese konsep van sogenaamde behandeling, berading of leiding gee, gaan dit in 'n anamchara-diskoers om 'n saamreis op 'n pad van “not knowing” en 'n saam soek na 'n ryker verstaan, “unique outcomes” en “thick description.” Dit vind plaas wanneer een gewillige deelnemer haar/sy storie vertel, hervertel en her-hervertel terwyl die ander “not knowing” vrae vra (sien 4.4.4.3).

Merlevede en Bridoux (2004:82 – 84) dui drie rigtings aan waarop vrae só gestel kan word dat die verteller enersyds in kontak met die self kan kom en andersyds in kontak met die realiteit daarbuite. Eerstens is dit nodig om 'n geheelbeeld te probeer kry want: “The map is not the territory.” Die volgende tipe vrae mag help: Wat het vergete geraak in die beeld of storie wat vertel word? – “Re-membering” of te wel “saying hullo again” (White 1997:24). Wat gaan alles aan buite die raamwerk van die beeld of storie? Wat is die storie agter die storie? Die tweede poging is om hierdie beeld of storie lewendig te hou. Wat gaan onder die oppervlakte aan? Bokant lyk die water rustig en kalm, maar onder is vis besig om op mekaar jag te maak. Vrae rondom die handeling binne die storie kan gevra word? Wat is die storie voor die storie – wat het alles bygedra tot die storie? Waar kom die water van die rivier vandaan? Waarheen is die voertuig oppad as dit die rivier oorsteek? 'n Derde moontlike stel vrae handel oor onderskeidingslyne tussen wat 'n persoon met 'n bepaalde ervaring maak en hoe anders dit gedoen kon word. Hier gaan dit om die ontdekking van ander moontlikhede. Daar is meer as een manier waarop dinge ervaar en hanteer kan word. Hier kan vrae gevra word soos hoe sou die storie kon verloop as dit gereën het. Hoe sou dit kon wees as die kamer in 'n ander kleur geverf was? Wat sou kon gebeur as jy 'n ander prentjie gehad het? Wat is die eintlike “issue”? Dit is 'n saam soek na ryker verstaan.

### 2.3.5 Konklusie

In die bostaande diskussie het ek probeer aantoon hoe daar maar één pad is na 'n sinvolle lewe en dit is 'n sosiale-konstruksie van sáámloop en sáámleef met medemense. Maar dan moet hierdie sáámloop omsigtig gestruktureer wees. Só het ek probeer aantoon dat die tradisionele herder-kudde model byvoorbeeld nie vanselfsprekend 'n sáámloop is nie, maar eerder 'n agtermekaarloop met meer verskuilde mag ("power") oor mense as wat altyd besef word.

Sosiale-konstruksie of te wel sosiale-rekonstruksie vind plaas deur diskoers heen – 'n onderlinge saampraat met 'n sielsvriend of te wel anamchara. Hierdie diskoers is die mee-deel van stories. Stories word met iemand gedeel – 'n deelnemer. Hierdie deelnemer is geen kundige, mentor of een of ander herder wat my neem op een of ander voorskriftelike weg nie. Hierdie deelnemer is 'n gewillige vriend wat luister en met "not knowing" vrae saam probeer verstaan ten einde by "unique outcomes" en 'n verrykende "thickly described" storie uit te kom (White 1997:4).

Foucault (2007:147) haal vir Plato (*The Statesman*) aan as hý die herder-gedagte vir vriendskap verruil: "So the royal art is not all that of the shepherd, but the art of the weaver, which is an art that consists in bringing together these lives 'in a community that rests on concord and friendship.'"

## HOOFSTUK 3

### DIE UITDAGING(S) BY DIE PASTOR

In die vorige stap van my navorsing (hoofstuk 2) het ek die legitimiteit van my navorsingsvraag krities ondersoek. In hierdie volgende stap (hoofstuk 3) word 'n tweede rondte reflekerende ondersoek gedoen rondom sekere uitdagings wat 'n hedendaagse pastor mag ondervind asook 'n moontlike benadering wat hierdie uitdagings hopelik sinvol sal aanspreek.

#### 3.1 Uitdagings by die pastor

My studie laat nie ruimte om die uitdagings by die pastor volledig of in diepte te ondersoek nie. Ek beperk hierdie ondersoek tot enkele uitdagings wat vir die navorsing van belang mag wees.

##### 3.1.1 Roeping

Roeping onderskei die pastor van enige ander beroep. *Kerkspieël* (2006) se ondersoek binne die Nederduitse Gereformeerde Kerk plaas roeping tweede op 'n glyskaal van prioriteite by die aanvaarding van pastors se leierskap in die kerk, naamlik: 1) bedienings bevoegdheid 86%; 2) roeping 79%; 3) vertroue 77%; 4) status 73%. 'n Gelyksoortige ondersoek in 2001 onder pastors van die Katolieke en Protestantse kerke van die Verenigde State van Amerika vind roeping as van groot belang by die aanvaarding van leierskap in die kerk, naamlik 87%. (Bisschoff 2008:4).

Roeping is dus vir die pastor 'n belangrike uitdaging. In 'n eie storie (sien 1.9) toon ek aan dat sekulêre terapie wat ek ontvang het, nie my roeping in ag geneem het nie en ek dus weinig daarby baat kon vind. Aan die ander kant moet ek toegee, het ek al op pastors afgekom met pragtige getuienisse van hul roeping, maar wat in praktyk jammerlik nie die mas kon opkom nie. Gevolglik is ek nie verbaas om bedieningsbevoegdheid bo-aan *Kerkspieël* se lys vir leierskap by die pastor te vind nie. Calvin (1959b:56-66) skryf:

Zal iemand beschouwd worden als een waar dienaar der kerk, dan moet hij dus ten eerste wettig geroepen zijn, vervolgens moet hij aan zijn roeping beantwoorden, dat is de hem opgelegde taak op zich nemen en uitvoeren.

Calvyn se omskrywing sowel as die Nederduitse Gereformeerde Kerk se formulier vir die bevestiging van bedienaars van die Woord maak die aanname dat 'n persoon wat in die amp van pastor bevestig word, is "deur die Here self geroep" (*Die Kerkboek* 1983:50) en " 'n gestuurde van Christus" (*Handboek vir die erediens* 1988:122; *Vir die erediens 'n handleiding* 2007:116). Oor die erns en ordelikheid waarvolgens 'n beroeping van 'n pastor moet plaasvind, het Calvyn veel te sê, maar oor die innerlike of te wel Goddelike roeping, erken Calvyn (1959b:65), het hy weinig te sê:

Ik spreek over de uiterlijke en officiële roeping, die betrekking heeft op de openbare orde der kerk; de verborgene echter, van welke iedere dienaar zich voor God bewust is, en van welke hij de kerk niet tot getuige heeft, ga ik verbij. Zij is het goedegetuigenis van ons hart.

As ek Calvyn (1959:65) reg verstaan, weeg sy besorgdheid by die pastor groter op teen "dat ze geschikt en bekwaam zijn" om die amp te beklee en soek hy die antwoord by deeglike voorbereiding asook 'n lewe wat spreek van "een gezonde leer en heilige lewenswandel zijn." Toe 'n beduidende aantal pastors in die jaar 2000 uit die Nederduitse Gereformeerde sinode van Namibië bedank, het hulle die probleem by roeping gaan soek. 'n Amptelike roepingsverklaring is opgestel wat daarna by elke sinodale byeenkoms herbevestig is.

Lê die heil van die pastor in roeping, in 'n ordelike lewenswandel waarop Calvyn die fokus wil plaas of lê die heil elders byvoorbeeld 'n bedieningsbevoegdheid as vrug op roeping? Dit is 'n wesenlike vraag vir my navorsing ten opsigte van wat, hoe en waarheen met versorging van die pastor. Hierdie studie het nie ruimte vir 'n volledige ondersoek na die wese van roeping in die algemeen nie. Tog is dit vir die navorsing belangrik om ten minste enkele aspekte van roeping by die pastor teologies te ondersoek.

Die Ou Testament maak kontrasterende opmerkings ten opsigte van roeping. Daar is lofwaardige uitsprake soos: "Hier is my dienaar, Ek stel hom aan. Ek het hom uitverkies, hy geniet my guns. Ek laat my Gees op hom kom, hy sal my wil aan die nasies bekend maak" (Jes 42:1) asook: "Hoe wonderlik klink op die berge die voetstappe van hom wat die goeie boodskap bring, wat vrede aankondig, wat die goeie tyding bring, wat redding aankondig, wat vir Sion sê: 'Jou God is Koning!'" (Jes 52:7). Aan die anderkant praat die Bybel negatief oor selfaangestelde profete wat nie deur God geroep is nie: "Ellende wag vir die verwaande profete wat geen gesigte gesien het nie en hulle deur hulle eie gedagtes laat lei. Jou profete is soos jakkalse tussen die puinhope....[H]ulle waarsêery is leuens, Hulle sê: 'Die Here sê' al het Hy hulle nie gestuur nie, en

dan verwag hulle dat Hy moet laat uitkom wat hulle sê...[D]ie wat as profete optree uit hulle eie verbeelding” (Eseg 13:3-17). Ook die Nuwe Testament waarsku teen valse leraars (1 Pet 2:1-3). Wat die saak meer kompleks maak is klaarblyklik opregte geestelike leiers, maar wat van tyd tot tyd swak momente beleef deur buite God se wil op te tree (Num 22:1-35; 2 Sam 11).

Hieruit kan sommige afleidings gemaak word: ’n Enkele roepingsmoment verseker geen standhoudende bedieningsvaardigheid nie (2 Tim 4:10). Bedieningsvrug staaf nie noodwendig egte of onegte roeping nie. So kry Jeremia byvoorbeeld ’n duidelike roeping van die Here om ’n volk te bedien wat nie sal hoor nie (Jer 6:10) en sy gebede vir die volk sal nie verhoor word nie (Jer 7:16). Selfs Jesus Christus se daad was kragteloos in Nasaret vanweë die ongeloof van die mense (Luk 4:16-30).

Bediening mag nooit gedryf word deur “eie gedagtes” (Eseg 13:3-17), eie insigte (Spr 3:5-7) of aangevuur deur eie geïnspireerde tegnieke nie ongeag hoe wetenskapverantwoord dit mag wees. Deur die heilsgeskiedenis heen word die Bybelleser gekonfronteer met verhale waar geestelike leiers voortdurend herinner en teruggeruk is tot hul aanvanklike roepingsmomente (Gen 17:18-19; Rig 17:28; Jona 3:1-2; Joh 21:15-19) ten einde ’n aanspraak op die bediening te kan maak (Fil 1:24-26).

Wanneer Petrus oor die Christen se roeping praat, sê hy: “Daarom, broeders, moet julle jul des te meer beywer om julle roeping en verkiesing vas te maak: want as julle dit doen, sal julle nooit struikel nie” (1933 Afrikaanse vertaling). Dit is wat Paulus inderdaad ook doen as daar spanning tussen hom en die Korintiërs opduik. Tot versterking van sy roeping en verdediging van sy apostoliese gesag (1 Kor 10) maak Paulus sy roeping vas (1 Kor 1:1; 2 Kor 4:1) en gaan daarna voort om in leer (1 Kor 2:1-5) en lewe (2 Kor 11:23-33) hierdie roeping te vervul (2 Kor 13:4; Fil 3:12-16). Voortdurende herbevestiging van roeping is noodsaaklik om mismoedige pastors te bemoedig (Eks 34: 10) en voortvarende pastors tot orde te roep (Jona 3:1-2).

Baxter (Wilkinson 1950:159), Hands en Wayne (1994:51) wat hulle besig hou met die onderprestasie van pastors lê die skuld voor die deur van die kerk. Die kerk gee dikwels aan kognitiewe kennis die voorrang ten koste van die Bybelse boodskap wat die fokus eerder op Goddelike roeping en intimiteit met God plaas.

Op ’n vraag of die heil van die pastor by roeping lê of eerder by Calvin (1959b:65) se “een gezonde leer en heilige lewenswandel zijn”, is die antwoord, myns insiens, nie te vind in ’n óf-óf

situasie nie, maar eerder in 'n én-én situasie naamlik, én dit is vir pastors van belang om hul roeping weer vas te maak (2 Kor 1:1; 13:5) én dit is van belang om voortdurend te let op 'n deugsaamheid wat by die roeping pas (2 Kor 10:14).

### 3.1.2 Spiritualiteit

Die objek van my navorsingsvraag is genuanseerd oop. Genuanseerd omdat ek enige pastor binne enige Christelike kerk wat die Drie-enige God bely en haar/sy etos daarvolgens inrig, insluit. Genuanseerd omdat die studie ongelukkig nie ruimte maak vir nie-Christelike godsdienste of buite-Bybelse ideologieë nie.

Interkerklike pastorale sorg is vir die Afrika-konteks onvermydelik. Gemeentes op die platteland is ver uit mekaar geleë. Al is daar op dieselfde of 'n naburige dorp wel 'n kollega van dieselfde kerk of denominasie, mag dit wees dat omstandigheds- en/of persoonheidskwessies onderlinge versorging bemoeilik of selfs onmoontlik maak. Derhalwe sal onderlinge pastorale sorg verder moet strek as eie kerk en/of denominasie.

Onderlinge pastoraat binne 'n interkerklike konteks het eiesoortige uitdagings. Selfdifferensiasie (sien 4.4.4.2) sowel as die vasmaak van roeping (sien 3.1.1) by deelnemers is belangrik ten einde onderlinge vertrouwe, aanvaarding en respek te skep en te behou. Die Evangelie bied genoegsame ruimte om ten spyte van teologiese en ander verskille mekaar te versorg en saam geestelik te groei. Interkerklike aksies soos Campus Crusade, CSV, EE III (Kennedy 1992) onder meer is voorbeelde dat dit kan werk.

Spiritualiteit handel primêr oor 'n intimiteit met God: “[A]s redeemed and beloved and caught up (in the Son) into God’s own interpersonal life (the mystery of the Trinity)” (Hands & Wayne 1994:51). Gill (1999:115) formuleer weer dit as: “[A] sharing of part of who I am, with God, at any given time....it demands that I know myself well enough to have something to share.” Hierdie intimiteit met God dien as basis vir 'n bedieningspatroon vir die pastor:

Each person needs somewhere along the way to discover that he or she is loved, affirmed, appreciated, and cherished prior to all performance....– in short, a lifestyle (especially for clergy) of drivenness.

(Hands & Wayne 1994:55)

In Hands en Wayne (1994) se ondersoek na spiritualiteit by pastors, het hulle ook die ongelukkige situasie bevind dat teologiese opleiding, op voetspoor van Aristoteles se definisie

van die mens as *zoon logikon*, dikwels eerder aan kognitiewe kennis voorrang gee terwyl die Bybelse boodskap die hart van die mens as sentrum van spiritualiteit stel. Volgens Hands en Wayne (1994:59-60) is dit “spiritual dangers for clergy” en loop uit op disfunksie:

Clergy tend to fall into two of these roles: the hero or the clown (mascot)...The hero is well trained to run away from the emptiness or loneliness that might be uncovered during “time off”; it is better to keep working. This culminates in the “Messiah complex”....[T]he mascot or entertainer role of the one who tries hard to divert attention from the abuse, neglect, or lack of love in the family.

(Hands & Wayne 1994: 9-10)

Volgens Hands en Wayne (1994:10; 56) is die pad terug na ware intimiteit met God óf deur middel van ’n persoonlike krisis waarin die pastor eers jammerlik moet beland óf deur middel van ’n mentor of groep waarbinne die pastor openlik en vry oor eie spirituele ervarings en behoeftes kan praat. Laasgenoemde vind plaas op ’n weg van: “uncovery”, “discovery” en “recovery” (Hands & Wayne 1994:15-19). Dit behels: 1) die stroop van alle fasades, 2) *μετανοια*, naamlik ’n holistiese transformasieproses en 3) die herstel of herskep van die beeld van God.

Bogenoemde is egter maar een van vele moontlikhede ten opsigte van intimiteit met God. Spiritualiteit varieer van een denominasie na die ander of selfs van een persoon na die ander binne dieselfde denominasie. Dit is die bevinding van Culbertson en Shippee (1990:xi - xii):

Instruction in pastoral theology and care may make reference to Jeremiah, John, and Jung, but rarely to Jerome; to Psalms, Philippians, and Freud, but rarely to Polycarp; to Amos, Acts, and Adler, but rarely to Athanasius; to Micah, Mark, and Maslow, but rarely to Mother Syncretice. This omission is due in part to a lack of familiarity with the vast library of writings from the early church....A second reason for this omission is the attractiveness of modernity: the sophisticated ring of modern psychotherapeutic and sociological theory seduces us into granting a validity to Clinical Pastoral Education that we are reluctant to grant to the life experience of...the desert ascetics. A third reason for the omission is surely a sad reflection of the present age in which Christians struggle for identity: the major religions of the West – Christianity, Judaism, and Islam – are so deeply gripped by the threat of scriptural fundamentalism that we have all but lost our traditional balance of the dialogue of revelation among scripture *and* reason *and* tradition.

Op voetspoor van Foucault wys Daniélou en Musurillo (1979:17) asook Culbertson en Shippee (1990:4) op die “madness” van menslike selfgesentreerdheid om, vanuit ’n eie verskraalde

verstaan, ander mense te etiketteer of te veroordeel - κρινω in Matteus 7:1-5 beteken “om te oordeel” of letterlik “om te verdeel.” So ’n optrede werk kontra-produktief binne die koninkryk van God. Daarteenoor reken Daniélou en Musurillo (1979:105):

The greatest need, therefore, is for Christians individually and collectively to simply *stop trying to get life from knowing good and evil*. Our one need is to simply be people who are loved for free, who are filled with love for free, and who therefore love all other people for free. Our one need is to join in the dance of the triune God, to celebrate in God’s triune self-celebration, and thus to live and love in the fullness of the triune love.

Téénoor terapie waar twee pastors saamloop op die maat van een van die deelnemers wat die pas soos ’n drilsersant probeer aangee, sien Daniélou en Musurillo (1979:68), metafories en in lyn met Johannes (17:21–23; 26), hierdie onderlinge sorg eerder as ’n dans voor God. Op ’n vraag, naamlik op watter ritme van watter wysie daar gedans behoort te word, vind Culbertson en Shippee (1990:72) hul antwoord allegories:

A brother asked an old man: “What thing is so good that I may do it?” And the old man said, “God alone knows what is good...the fathers asked the great Abba Nesteros, who was a friend of Abba Antony, and said to him, ‘What good work shall I do?’ And Antony replied, ‘Cannot all works please God equally? Scripture says, Abraham was hospitable and God was with him. Elijah loved quiet and God was with him. And David was humble and God was with him. So whatever you find your soul wills in following God’s will, do it, and keep your heart.’” Abba Hyperichius said: “It is better to eat flesh and drink wine than to eat flesh of the brothers by disparaging them.”

Boyd (2004:17) gee hierop rigting as hy sê: “We are thus to regard each person’s relationship to God as *subgenres* (literally ‘a unique genre,’ or ‘one of a kind’),” en derhalwe: “Our task in relationship to others is to simply trust that the Lord is working in their lives and that God is able to uphold them and ‘make them stand’ before him, on the terms he stipulates.” Hierdie wysheid sou my help ten opsigte van verskille in spiritualiteit veral by Carlos en Gert (sien 7.2 en 7.3).

Johannes Chrysostomos (349 – 407) wat sy lewe vir welsyn, die bou van hospitale en ’n suiwer lewe gegee het, maar later valslik beskuldig en verban is, voeg sy stem by as hy sê:

For indeed, continual storms beset this ship of ours, and these storms do not assail from without only, but take their rise from within....All these different matters have one end in view, the glory of God, and the edifying of the church.

(Culbertson & Shippee 1990:184)



Hoe is ondelinge versorging binne 'n variasie van spiritualiteit moontlik? Die antwoord lê in 'n proses (**narratief**) van wat Hands en Wayne (1994:15-19) noem: “uncovery” (**familie van oorsprong**), “discovery” (**deelnemende-aksienavorsing**) en “recovery” (**selfdifferensiasie; rekonstruksie**) ten einde uit te kom by wat die ou geestelike rigtinggewer, Baxter, vir teologie studente geleer het:

[A] humble request to all my brethren in the ministry, in the name of our great Lord and Master, that they would forget all former injuries and differences, so far as presently to address themselves to seek peace and reconciliation and to that end they would here and in all countries presently enter into some fraternal associations; and there meekly and self-denyingly to set themselves with one heart and soul to carry on Christ's work so far as we are agreed....our union is our strength and beauty.

(Wilkinson 1950:23)

### 3.1.3 Ras of etnisiteit

Die *Kerkspieël* (2006) ondersoek in die Nederduitse Gereformeerde Kerk toon die belangrikheid van etnisiteit by die pastor as volg aan: van groot belang 35%; ietwat belangrik 34%; ietwat onbelangrik 14% en van min belang 17%. 'n Gelyksoortige studie wat 2001 in die Verenigde State van Amerika gedoen is, toon 'n byna omgekeerde resultaat, naamlik van groot belang 17%, ietwat belangrik 28%, ietwat onbelangrik 19% en van min belang 36% (Bisschop 2008:4). Hierdie resultate toon 'n sterker stem as die onderskeiding tussen belangrik en onbelangrik dikker getrek word. Dan toon die statistiek aan dat 69% lidmate van die Nederduitse Gereformeerde Kerk etnisiteit by die pastor as min of meer belangrik ag teenoor 31% kerkmense wat dit as onbelangrik of van geen belang beskou.

Vir onderlinge pastorale versorging by die pastor, veral gemik op pastors van en in Afrika, is dit belangrik om die rol van ras of etnisiteit by die pastor te bereken. Dit is veral van belang as bereken word dat etnisiteit by die mens veel meer inhou as bloot 'n verskil in velkleur, gelaatstrekke, taal en so meer. Dit behels onderskeid in kultuur (Heyns 1981:117) en identiteit (Van Niekerk 1982:6). Mense van dieselfde taalgroep of etnisiteit presenteer byvoorbeeld met kultuurverskille wat dag en nag van mekaar verskil soos by die Nama en Damara asook Ovahimba en Herero in Namibië onder meer. Die vraag na die hoekom, wat en waarheen ten opsigte van die pastor se etnisiteit binne my navorsing word nou ondersoek.

As kontekstualisering belangrik is vir relevante teologie is dit ook van belang vir die pastoraat. My navorsing gaan soek die antwoord in 'n onderlinge versorgingsproses, maar is dit haalbaar waar kontekste met mekaar verskil? Kontekstualisering het beperkinge waarsku Van Niekerk (1982:9):

At an early stage in my life I realised that I could not agree with a narrow Afrikaner nationalism, or with apartheid in church and state. Yet I did not feel at home in the Black community either. In a sense I belong to both communities – and to neither.

In dieselfde asem beskryf Caputo (1997) “the prayers and tears” as Derrida homself beskryf as: “[A] little bit black, and a little bit Arab.” Tog kan die pastor nie half wit of half swart wees nie, argumenteer Van Niekerk (1992:43): “Hy moet een van ons wees.” Maar watter *ons* kom kontekstueel ter sprake? Dit is die dilemma waarmee Van Niekerk (1992:74) hom in *Saam in Afrika* mee besig hou:

Ons het daarvoor gepraat dat die Westerse kultuur met sy wetenskap en tegnologie nie die wêreld se probleme sal kan oplos nie, omdat hy te veel van sy eie probleme het – grootskaalse besoedeling, die uitputting van bronne. Ek stem saam dat ons die Westerse kultuur nie kan aanbied as oplossing vir Afrika se probleme nie. Maar ek glo darem ook nie dat ons Afrika se kultuur kan aanbied vir die Weste se probleme nie!

Prof van den Berg van Nederland wat hom vasgeloop het teen die Afrika-kultuur reageer op Van Niekerk se soeke na antwoorde op die multikulturele kwessie binne Afrika en dan veral binne 'n één kerk in Afrika: “Daar is geen dogma nie. Hulle kan geen verduideliking gee van wat hulle glo nie. Dit is armoedig tot in die siel. Wat wil jy by hulle leer? Hoe kan hulle jou die weg wys na die goddelike wêreld?” (Van Niekerk 1992:78).

Wie 'n weg na die Goddelike wêreld op 'n pad van wetenskap (Heyns & Jonker 1974:125; Barth 1979:9), sistematiese teologie (Berkhof 1976:19; König 1982:19) of te wel dogmatiek (Honig 1938:1-30) alleen probeer vind, sal vir Van den Berg begrip hê. Maar diegene vir wie daar op 'n postmodernistiese weg 'n verrykende teologie oopgaan, het saam met Van Niekerk 'n horende oor ontwikkel vir die *dromme van Afrika*. Bavinck (1932:11) het dit reeds in sy tyd voorsien as hy sê: “[W]ant de kennis van natuur en geschiedenis en van heel de wêreld...is beperkt tot het eindige en vindt den Oneindige nie.” Bavinck (1932:11-12) maak 'n duidelike onderskeid tussen die “wete” van wetenskap “dat slechts in het verstandelijk aannemen van anderer getuigenis bestaat, buiten het hart omgaan en daarom ook geen zaligheid en vrede schenkt” teenoor

“kennis”, naamlik ’n persoonlike kennis en ervaring van God “en daarom alleen het eigendom van zijne kinderen is.” Op die wysie van Foucault bevestig Bavinck (1932:12) dan:

Ze is niet macht, gelijk het Engelsche spreekwoord die aan de wetenschap toeschrijft, geen heerschappij alleen van den geest overde stof, gelijk de hedendaagsche cultuur en techniek ons die te aanschouwen geven; maar ze leven, louter leven, eeuwig leven...het is een leven, dat in beginsel hier reeds op aarde, en hiernamaals volmaakt over alle zonde en dood triumfeert.

Die mens ontvang van die Here God die opdrag: “[B]ewoon die aarde en bewerk dit. Heers oor die vis in die see” (Gen 1:28). Hierdie Goddelike opdrag behels ’n heerskappyj” of te wel om te “triumfeert” oor die aarde – dit is ’n kultuursaak (Heyns 1981:117). Etnisiteit is ’n Goddelike gegewendheid en vorm deel van die “stukjes van een legpuzzel” by die mens se identiteitsvorming (Heitink 1979:17) asook beeld van God.

As kultuur ’n Goddelike opdrag is ten opsigte van bewoon, bewerk en heers, watter deel van pastor-wees is kultuur dan? Is die roeping en taak van pastor-wees kultuur of is dit eerder die wyse waarop die mens pastor-wees uitleef en uitwerk? Met ander woorde is die mens se godsdiens of geloof deel van kultuur of is dit slegs die wyse waarop die pastor geloof uitleef?

Wát mense doen en hóé hulle doen, word geïnspireer deur wat mense glo (Mbiti 1980:4; Parrinder 1981:134; Heyns 1981:118). Vir Mbiti (1980:15) is godsdiens moeilik te definieer behalwe om te sê dat dit ’n ontologiese fenomeen is – “it pertains to the question of existence or being.” Heyns (1981:118) onderskei egter godsdiens van kultuur – godsdiens in ’n enger sin, naamlik as direkte verhouding tot God met hart, siel en verstand, ís nie kultuur nie: “Hier word die natuur nie tot iets omvorm nie, maar antwoord die mens op die stem van God.” Weliswaar maak die mens binne die godsdiens van kultuurprodukte gebruik, maar ook omgekeerd: die godsdiens het ’n invloed op die kultuur; dra die kultuur, gee daaraan koers en leiding. ’n Mens sou dus kon sê dat die mens met kultuur vir God dien.

Dit is binne die bestek van hierdie studie nie moontlik en miskien ook nie die essensie om ál die “stukjes van een legpuzzel” ten opsigte van die pastor se verhouding tot kultuur in detail op die tafel te probeer uitpak nie. Dit is egter van belang om die multikulturele konteks en gepaardgaande unieke intervensie-verhoudings, waarin pastors hulleself veral in Afrika bevind, teoreties sowel as eksistensiel te bereken.

Van Niekerk (1982:1) roep die Nederduitse Gereformeerde Kerk by name op om die hart van die Afrika-mens onvoorwaardelik te begin hoor en verstaan:

It is especially important for the church to listen to them. For if the church's message is to be meaningful in Africa there should be an active Christian presence...a presence of concern, of love and of communication that transcends purely rational understanding.

“You are not a country, Africa, you are a concept,” haal Van Niekerk (1982:1) vir Abioseh Nicol, 'n digter uit Sierra Leone, aan. Met dié verstaan van Afrika as konsep eerder as 'n geografiese gebied, sit Van Niekerk (1982:2) sy betoog voort as hy sê:

To arrive at a proper understanding of man, religion and society, it is therefore necessary to pay attention to the three poles God, Man and the Powers (or gods), and to the relationship between these. Even an atheistic system has a religious element to it.

Hierdie sogenaamde Afrika “powers” is glad nie só uniek of vreemd nie. Paulus het alreeds vanuit 'n Grieks-Romeinse kultuur gepraat van, wat hy noem, aardse of wêreldse strukture soos onder andere wyskede, teorieë en argumente, oorlewering van mense en godsdienstige reëls wat menslike lewens reguleer (1 Kor 2:8; Kol 2:8): “As such these secular structures have a positive function and can be seen as mediators between God's love and the visible expression of human life.” (Van Niekerk, 1982:3 - sien veral Ps 82 in dié verband). Vanuit Efesiërs(1:19-23) betoog Van Niekerk (1982:3) verder as hy sê: “God has placed everything in heaven and on earth under the authority of Christ so that these can be united and fulfilled in Him. God does not wish to annihilate the Powers but to bring them into subjection to Christ.”

Dit is vir die kerk van kritiese belang om behoorlik kennis te neem van mense se verstaan en interpretasie van die Evangeliese waarheid wat tradisioneel-kultureel asook veral ekklesiologies na Afrika gebring word:

It should be the church's concern to know the extent to which Christianity is felt to be 'an almost completely European religion', and 'by that token rejected along with other Western values', it should on the other hand also assess the extent to which it has over more than three centuries influenced the view Black South Africans have of their everyday reality.

(Van Niekerk 1982:6)

Tradisionele outoritêre instansies soos wit, Westers, kerklik, manlik en so meer, verder bemagtig deur kontekstuele tradisies, kulture en strukture, het 'n groot impak op die gemeenskap – nie

alleen 'n impak op die sosiaal-maatskaplike samestelling en leefwyse van mense nie, maar op die siel en gees asook die mens se totale identiteitsvorming. Van Niekerk (1982:17) verduidelik:

Sunrise, sunset, noon and midnight are held together in the circle. It separates what is outside from what is inside. Within life is a unity, held together by a hidden centre. Should the circle be ruptured, the unity will disintegrate and life will be extinguished. Within there is shelter, outside there is defencelessness. The circle circumscribes order, anyone outside of it has no place to live....The West has so upset the traditional African continuity – in the process divorcing God from nature, God from man, man from nature , man from man – that the search for the whole is one of Africa's most urgent needs.

By 'n baie emosionele vergadering van pastors van die Nederduitse Gereformeerde Kerk, die Verenigde Gereformeerde Kerk asook die Evangeliese Gereformeerde Kerk in Afrika van Namibië, gehou in Windhoek in 1996, waar indringend met mekaar gesels is oor onderlinge verhoudings en versorging, omskryf pastors van die Evangeliese Gereformeerde Kerk in Afrika hul emosionele ervaringe tydens die oorlogjare:

Ons was soos 'n man wat by 'n wintervuur staan. Staan jy te na aan die vuur, brand die gloed jou lyf. Staan jy 'n bietjie verder van die vuur, knyp die winterkoue jou van agter. So het ons heen en weer gestaan tussen ons wit broers in die Here van die N G Kerk aan die een kant en ons "comrads" van SWAPO wat vir ons veg vir vryheid in hierdie land, aan die ander kant.

Hierdie digotomie van godsdiens is vir die Afrika-mens moeilik as die verduideliking van Mbiti (1980:4) in ag geneem word: "Belief in the continuation of life after death is found in all African societies....But this belief does not constitute as hope for a future and better life. To live here and now is the most important concern of African religious activities and beliefs."

Wat gemaak met etnisiteit binne 'n onderling-deelnemende versorging? Van Niekerk (1982:9) kom uiteindelik by 'n hermeneutiese antwoord uit:

My affinity, like that of many other Christians, lies rather with that growing group of people of different colour and from different denominations whose primary bond is their commitment to Christ. Those are the people who today have the vital task formulating a truly South African hermeneutics and a truly South African theology. There can hardly be a more urgent responsibility.

Hierdie hermeneutiese antwoord is nóg 'n kontekstuele teruggryp na 'n voortegnologiese "natuur"-staat met Afrika tradisionele patrone, maar nóg 'n lukraak voortsetting van Westerse patrone as 'n voorbeeld wat gevolg behóórt te word. Dit is eerder 'n onvermoeide en voortgaande reis deur 'n

irrasionele doolhof van misterieuse, kulturele mites, simbole en argetipes, getransporteer deur 'n Christelike etiek van selfgewende liefde vir God, Afrika en medemens (sien Van Niekerk 1982:99; 1992:84-110; Mbiti, 1980:271).

As wit en swart, arm en ryk begryp waar elkeen op eie werf moet verander, wat dit in onself is wat ons moet afsterf (kruisig), dan bring ons ontmoeting aan die suidpunt van hierdie sterwende vasteland weer vir ons nuwe moontlikhede. Miskien selfs vir meer as ons, swart én wit.

(Van Niekerk 1992:110)

Uiteindelik gaan dit oor die fundamentele vrae van ons bestaan: Wie is God? Wat is die mens? Watter identiteit moet wit en swart hier in Afrika navolg? (Van Niekerk 1992:43)

In 'n kritiek op Mbiti se "extreme spiritualization" en voorgestelde eskatologie vir Afrika, waarsku Kato (1975:78) egter teen moontlike probleme in die hermeneutiek:

Only by following the normal, grammatico-historical interpretation would one be free from extreme subjectivism. To follow the allegorical method or to spiritualize normal concepts necessarily leads to subjectivism and preconceived notions.

'n Hermeneutiese benadering sal dus veel verder moet strek as 'n blote sintese tussen Westerse- en Afrika-kultuur asook universalisme:

[A]ccommodating those who are affected by these external determinants, and in aiding them to come to terms with them at least to some extent...creating of a new religious organisation of African orientation, which has seemed to be more relevant to many than the Christianity of the mission churches.

(West 1975:202-203)

Hermeneutiek is dus 'n teologiese proses waar die trigotomie van Afrika konsepte, Westerse kultuur-historiese kontekste sowel as Bybelse waarhede en beginsels eweredig in fokus gebring moet word ten einde by 'n "safeguarding Biblical Christianity in Africa" (Kato 1975:181) uit te kom.

Belangrik, veral vir die pastoraat, is om ook kennis te neem dat kultuur nie 'n "statische toestand" (Heyns 1981:119) is met die mens as blote passiewe toeskouer en ontvanger van historiese, noodlottige gegewendhede nie. Die mens is dinamies-aktief en verantwoordelik vir eie keuses ten opsigte van die instandhouding en/of verandering van kultuur binne 'n immer veranderlike en groeiende konteks. Heyns (1981:119-120) verduidelik verder:

[B]enewens hierdie uitwendige faktore vir die ontwikkeling van die kultuur, is daar ook die inwendige faktore: die mens as skepper van die kultuur is nooit tevrede met wat bereik is nie. Steeds vra hy: is die maksimum al bereik? Is die optimum al bereik? Kan dit nie nóg beter, nóg mooier, nóg vinniger nie? Met één moontlikheid is die mens nie tevrede nie...hy skep verskillende alternatiewe....Op sy eie unieke wyse, het die mens in hom verenig: skepsel en skepper te wees, beide tegelyk. Kultuur is die voortgesette skepping deur die mens.

In bostaande diskoers toon ek aan dat godsdiens van kultuur te onderskei is, maar nie geskeie is nie. Godsdiens het 'n invloed op die kultuur, dra die kultuur en gee daaraan koers en leiding. Dit is teen hierdie kulturele agtergrond van etnisiteit, naamlik om 'n verantwoordelike medeskepper van die lewe te wees dat my navorsing die pastor op 'n hermeneutiese weg wil neem. Dit is 'n narratiewe proses van terugkyk na historiese kultuurvorminge (**transgeneratief**) en van daaruit, dinamies (**onderling-deelnemend**) herskeppend (**selfdifferensiasie** en **deelnemende-aksienavorsing**) 'n verrykende (“**thickly described**”) kultuur te ontwikkel.

#### **3.1.4 Geslag**

In my eie lewensstorie as 'n man en pastor van die Nederduitse Gereformeerde Kerk, wat binne 'n bepaalde historiese tyd en ruimte leef en werk, het ek op meer as een terrein geslagtelikheid as 'n uitdaging beleef en wel om die volgende redes:

As viriele man wat op 'n relatief jong ouderdom 'n roeping vir die bediening aangeneem het, was dit lewenslank harde werk om binne 'n sosiale paradigma van relatief vrye seks, my eie seksualiteit binne 'n bepaalde Bybelse en Christelike etos te dissiplineer.

As gesinsman was ek voortdurend bewus van die verantwoordelikheid waarmee ek keuses rondom my beroep en werkprogramme moes uitoefen – dikwels wyer as my selibaat kolegas.

My gesin se eiesoortige spiritualiteit en die beduidende dogmaties-etiese invloed daarvan op my, moes ek voortdurend bereken binne 'n eie geestelik-etiese selfdifferensiasie.

As iemand wat grootgeword het binne 'n kerk wat oorwegend manlik gedryf was, is dit vir my 'n groot en soms pynlike aanpassing om saam met vroulike kolegas 'n nuwe narratief vir die kerk te skryf. Pynlik omdat ek 'n nuwe oog en oor vir die gemarginaliseerde stem van die vrou moes ontwikkel en onkunde daarin by myself ontdek het:

- i) As viriele man wat op 'n relatief jong ouderdom 'n roeping vir die bediening aangeneem het, was dit lewenslank harde werk om binne 'n sosiale paradigma van relatief vrye seks, my eie seksualiteit binne 'n bepaalde Bybelse en Christelike etos te dissiplineer.
- ii) As gesinsman was ek voortdurend bewus van die verantwoordelikheid waarmee ek keuses rondom my beroep en werkprogramme moes uitoefen – dikwels wyer as my selibaat kolegas, reken ek.
- iii) My gesin se eiesoortige spiritualiteit en die beduidende dogmaties-etiese invloed daarvan op my, moes ek voortdurend bereken binne 'n eie geestelik-etiese selfdifferensiasie.
- iv) As iemand wat grootgeword het binne 'n kerk wat oorwegend manlik gedryf was, is dit vir my 'n groot en soms pynlike aanpassing om saam met vroulike kolegas 'n nuwe narratief vir die kerk te skryf. Pynlik omdat ek 'n nuwe oog en oor vir die gemarginaliseerde stem van die vrou moes ontwikkel en onkunde daarin by myself ontdek het.
- v) As afgevaardigde by kerkvergaderings is ek gekonfronteer om amptelike besluite te neem ten opsigte van die vrou in die amp.
- vi) Ek is voortdurend bewus van my andersheid asook die beperkings van man-wees wanneer ek saam en/of met vroue werk.

Sou dit alles beteken dat geslagtelikheid noodwendig by die pastor problematies is? Histories neem ek kennis van sekere kerke waar die pastor slegs binne die staat van selibasie mag werk en mans wat ontman is ter wille van hul beroep (Hand 8:27; Kerkvader Origenes [185-254] ontman homself op grond van 'n letterlike verstaan van Matt 19:12).

Die bestek van hierdie studie verleen nie ruimte vir 'n uitgebreide ondersoek na die uitdagings ten opsigte van geslagtelikheid en seksualiteit in die algemeen nie. Tog is dit nodig om klarigheid te kry oor enkele hermeneutiese aannames as rigtinggewend vir die pastorale versorging by die pastor ook as geslagtelike wese.

#### **3.1. 4.1 Seksualiteit by die pastor**

Kompleksiteit rondom seksualiteit by die pastor word deur Collins (1988:61) uitgespel:

People on pedestals attract projections by virtue of their position. They may be objects of sexual fantasies just because they are set apart in this way. Clergy, particularly, may be seen as 'spiritual rather than 'sexual' and therefore safe, in the sense that the fantasy is unlikely to turn into a reality.



They may also be sexually attractive because someone unreachable and special is far more attractive than the man next door, with his darned socks and bristly chin!

Lebacqz en Barton (1991:90) verduidelik verder:

The pastor does not stand alone. Pastors are affected by their cultural and particular settings, and by the social structures that surround them. Patterns of male and female sexual relating influence how they experience and respond to sexual desire and temptation. There are pitfalls in professional practice, and these are not simply personal failings. They are also structural and institutional issues.

In persoonlike gesprekke het enkele kerke aan my openlik erken en hul kommer uitgespreek oor 'n groeiende tendens van seksuele probleme en wandade onder pastors en die kerk se onbeholpenheid om dit voorkomend te hanteer. Ander kerke wat ek ondervra het, het seksuele probleme óf geheel ontken óf slegs skrams erken. Slegs die punt van die ysberg kom amptelik onder kerkrade se aandag. 'n Tugsaak word dan geopen en gevolglike skorsing van die pastor met traumatiese effek op die betrokke gemeente. 'n Kerk wat deur die eeue seksuele probleme óf oorsien óf stil intern hanteer het, maar in die laaste paar jaar 'n ontploffing in die gesig beleef het toe die gemeenskap die kerk asook individuele pastors vir seksuele wandade geregtelik aangekla het, is die Rooms Katolieke Kerk. Pous Johannes-Paulus II moes noodgedwonge seksualiteit onder geestelike leiers begin aanspreek. Literatuur binne die Rooms Katolieke Kerk het mettertyd ook seksualiteit by geestelikes openlik begin aanspreek (Lebacqz & Barton 1991; Loudon & Leslie 2003).

Tog hoef seksualiteit nie noodwendig problematies te wees nie: "Our sexuality is a 'space' for the 'other' – God *and* man. A space created within us – drawing us, like a vacuum seeking to be filled, into relationship." (Gill 1999:23). Seksualiteit maak die mens lewendig, energiek, bou verhoudings met mekaar en verdiep selfs spiritualiteit (Lebacqz & Barton 1991:42). Binne 'n positiewe sowel as negatiewe sin bly seksualiteit kompleks.

Sex is one of the most joyful, powerful, celebrated, and yet confusing aspects of human life. It is mysterious and humbling. It is also common and ordinary and every day. Precisely because we experience sexuality in complex ways, we are often confused and uncertain about its meaning, its place in our lives, and what to do about sexual feelings and desires.

(Lebacqz & Barton 1991:7)

Omdat pastors die objek van my navorsingsvraag is, moet teologie hier die rigting gee (Firt 1979:25; Lebacqz & Barton 1991:40; Bucer 1991:49-51; Purves 2001:1; Gill 1999:34) - teologie

opgebou uit Skrif, ervaring en tradisie. Die wyse waarop die Skrif klaarblyklik veranderlik oor geslagtelikheid praat en tekste veranderlikheid geïnterpreteer kan word, sal immer spanning by die mens bring.

Rather, as in the principle of mutual submission, it turns traditional values on their heads and demands of a man qualities which are often denied and may be seen as 'womanish' – a capacity to nurture and protect his closest relationships. If this kind nurturing is to bear fruit he will need to allow himself to risk vulnerability and show compassion....When a man is able to offer to his wife and family even a little of this part of himself he enriches the marriage and all his relationships in a very special way. He becomes for them, I believe, a more 'whole' man, a more sexual man in the fullest sense of the word...the full potential of a man that Paul drew the particular parallel he did and emphasised his special role in relation to women. But to fulfil this role, the requirement of him is that he relinquishes any sense of power or superiority, just as Christ himself did.

(Gill 1999:121- 122)

Vir die teologie is dit van belang dat pastors hulle seksualiteit en seksuele energie binne 'n geestelike konteks (Gal 5:23) uitleef - dit wat vir God aanneemlik is (Rom 12:1).

In Christian tradition, God is imaged in terms of passion, energy and creativity, joy, personal integrity and power: God suffers because God loves – passion; God is the creator, the whirlwind, the constant force entering human life – energy and creativity; God rejoices over the lost sheep who is found, over the sinner who repents – joy; and God through Jesus offers us the quintessential embodiment of personal power and integrity. If these are the characteristics of God, and if they are also experienced in sexual relating, then when sexual relating exhibits these characteristics, God is happening.

(Lebacqz & Barton 1991:33)

Antropologie behoort deel uit te maak van teologie (sien Kotzé 1992 in dié verband). As die meerderheid geordende leraars van 'n bepaalde kerk of denominasie nie meer saamstem met die heersende leer of dogma van 'n kerk nie kom etiek, as ek Heyns (1986:1-5) reg verstaan, in gedrang. Loudon en Leslie (2003:86-87) verduidelik vanuit die praktyk:

[O]ne in every four priests (27%) currently engaged in parish ministry in the Catholic Church were no longer convinced about the need for chastity....The vast majority of the priests (91%) believed that marriage should not pose a complete barrier to priesthood and that a married man could validly be ordained priest. Only one in twenty of the priests (5%) took the position of denying the validity of the ordination of a married man, while a further 5% remained uncertain about the validity of such orders.

Die mens is as geslagtelike en seksuele wese geskape – Godgegewe (Gen 1:27). Seksualiteit het 'n trigotomie doelwit wat Heyns (1986:153) noem: “prokreasie, rekreasie en partisipasie.” Partisipasie het ten doel “om die lewe met mekaar te deel” (Heyns 1986:156) of wat Gill (1999:23) noem: ‘[S]pace’ for the ‘other’.” Seksualiteit skep dus energie tot intimiteit.

#### **3.1.4.2 Seksualiteit as intimiteitskwessie**

'n Digotomie van gelykheid en verskeidenheid by geslagtelikheid sal noukeurig bereken moet in die ondersoek na intimiteit. Die pastor staan wydsbeen tussen Skriftekste en immer veranderende sosiale-konstruksies. In die tweede plek het die pastor miskien grootgeword binne 'n bepaalde aangeleerde kultuur, maar eindig later in andersoortige konstruksies ten opsigte van geslagsrolle. Dertens staan die pastor terselfdertyd binne verskillende geslagsverhoudings. Só byvoorbeeld staan die manlike pastor in 'n bepaalde verhouding tot sy getroude vrou, maar in 'n andersoortige verhouding tot 'n vroulike kollega, maar terselfdertyd in 'n ongelyke verhouding met sy vroulike hoof asook weer in 'n ongelyke verhouding teenoor 'n vroulike lidmaat of kliënt. Só staan die vroulike pastor weer in soortgelyke onderskeie verhoudings tot die man.

Intimiteit by die pastor is tot heil, heling, omgee en vervulling van andere terwyl seks die behoefte van die pastor sêlf bevredig (Lebacqz & Barton 1991:109). Derhalwe waarsku Collins (1988:31) die pastor, op voetspoor van Freud, teen “the danger of making a man forget his technique and the medical task for the sake of a fine experience.” Met ander woorde 'n pastor mag nooit pastorale intimiteit of verhouding misbruik tot die bevrediging van eie seksuele behoeftes - “fine experience.” Lebacqz en Barton (1991:236) bou op hierdie waarskuwing voort as hulle sê:

Sexuality is powerful, and precisely because it is powerful, it becomes an arena for particular concern in ministry, where we deal with people's spirits. Sexuality misused has the capacity to destroy all that is trustworthy, holy and true. There can be no worse event in human life than to feel that one has lost God. And this is precisely the feeling that so many women have when they are sexually abused by a pastor. Because of the representative role of the pastor, to be betrayed or used by the pastor is to be betrayed or used by the church and even by God.

Ten spyte van al bogenoemde waarskuwings mag daar nooit slegs negatief met seksualiteit omgegaan word nie. Antropologies beskou, is die mens nie net 'n óf-óf, maar eerder 'n én-én wese. Die mens is nie fisies seksueel óf aseksueel, sosiaal saam óf enkel en geestelik goed óf sleg, sondig óf sondeloos nie. Die mens is 'n integrerend-holistiese geheel. Seksualiteit bepaal die mens se persoonheid, geestelikheid, sosiale struktuur asook reële en historiese lewe.

Terselfdertyd ontwikkel die fisiese seksuele drang by die mens in God se hand tot volk van God (Gen 17:2), tot "Heilsgeschiede" (Gen 12:2) en tot teologie (Gen 2:24). So word die pastor se intimiteit (**onderling-deelnemend**), persoonlik sowel as pastoraal, 'n spieëlbeeld tussen 'n persoonlike "geschiede" (**narratief**) na binne (**familie-van-oorsprong**) en 'n roepings-"heilsgeschiede" (**verrykende narratief**) na buite (**'n tweede-orde-familie-sisteem**) waarbinne die pastor 'n bepaalde bediening vir God in die wêreld uitleef (**sisteem**) as deel van die koninkryk van God (**sosiale-konstruksie**).

### **3.1.4.3 Onderlinge deelnemende verhouding**

Vir my navorsing ten opsigte van onderlinge sorg met pastors is dit van belang om geslag en geslagsrolle daarin prakties te ondersoek. Praktiese vrae kom hier na vore: Kan 'n manlike en vroulike pastor mekaar onderling versorg? Kan onderlinge versorging by 'n getroude en ongetroude funksioneel wees? Kan 'n egpaar mekaar onderling versorg? Ek beoog nie hier om elke moontlike vraagstuk in dié verband afsonderlik en volledig te behandel nie, maar slegs enkele beginsels teologies en rigtinggewend te probeer aan te stip.

#### **3.1.4.3 i Die enkelloper pastor**

'n Christen se primêre identiteit is om kind van God te wees. Sekondêr is om getroud, enkel, selibaat, weduwee of wewenaar te wees. Dit plaas enkellopende mens in 'n ander konteks. Iemand wat selibaat leef is 'n vol seksuele wese (Gill 1999:133) wat seksualiteit anders uitleef. Hands en Wayne (1994:48) verduidelik: "The community and/or the Church becomes the focus...there is no optional integrating place for genitality. The commitment is not to one special other but to the community, a wider diffusion of interpersonal energy."

Persone wat selibaat leef mag nooit as tweedeklas mens of aseksueel beskou word nie. In 'n sin bevind alle mense een of ander tyd hulleself selibaat – vóór die huwelik, van tyd tot tyd binne die huwelik of ná die huwelik as weduwee of wewenaar. Nóg die huwelik nóg selibaat bepaal noodwendig God se ideaal vir menswees. Intimiteit strek verder as seks.

Enkellopers behoort derhalwe meer te fokus op dit wat moontlik is eerder as op wat nie moontlik is nie. Daar is vir die enkelloper drie geestelike vreugdes naamlik vriendskap, aanraking asook intimiteit (Gill 1999:148). Intimiteit is die behoefte by alle mense - getroud asook enkellopend. Intimiteit is die hart van die mens net soos die intieme eenheid by die Drie-enige God - inklusief

tot mekaar. Intimiteit is lewegewend en 'n vrugbare gawe. Intimiteit behoort dus geboorte te gee aan iets. Vir Jesus is daardie iets vriendskap – 'n hegte intimiteit. Hy noem die dissipels “sy vriende” omdat Hy Homself aan hulle ten volle openbaar en in 'n besondere eenheid met hulle leef. Ook ons word in die Evangelie van Johannes (Joh 15:13; 15) sy vriende genoem.

Dit is belangrik dat onderlinge versorging die enkelloper ten volle sal insluit. In hoofstuk 7 word twee pastorale reise onderneem met persone wat selibaat lewe - 'n vrou en man onderskeidelik.

### **3.1.4.3 ii Die pastor en lewensmaat**

Ten opsigte van 'n egpaar binne 'n huweliksverhouding bepaal die Bybel: “Die man is die hoof van die vrou” (Ef 5:23) en andersyds weer: “Wees uit eerbied vir Christus aan mekaar onderdanig” (Ef 5:21). Paulus se gebruik van “κεφαλή” (Ef 5:23), algemeen vertaal as hoof, moet semanties reg verstaan word. Die “κεφαλή” staan binne 'n bepaalde konteks. Christus is hoof van die kerk - nie as “ruler” of regeerder nie, maar as Verlosser – Hy gee sy lewe vir sy skape (Joh 10:11). Gill (1999:118) vind dit 'n belangrike parallel by die verhouding van die man tot sy vrou. Die vrou se respons hierop is wederkerige liefdevolle onderdanigheid tot haar man (Ef 5:21). Die dienskneggestalte van Christus is 'n model van selfgêwende liefde. Hierdie Bybelse tekste promoveer allermins onbeperkte mag oor die vrou, maar eerder 'n man wat met manlike gawes sy vrou (be)dien. Paulus beskryf hierdie bedieningsverhouding as: “Wees uit eerbied vir Christus aan mekaar onderdanig” (Ef 5:21).

Onderdanigheid is 'n etiese tema wat soos 'n goue draad deur die Nuwe Testament loop: “Submission is – offering all we are and have to others freely as gift and not as ‘duty’” (Gill 1999:118). Na aanleiding van die Bybelse pastorale briewe: Efesiërs (4:15 en 16) en Kolossense (2:19) omskryf Gill (1999:121) die huweliksverhouding as volg:

Perhaps in God's loving provision for marriage, he has given the man primary responsibility for initiating and protecting a climate of life and growth, of mutual submission and respect, within which the relationship with his wife and children can develop; drawing directly on the resources of Christ to do so.

Die lewensmaat kan dus 'n waardevolle rol speel ten opsigte van die pastor se verryking van persoonheid sowel as die bediening. Andersyds mag die besondere nabyheid asook tradisionele dun huweliksverhouding, soos Gill (1999:119) dit omskryf, bepaalde beperking inhou. Indien dit dan die enigste versorgingsproses is mag dit tekortskiet.

### 3.1.4.3 iii Die vroulike pastor

'n *Kerkspieël* ondersoek (2006) in die Nederduitse Gereformeerde Kerk vind dat geslag op die laagste vlak van die aangetoonde prioriteite glyskaal by die aanvaarding van predikante se leierskap in die kerk lê, naamlik van groot belang 7%, ietwat belangrik 34%, ietwat onbelangrik 30% en van min belang 29%. Verrassend is die bykans teenoorgestelde uitslag in 'n gelyksoortige opname in die Verenigde State van Amerika, naamlik: van groot belang 44%, ietwat belangrik 25%, ietwat onbelangrik 16% en van min belang 15% (Bisschoff 2008:4). 'n Kritiese vraag aan *Kerkspieël* is of die uitslag dieselfde sou wees as al drie kerke, naamlik die Nederduitse Gereformeerde Kerke, die Verenigde Gereformeerde Kerk asook die Nederduitse Gereformeerde Kerk in Afrika aan die opname deelgeneem het en nie net oorwegend blanke lidmate nie. Nog 'n kritiese vraag is of *Kerkspieël* kontrole gehad het oor watter geslag oorwegend die vraelyste ingevul het. My persoonlike ervaring ten opsigte van algemene kerkliteratuur asook by kerkvergaderings is dat die saak oor geslagsonderskeiding weliswaar minder aandag trek, maar dat daardie vergaderings beduidend vol mans sit. Luister jy egter na vroue stemme roepende in die woestyn en lees populêre asook akademiese literatuur, staan feminisme beduidend meer op die voorgrond (Landman 2006 en 2007; bydraes in *Kletskerk* op internet van 7 Mei 2008 onder andere).

Ofskoon die persentasie vroulike pastors by die dag toeneem, worstel sommige kerke steeds met die gedagte van vroue in die amp as 'n "violation of ecclesiastical and biblical tradition" (Calian 1982:64; Norén 1992:15; Loudon & Leslie 2003:159). Daarteenoor maak Calian (1982:67) 'n hermeneutiese keuse vir die Bybelse beginsel dat daar in Christus nóg man nóg vrou is:

There is oneness and wholeness in Christ. The reconciling process points us to an organic whole in which male and female are one. Christ as the Second Adam has reunited us, as God in creation intended. Our mission in life is to be part of this reconciling process which Jesus pioneered for us with the unqualified giving of his life. Biblical passages that suggest the subordination of women are not the essence of the biblical revelation, if ultimate intent is reconciliation and oneness in Christ.

Beteken hierdie gelykheid dan uniformiteit geskoei op 'n soort aseksuele basis? Dit kan en mag nooit. Heyns (1981:159) verduidelik:

Geslagtelikheid hang ten diepste nie maar net saam met en word nie uitsluitlik bepaal deur hormone, kliere en uitwendige organe nie....Die ganse wese van die man is deurtrek met sy man-wees, en so ook die vrou. Daarom is die bepaling of nadere omskrywing van die wese van die mens nie los te

maak van sy geslagtelikheid nie, en omgekeerd: wie die geslagtelikheid van die mens aanraak is besig met 'n konstituerende aspek van sy wese.

Mans en vroue ervaar hul seksualiteit asook hulle intimiteit nie dieselfde nie. Lebacqz en Barton (1991:139) argumenteer vanuit die praktyk:

Sexism introduces distortions into the power of men and women in various kinds of relationships. Sexism affects women in professional positions as well as women in non-professional positions.

Tog stel seksualiteit die mens in staat om met 'n bepaalde intimiteit wel verhoudings te bou. Gill (1999:30) wat gemaklik teologies oor die seksualiteit van Jesus skryf, verduidelik:

The redemption of sexuality, as of humanity as a whole, finds its focus and completion in the life, death and resurrection of Christ. The Gospels tell us some important things about the sexuality of Jesus and the redemptive power of his encounters with men and women. Nowhere in the New Testament do we see more of the nature of Jesus' remarkable ease in his human sexual body than in his individual dealings with women. Women were able to talk with him, touch him, follow him, and love him. And he received them – not as an asexual person – but fully aware of their sexuality and his own. Not violating, exploiting or condemning them, but responding to them as unique individuals and meeting some of their deepest needs. No wonder they loved him!

Norén (1992:37) wys verder daarop dat 'n waarneembare geslagtelike diversiteit ook 'n nuwe taal op die preekstoel gebring het:

Role models do more than legitimate “new” or unfamiliar language about divinity. Women preachers in recent years have looked to activities and experiences normally associated with women as a source of language for their preaching.

Aan die anderkant het Norén (1992:53) gevind dat vroulike pastors selfvertroue openbaar ten opsigte van prediking asook uitvoering van die meeste pastorale en geestelike take, maar vind hulleself nog nie genoegsaam geloofwaardig of bevoeg vir die uitvoering van outoriteit binne die kerk nie: “[T]he woman preacher and the church lack a sense of connection between the authority “bestowed” in call (and ordination) and the executive and other administrative work required of clergy” (Norén 1992:54). Sy skryf dit toe aan 'n sogenaamde “fear of success”.

Norén (1992:19) wys ook op die andersheid waarop vroulike pastors hul roeping ervaar:

First, most of the women who spoke about their call described a process rather than a specific event. A second recurrent theme in the discussion of call is uncertainty about the way it would be lived out. A third common trend in these testimonies is the emphasis on relationships in ministry. The *tasks* of ministry are mentioned less than how the preacher understands herself and others.

Emansipasie by die vroulike pastor is en bly nog 'n onvoltooide proses. Norén argumenteer dat vroulike pastors eenvoudig beter as mans moet presteer om suksesvol te wees of selfs net gelyk te speel met hul manlike kollegas. Vroulike pastors vind dit moeilik om kommunikatief oor te kom - iets wat haar manlike kollega skynbaar baie minder moeite mee het:

In our culture women normally wear makeup in public; men do not. How do distance and special lighting affect the appearance of a woman as she preaches? How can she avoid looking either "theatrical" or washed-out (either of which can disrupt effective communication)?

(Norén 1992:40)

In die lig van bogenoemde diskoers is dit 'n vraag of geslagtelikheid 'n groterwordende probleem binne die bediening is? 'n Redelike antwoord hierop is dat dit nie so behoort te wees nie. Bogenoemde betoog impliseer slegs dat pastors in kontak met hulle eie manlike of vroulike seksualiteit sal wees - wees wat jy is. Tweedens beteken dit 'n gelyke aanvaarding van ander se seksualiteit om ook volkome manlik of vroulik te wees. Derdens beteken dit 'n gewilligheid om meer te probeer verstaan, 'n fyn aanvoeling (Fil 1:9) te hê asook die aankweek en openbaring van 'n onberispelike gedrag (1 Tim 3:2) by geslagtelike, intervensie verhoudings binne die hedendaagse konteks van groter emansipasie.

Uiteraard is dit geen maklike pad nie, maar dit hoef nie negatief opgeneem te word nie. Calian (1982:68) trek die beginsel van wedersydse onderdanigheid tussen man en vrou na kollegiale verhoudings deur:

[W]omen clergy are beneficial for the church in its witness to the world. Men and women in pastoral partnership present a united front in a fragmented society that is suffering from broken relationships. Healing and reconciling among men and women within the body of Christ illustrate that the church understands something about suffering and brokenness....[T]he male pastor will sometimes feel threatened by his female counterpart....The female pastor for the immediate future will be frustrated as she discovers time after time that the church at the grass roots is not always an equal opportunity employer.

Op voetspoor van Jesus Christus as volledig mens en in kontak met sy eie seksualiteit, kan en behoort pastors hul medemens te bedien (**onderling deelnemend**) met alle Godgegewe gawes van man-wees of vrou-wees: "Niemand het groter liefde as dit nie: dat hy sy lewe vir sy vriende aflê" (Joh 15:13).



## **3.2 Benadering tot die uitdagings**

Soos hierbo aangetoon, het die besigwees met uitdagings by pastors 'n lang en ryk geskiedenis. Literatuur wat terugdateer tot by die Bybelse geskiedenis is 'n toonbeeld van deeglike besinning en daadwerklike aanspreek van wesenlike probleme en uitdagings binne die leer en lewe van die pastor. My navorsing laat nie ruimte vir 'n volledige kritiese studie oor al hierdie literatuur rondom die versorging by pastors nie. Die essensie is eerder om te probeer aantoon hoekom bestaande literatuur oor die algemeen klaarblyklik nie bevredigende resultate oplewer nie en waarom ek dit sou waag om 'n positiewe bydrae te probeer lewer met die hoop dat dit 'n verskil sal kan maak.

### **3.2.1 Literatuur rondom uitdagings by die pastor**

Skrywers soos Baxter 1656 (Wilkinson 1950), West (1975), Rodd (1985), Rossouw (1988), Roux (1990), Harbaugh 1992, Van Dam (2005) en vele ander het oor dekades heen probeer verstaan waarom pastors jammerlik tekortskiet en met moontlike antwoorde vorendag probeer kom. Lebacqz en Barton (1991) asook Loudon en Leslie (2003) het dit begin waag om die kwessie van seksualiteit by Katolieke priesters aan te spreek nadat hierdie onderwerp vir eeue lank deur die Rooms Katolieke Kerk selde of ooit openbaar gemaak is. Soortgelyk is die kwessie van geslagonderskeiding in die bediening wat deur Norén (1992), Christina Landman (2006 & 2007) en ander feministiese skrywers aangespreek is. Die kwessie van etnisiteit by die Nederduitse Gereformeerde Kerk binne Afrika is weer deur Van Niekerk (1982 & 1992) aangespreek en so meer.

Ofskoon pastors van tyd tot tyd getuig van verskillende literatuur wat 'n wesenlike indruk op hulle gelaat het, toon studies in dié verband egter minder positiewe resultate. Vanuit my eie lewe toon ek aan hoe gebrekkig ek by hierdie literatuur baat gevind het (sien 1.8). Die rede hiervoor is tweeledig van aard.

#### **3.2.1.1 Didaktiese voorskrifte is klaarblyklik nie genoegsaam**

Outeurs soos Baxter 1656 (Wilkinson 1950), Rossouw en medeskrywers (1988), Switzer (1992), Erasmus (1990) en ander, kom nie verder as voorskriftelike beginsels ten opsigte van die verstaan en taak van die pastor nie. Hierdie voorskriftelikheid word as 'n eenvormige standaard voorgestel sonder om die unieke persoonheid en/of konteks waarbinne die pastor sigself bevind, in berekening te bring. Hierdie voorskriftelike verwagtings laai net spanning by die pastor op

sonder om altyd rigting te gee hóé om daarby uit te kom. Hóé die pastor voorberei moet word en veral paraat moet wees “to intergrade personhood and ministry” (Harbaugh 1992:4) word nie aangedui nie.

Navorsing toon aan dat massa media veldtogte, met die oog op blote inligting en kennis, nie altyd beduidende gedragverandering by mense bewerkstellig nie. Dit was die rapport van die Direkoraat van Epidemiologie van die Meksikaanse Ministerie van Gesondheid by ’n Internasionale VIGS Konferensie in Junie 1989 (Sepulveda et al 2008). Daarteenoor is ’n beter voorkoming en tempering van VIGS op die 15de Internasionale VIGS Konferensie, 2004 in Bangkok gerapporteer met die sogenaamde “Talk Back” TV programme van die Botswana Televisie waar onderwysers onder meer in lewendige en interaktiewe uitsendings kon deelneem aan vrae en antwoorde ten opsigte van dag tot dag konfrontasie met VIGS asook VIGS-verwante vraagstukke (Rocha 2004). Soortgelyke bevindings is gemaak ten opsigte van gedragsverandering in rasgeoriënteerde segregasie by skole (Sheridan 2008).

Most of us think that education broadens an individual’s perspective and helps diminish racist attitudes. Prior studies have validated that conventional wisdom, but new research indicates just the opposite may be true.

Dit is die bevinding van Sheridan (2008) ten opsigte van rasgeoriënteerde gedrag by mense.

’n Vergelykende studie ten opsigte van in-diens-opleiding by arbeidsterapeute in Australië, gedoen deur McCluskev en Lovarini (2005) toon: “Providing education on evidence-based practice improved knowledge but did not change behaviour.” Hulle verduidelik as volg:

Allied health educators should focus more on post-workshop skill development, particularly appraisal, and help learners to establish new routines and priorities around evidence-based practice. Learners also need to know that behaviour change of this nature may take months, even years....What appears to help promote behaviour change is partly the way in which education is delivered, and partly the provision of follow-up....The ongoing challenge for educators, researchers and managers is how to help clinicians establish new routines and priorities around evidence-based practice

Vir my navorsing is dit dus van belang om kennis te neem dat literatuur met voorskriftelike beginsels nie altyd beduidende resultate lewer nie - veral nie ten opsigte van houdingverandering nie. Tereg pleit McCluskev en Lovarini (2005) vir ’n meer “skill development” en die begeleiding van kandidate “to establish new routines and priorities around evidence-based practice.”

### 3.2.1.2 Empiriese navorsing is klaarblyklik te dun

Die enkelvoudige gebruik van één model is net te dun om wesenlike uitdagings te benader. Harbaugh (1992) doen 'n onkritiese studie van sestien kerke of denominasies in die VSA waar pastors aangewese is op 'n private berader van hul keuse of uit 'n groep beraders wat deur die kerk goedgekeur is. Die meeste kerke se mediese dekking was in plek om vir die koste van sodanige berading of 'n gedeelte daarvan in te staan. Dit mag miskien vir die VSA werk, maar nie vir Afrika nie. Opgeleide beraders is vir die gemiddelde geestelike weker in Afrika meesal onbereikbaar en onbekostigbaar. Wie wel bevoorreg is om by 'n berader uit te kom moet dit meesal in 'n tweede of derde taal deurworstel. My persoonlike ervaring van private berading was ook minder geslaagd (sien 1.9). 'n Eenmalige konsultasie teen bykans vyf maal meer as my mediese dekking was beperk tot die afwenteling van miskien 'n enkele bepaalde stresfaktor, maar het weinig tred gehou met persoonlike religieuse voorkeure of teologiese beginsels. Die meeste beraders het aanbeveel dat ek 'n beroepskuif moet maak of 'n bediening by 'n ander kerk moet oorweeg.

In Suid-Afrika het Roux in 1991 die probleem gaan soek by die keuring van pastors. Op voetspoor van Schoeman kies Roux vir die algemene sisteemteoretiese benadering van waaruit hy 'n kubernetiese siklus deeglik empiries ondersoek, aan die hand van PHSF en 16PF toetsings as meetinstrumente met 'n eksperimentele en kontrolegroep van 80 studente. Ofskoon Roux se model beduidende resultate aantoon en 'n werkbare model vir teologiese studente mag wees, het sy werk weinig nut vir die deurlopende versorging van pastors. Eerstens is dit 'n gespesialiseerde model wat slegs deur vakkundiges behartig kan word - buite bereik van die meeste pastors in Afrika. Tweedens blyk dit 'n eenmalige opleidingsmodel te wees wat nie rekening hou met ontwikkelende persoonheid, wisselende lewensiklusse en immer wisselende kontekstuele omstandighede nie. Derdens kom die model nie weg van kliniese sielkundige toetsings buite die eksistensie van die persoon self nie. Daar is geen ruimte vir selfontwikkelingsprosesse nie.

Soortgelyk is byvoorbeeld die Myers-Briggs model. Dit help miskien om myself beter te verstaan, maar gee weinig rigting vir 'n roeping én geestelike konteks waarop die pastor weinig keuses het.

### **3.2.2 'n Alternatiewe benadering**

Ek het hierbo enkele van vele pogings probeer aanstip om uitdagings by die pastor te benader. Ek het ook probeer aantoon hoekom hierdie benaderings, myns insiens, nie beduidende resultate lewer nie. Ek het ook probeer aandui hoe andersoortige benaderings binne bepaalde domeine, klaarblyklik beter resultate oplewer.

Ek kom nie met 'n nuwe pastorale model vorendag as 'n sogenaamde beter alternatief op die uitdagings rondom my navorsingsvraag nie. Ek maak eerder gebruik van bestaande en erkende benaderings. Benadering omdat ek nie die bestaande model sondermeer gebruik nie, maar slegs die basiese beginsels daarvan. Benaderings omdat ek, in antwoord op bogenoemde verskraling van eensydige werk, kies om van meer as een benadering gebruik te maak.

Ek het in transgeneratief, narratief asook deelnemende-aksienavorsing die potensiaal raakgesien vir die ontwikkeling van, wat ek wil noem, 'n drieheidbenadering tot die versorgingsproses van die pastor. Hiermee hoop ek om die drie bestaande modelle postmodernisties te reconstrueer tot 'n verrykende proses ten einde pastors bevredigend te kan versorg.

## HOOFSTUK 4

### 'N TEORETIESE ONDERSOEK

#### 4.1 Inleiding

Ek wou meer weet. Naas die innerlike wêreld van persoonheid en die eksterne wêreld van konteks is daar ook 'n derde wêreld van wetenskap waar ek antwoorde ten opsigte van my leefwêreld kan probeer vind.

As stap vier (hoofstuk 4) in my navorsing probeer ek 'n metateorie daarstel as wetenskaplike verantwoordelikheid vir die pastorale benaderings van my keuse. Hier gee ek eers aandag aan die idees van drie rigtinggewende filosowe, naamlik Nietzsche, Foucault en Derrida. Daarna gee ek kort beskrywings ten opsigte van my verstaan van tersaaklike paradigmas, teorieë, benaderings en prosesse van my keuse. Ofskoon sommige van hierdie teoretiese benaderings weliswaar binne ander domeine val, maak dit tog deel uit van 'n ryke diskoers tot vorming van 'n hedendaagse pastorale epistemologie: "Each description is valid and yet they are [my kursivering en verandering na teenwoordige tyd] utterly different. Taken together they give a dual perspective, a more complete overall description. Two disparate narratives combined to make a richer overall narrative" (Payne 2000:6).

#### 4.2 Rigtinggewende filosowe

Teorieë, sisteme en prosesse vind hul wortels binne heersende paradigmas. Paradigmas vind hul ontstaan by rigtinggewende denkers en denkskole wat bestaande tendense krities aanspreek en epistemologies gaan soek na antwoorde op hedendaagse kontekstuele vrae (Störig 1977:7).

My studie is oorwegend op die postmoderne paradigma geskoei. Ek neem kennis van Alan Kirby (2006) wat sê: "[P]ostmodernism is dead and buried. In its place comes a new paradigm of authority and knowledge formed under the pressure of new technologies and contemporary social forces". Hy noem dit dan pseudo-modernisme ("you are the text"). Nogtans het ek nog nie, soos Kirby (2006) dit stel, "simply given up on postmodernism." Aan die ander kant het my navorsing ook nie weer by postmodernisme vasgehaak nie. Ek toon later aan hoe die sogenaamde

deelnemende-aksienavorsing benadering in 'n sin aanhakplek vind by hierdie nuwe paradigma soos dit deur Kirby (2006) en Davies (2007) beskryf word (sien my amendement daarop 4.4.1.3).

Na my beskeie oordeel het Afrika die skoene van modernisme in 'n mate uitgetrek en staan reeds in die postmodernisme – te oordeel aan Johnson [2010] se kritiek teen postmodernistiese invloed op die kerk in Afrika vandag. Dit is dan ook binne hierdie postmoderne denkwysse waar ek my antwoorde gaan soek.

Kennismaking met die narratiewe terapeutiese benadering as uitvloeisel van die postmoderne paradigma (White 1997:ix) het my op die spoor van drie rigtinggewende filosowe, naamlik Nietzsche, Foucault en Derrida geplaas - vir 'n teoretiese verstaan van die postmoderne denkwysse sowel as die ontwikkeling van hedendaagse teoretiese beginsels vir die pastoraat.

#### **4.2.1 Friedrich Nietzsche**

Met wortels diep binne die Christelike kerk, maar wie se pragmatiese leefwêreld en die wêreld van aangeleerde, modernisties-wetenskaplike, teologiese kennis om een of ander rede mekaar nie kon vind nie en uiteindelik daartoe sou lei dat hy teologie asook sy geloof vir kritiese filosofie verruil, is dit vir my studie wesenlik om van Nietzsche kennis te neem. Die studie het nie ruimte om Nietzsche se werk breedvoerig te bespreek nie. Tog is veral Nietzsche se kritiek op modernisme, waarbinne my kerklike en teologiese bestel ontwikkel het, die nuwe rigting wat hy sou inslaan as alternatief, die hartseer uiteinde van sy lewe as moontlike gevolg van so 'n denkrigting sowel as die noodigheid vir 'n eie differensiasie hierop, vir my studie van belang. Nietzsche se werk is deur Foucault, Derrida en ander raakgelees en word inderdaad 'n "daybreak" vir 'n paradigmaskuif binne die Westerse filosofie. Slegs enkele van sy werke word staccato voorgehou as 'n Nietzsche-ouverture - 'n inleiding tot die simfonie van 'n opkomende postmodernisme.

Nietzsche het hom vasgeloop in die modernisme wat geloof plaas op empiriese *feite*: "Nietzsche is aware that we are prisoners of our perspective....pay attention to the subversive practice of reversing one's perspective....reverse (and re-reverse) opposites such as subject/object; truth/error; moral/amoral" (Powell 1997:14). Nietzsche verwerp enige idee van universele konstante en betoog dat, wat ons *waarheid* noem eintlik net 'n leë mag van metafore, metonieme en antropomorfismes is. Vir Nietzsche " 'truth' is nothing more than the invention of fixed conventions" (Wicks 2005).

Nietzsche lei ons as't ware 'n nuwe "Aufklärung" binne, naamlik 'n postmoderne paradigma wat die wetenskap verder wil neem as empirie. Dit maak een van die belangrikste draaipunt binne hierdie studie uit. Nietzsche se kritiek oortuig vir 'n wegbeweeg van 'n kliniese pastoraat waar die sogenaamde professionele kundige gediagnoseerde patologie aan die hand van een of ander terapeutiese model behandel en daar gewerk word met sogenaamde feite of hipotese. Nietzsche (1950:136) kies vir 'n wetenskap wat sekerheid op 'n ander weg gaan soek: "Denn dies ist die Wahrheit: ausgezogen bin ich aus dem Hause der Gelehrten, und die Tür habe ich noch hinter mir zugeworfen....Freiheit liebe ich und die Luft über frischer Erde."

Die postmodernistiese benadering (sien 4.4.1.2) plaas die wetenskap op 'n nuwe weg van selfgedifferensieerde keuses. Keuses word gebou op diskoers eerder as op sogenaamde empiriese waarhede (Nietzsche 1950:239; 1995:104). Vir die pastoraat beteken dit om 'n "not knowing" posisie in te neem en diskoers op weg na "unique outcomes".

Nietzsche (2003:303) se "streven om gezondheid terug te vinden" laat die pastorale ore spits. Nietzsche plaas geloof op die lewe self - kreatiwiteit, gezondheid en realiteit van die wêreld waarbinne ons leef eerder as hoop op eskatologie. Die fokus van sy filosofie staan op die idee van "life-affirmation": "Leib bin ich ganz und gar, und nichts außerdem; und Seele ist nur ein Wort für ein Etwas am Leibe" (Nietzsche 1950:34). Hy toets mense se psigiese krag en geestelike gezondheid juis aan die eksistensiële lewe waarin hulle leef. Nietzsche keer die poëtiese en profetiese taal van die Bybel om en in 'n preSokrates naturalistiese filosofie kies hy eerder metafore uit die natuur - diere, aarde, vuur, water, ruimteliggaam en plante. So ontdek Nietzsche (1950:43) wat hy noem: "Vom Baum am Berge": "Je mehr er hinauf in die Höhe und Helle will, um so stärker streben seine Wurzeln erdwärts, abwärts, ins Dunkle, Tiefe, - ins Böse," asook "Auch den Guten steht ein Edler im Wege: und selbst wenn sie ihn einen Guten nennen, so wollen sie ihn damit beiseite bringen" (Nietzsche 1950:45).

By Nietzsche leer ek dat my godsdiens, maar dan ook my totale eksistensie op aarde, nooit "on hold" mag wees met die oog op eskatologie as een of ander Utopia eindag nie. My eksistensie op aarde moet inderdaad 'n "Sitz im Leben" par excellence wees. Teen die wêreldfilosowe van sy tyd wat praat oor selfbewustheid, vrye wil asook die óf/óf bipolarêre denke, kom Nietzsche met 'n alternatiewe eksistensiële filosofie na vore wat Wicks (2005) as volg opsom:

Alternatively, Nietzsche philosophizes from 'the perspective of life' which he regards as 'beyond good and evil' and challenges the deeply-entrenched moral idea that exploitation, domination, injury to the weak, destruction and appropriation are universally objectionable behaviors....Nietzsche believes that living things aim to discharge their strength and express their 'will to power' - a pouring-out of expansive energy which, quite naturally, can entail danger, pain, lies, deception and masks.

In sy poging om "beyond good and evil" uit te kom, gryp Nietzsche terug na die premodernistiese era - selfs so ver as die préSokratiese Griekse kultuur en is gefassineerd met die sterk, ongekunstelde, amorele, natuurlike Dionysus-energie – Dionysus die Griekse god van wyn en drama: "I am a disciple of the philosopher Dionysus, I prefer to be even a satyr rather than a saint....*To overthrow ideals* – that rather is my business" (Nietzsche 1992:3-4). Nietzsche soek die antwoord in kontemporêre musiek: "Alleen in de muziek zijn wij nog geen wetenschappelijke historische mensen...een bewijs dat wij op dit punt werkelijk *lenenden* zijn....Een streven om gezondheid terug te vinden" (Nietzsche 2003:303).

Vir my studie is dit veral van belang om kennis te neem van Nietzsche se waarskuwing teen "Wille zu macht" (Nietzsche 2005c): "The will to power is not a being, not a becoming, but a *pathos*...the most elemental fact from which a becoming and effecting first emerge." Daarmee gaan 'n "pathos of distance" gepaard: "[A] society that believes in the long ladder of an order of rank and differences in value between man and man, and that needs slavery in some sense or other" (Nietzsche 2008). Nietzsche (2005c) verduidelik verder:

My idea is that every specific body strives to become master over all space and to extend its force (...its will to power) and to thrust back all that resist its extension. But it continually encounters similar efforts on the part of other bodies and ends by coming to an arrangement ("union") with those of them that are sufficiently related to it: thus they then conspire together for power. And the process goes on.

Nietzsche se kritiek op "Wille zu macht" oortuig vir 'n wegbeweeg van enige terapeutiese benadering waar 'n sogenaamde kundige die sogenaamde oningeligte behandel of op 'n sogenaamde weg van herderlike *sorg* (sien 2.3.3) neem. Nietzsche (2006:162) onderskryf dit:

All philosophers suffer from the same defect, in that they start with present-day man and think they can arrive at their goal by analyzing him. Instinctively they let "man: hover before them as an aeterna veritas, something unchanging in all turmoil, a secure measure of things. But everything the philosopher asserts about man is basically no more than a statement about man within a *very limited* time span. A lack of historical sense is the congenital defect of all philosophers.



#### 4.2.1.1 Nietzsche en Christenskap

Met die oog op pastoraat is dit van belang dat ek Nietzsche se veroordeling van Christenskap ondersoek. In sy soeke na antwoorde, veral op kontekstuele vrae, het Nietzsche (1992:21) hom in die teologie vasgeloop: “God is a crude answer” - net ’n kompilasie van tien eeue se Joodse literatuur asook heersende Europese denke van Hegel-idealisme en Kant-optimisme. Nietzsche gaan soek antwoorde in die eksistensialisme wat hy raaklees in die werk van Lange en Schopenhauer. Uiteindelik vind hy antwoorde by filologie (Nietzsche 1992:22).

Wat het van teologie en Christologie by Nietzsche geword? Soos Sautet (1990:18) dit ekstrem stel: “Who was to win the battle for his soul, the Devil or God?” Vir my studie is dit ’n belangrike vraag as ek Nietzsche se kritiek op modernisme asook sy alternatiewe daarop ernstig wil neem, maar andersyds steeds die weg na ’n Christelike versorgingsproses vir pastore soek.

Nietzsche lewer felle kritiek op Christelike waardes wat ’n arendsoog draai na alles wat natuurlik-menslik is - enigiets van waaruit alles wat bestaan, ondersoek word deur ’n klomp priesters wat hy swak mense noem wat ander, nog swakker, probeer lei net om een of ander vorm van mag vir hulself in te palm. Sy kritiek is gemik op ’n korrupte Christelike Romeinse gemeenskap wat uiteindelik bewys dat Christenskap ’n religie vir swaker en ongesonde mense is en geneig is om die edele kwaliteite van ander kulture te kritiseer en teen te staan (Wicks 2005). ’n Mens sou ewe eens kon praat van siek godsdiens (Oates 1970; Antion 2008) of siek gesondheid – ’n obsessie tot ’n vleklose perfeksionistiese lewe (Antion 2010).

Nietzsche (1992) sien sy eie “wellbeing” eerder as resultaat van regte voeding, klimaat, woning, selfontwikkeling en intellek - esoterie. Hy spreek sy hoop uit dat Dionysus, die god van eksuberante, hierdie Joodse Jesus, die [G]od van die onderwêreld, as primêre kulturele standaard vir toekomstige millennia sal vervang. In reaksie op Martin Luther skryf Nietzsche (2005a) oor die persoon Jesus Christus as ’n Jood wat tweeduisend jaar gelede gekruisig is en beweer dat hy die seun van God is, maar, aldus Nietzsche, waarvoor daar nie genoegsame bewyse is nie. Certainly the Christian religion is an antiquity projected into our times from remote history.” Nietzsche praat van Christenskap as “life’s nausea and disgust with life...dressed up as, faith in ‘another’ or ‘better’ life.” Oor Paulus as die eerste sogenaamde Christen en apostel reken Nietzsche (2005b): “He suffered from a fixed idea – or more precisely, from a fixed, ever present, never-resting question: what about the Jewish law? And particular the fulfilment of this Law.”

Om die Christelike geloof in “Ein Sterben für viele ward da erfunden, das sich selber als Leben preist: wahrlich, ein Herzensdienst allen Predigern des Todes! (Nietzsche (1950:52-53) en daarom “Geht doch dem schlechten Geruche aus dem Weg,” uiteindelik te vervang met 'n soeke na antwoorde in “Ein freies Leben”, is vergesog, riskant en onoortuigend. Nietzsche vervang die tradisionele Christelike godsdienst van sy tyd, weliswaar gebou op wankelrige fondasie van modernisties-positivistiese absolute waardes met ewe wankelrige kontekstuele veranderlikes as waarheid. Dit gaan moeilik op en het, hartseer genoeg, in Nietzsche se persoonlike lewe enduit klaarblyklik ook nie gerealiseer nie.

Om op Nietzsche se bootjie van alternatief saam te vaar, het ek nie voor kans gesien nie. 'n Eie gedifferensieerde narratief was vir my nodig. Saam met Nietzsche het ek weliswaar teruggesteier - verder terug as modernisme, maar dan nog verder terug as Nietzsche se pre-Sokrates. Carr (1997), onder meer, oortuig dat binne die Bybel en Christelike teologie daar genoeg ruimte is om postmodernisties op 'n Nietzsche pad van “Ein freies Leben” te beweeg en selfs tot verrykende dieptes te kom. So is ek terug na die Skrif om, op maat van 'n Nietzsche-ouverture, die kuns te probeer aanleer om Bybel te lees sonder die bril van modernisme. Ek glo dat die Skrif ryker is as modernistiese teologie. Ek glo dat die Skrif die toets van die tyd (Strörig 1977:7 praat van “geschiedkundige omwentelinge en katastrofes”) deurstaan en deurleef het. Ek glo dat God as “Ek is” ook my Immanuel eksistensieel hier en nou is sodat ek my eie “Sitz im Leben” kan struktureer en restruktureer – versorging van die pastor “par excellence.”

#### **4.2.1.2 Konklusie**

Vanuit 'n klein seleksie van sy werk het ek by Nietzsche die tekortkoming van modernisme ontdek. Sy ekstreme kritiek is gerig teen sogenaamde universele konstante wat as absolute waarheid voorgehou word. Nietzsche se saad van kritiek het op vrugbare grond geval en sou mettertyd uitloop op 'n simfonie van postmodernisme. Enige ernstige student van Nietzsche se werk ontdek verbasend onwelriekende heilige koeie uit die loopgrawe van modernisme. Toe ek self in praktyk ervaar dat ek heilige koeie nie in die kraal van my eie konteks ingepas kry nie, het ek by Nietzsche aanhakplek gevind. Nietzsche het my verder geneem, naamlik na, vir my tot nou toe, onbekende loopgrawe - die relatiwiteit van waarheid asook die versteekte agenda van mag.

Nietzsche se sibito bewegings tussen pessimisme en optimisme is nie, as ek hom reg verstaan, om lewe in 'n poel van oneindigende pessimisme af te trek nie. Dit is eerder om sy lesers uit 'n

leuen van eskatologiese oplossings en sogenaamde “Aufklärung” tot die realisme van elke dag se gebeure te ruk. Nietzsche reken dat die mens eksistensieel kan oorleëf deur middel van die Dionysiese energie van kontemporêre kulturele goedere: drama, musiek, liedere, kunste en so meer. Die mitologie van Dionysus begin ook met tragedie, maar word oorleëf en deurléëf met feesvieringe van dans en musiek (Sautet 1990:40) – die “Sitz im Leben.”

Die bestudering van Nietzsche was inderdaad vir my ’n “daybreak.” Godsdienst is veel meer as kennis en geloofsaanvaarding van bepaalde dogma. Godsdienst is die eksistensie van die lewende Drie-enige God binne my elke dag “Sitz im Leben.” Pastoraat openbaar hierdie Goddelike eksistensie – dissipelmaking par excellence (Matt 28:19). Nietzsche (1950:34; 2005b) kon dit egter nie in die modernistiese verstaan van die Christelike teologie vind nie.

#### **4.2.2 Michel Foucault**

Vir ’n verantwoordelike epistemologiese kontekstualisering van ’n terapeutiese versorgingsproses is dit onontbeerlik om ook van Foucault kennis te neem. Foucault sit nie net Nietzsche se diskoers met betrekking tot belangrike epistemologiese gereedskap soos kennis, mag asook waarheidsaansprake verrykend voort nie (Dill (1996:98), maar bring ’n nuwe perspektief na vore, naamlik die kompleksiteit van subjek by diskoers – “Man becomes the subject of his own understanding” (Dreyfus & Rabinow 1982:28).

Foucault gaan analities-interpretatief te werk - analities omdat hy Kant se kritiek teenoor die legitimering van konsepte deel en interpretatief konsepte pragmaties probeer raaklees. So lei Foucault ’n poststrukuralistiese en post-hermeneutiese paradigma in (Dreyfus & Rabinow 1982; Fillingham 1993; Rabinow 1994; Gutting 1994).

Foucault (1977:54), soos by Nietzsche, verwerp die idee van absolute waarheid, maar bevind alternatiewelik dat generasies wel ’n gesprek kan skep wat die rol van waarheidsaansprake aanneem. Vir my studie is dit belangrik om te ontdek hoe aanspraak op waarheid oor geskiedenis heen verskuif. Foucault plaas die fokus op die versorger eerder as op die *versorgde* (sien ook Derrida 1981:290 in die verband) en toon aan hoe die *mag van kennis* by die versorger gebou word op subjektiwiteit – kennis wat oor jare heen relativeer.

Ofskoon Foucault intens by die kwessie van kennis en mag betrokke geraak het, was dit nie die hooftema van sy werk nie. Foucault het hom eerder bemoei “to create a history of the different

modes by which, in our culture, human beings are made subjects” (Foucault 2000b:326). Vir Foucault is dit dus nie “power” as sodanig nie, maar eerder die subjek waarop die fokus geplaas word, wat problematies word. Vir Foucault is hierdie objek van ons daaglikse stryd nie soseer ’n bepaalde mens, groep, klas of ras nie, maar vind die probleem eerder by tegniek as ’n vorm van mag: “It is a form of power which makes individuals subjects” (Foucault 2000b:331):

[T]here are three types of struggles: either against forms of domination (ethnic, social and religious); against forms of exploitation which separate individuals from what they produce; or against that which ties the individual to himself and submits him to others in this way (struggles against subjection, against forms of subjectivity and submission.

(Foucault 200b:331)

Die kwessie van versubjektering by pastoraat is krities van belang. ’n Skaduwee daarvan lê oor allerlei titels soos pastoor, dominee, priester, biskop, aartsbiskop, kardinaal en so meer wat bewustelik of onbewustelik aanspraak maak op sodanige hoër of beter vorm van hulp en sorg. Dit is vir die metateorie-vorming binne die pastorale terapie belangrik om by Foucault te hoor hoe hy alternatiewelik met subjek omgaan en dan spesifiek rondom die self.

Teenoor Descartes (1596-1650) se universele en onhistoriese vraag, “cogito ergo sum” (ek dink daarom is ek), kies Foucault eerder aansluiting by ’n vraag wat Kant aan die lesers van ’n plaaslike koerant gevra het: “Was heist Aufklärung”? Vir Foucault beteken Descartes se ek elkeen, enige tyd op enige plek. Maar Kant vra iets anders: Wat is ons? - op ’n baie spesifieke tydstip binne die geskiedenis. Vir Foucault (2000b:335-336) is Kant se vraag ’n analise van beide ons en ons hede:

I think that this aspect of philosophy took on more and more importance....Maybe the most certain of all philosophical problems is the problem of the present time, and of what we are, in this very moment....Maybe the target nowadays is not to discover what we are but to refuse what we are....We have to promote new forms of subjectivity.

Op voetspoor van die Westerse kontemporêre vraag na die self hou Foucault hom mee besig: Wie en wat is ek werklik? Hoe het dit gekom dat almal as ’n “original” begin, maar as ’n fotokopie eindig? Wat staan in die weg daarvan om te wees wie en wat ek werklik is? Of soos Wasserfall (Hi-jack 2007) dit in sy populêre Afrikaanse “rock”- lied uitroep:

Veralgemeen jouself: Beweeg 2 treë nader aan ’n persoonlike hel; Verkoop jou siel; Verkoop jou hart; Verkoop jou menswees op die straatmark.... Vergeet jouself; Jy kan altyd vriende op die internet

bestel; En koop verstand; Of koop 'n vrou; Koop 'n leefstyl net vir jou....Ek wil nie meer soos jy probeer wees; Net om soos myself te voel nie; Ek gaan my hart nou vir die laaste keer laat voel; Jou perspektief haal warm asem in jou nek; Die hele land is die slagoffer van 'n hijack.

Hoe kom ek by die punt om werklik 'n lewe te voer as uitdrukking van my outentisiteit? White (1997:221) omskryf Foucault se antwoord hierop:

“Through liberating the self from the forces of repression.” It is by challenging repression that we are freed to become who we truly are. Here, the narrative of the emancipation of human nature is joined to the couple formed by the will to truth and the theory of repression. It is said that it is through challenging repression in the name of personal emancipation that the truth of who we are will be revealed to us. It is through this challenge that we can escape what has been imposed on our identities, and arrive at the foundation of the self – that is, “true personal knowledge”.

Foucault vind die antwoord in diskoers. Diskoers of taal as alternatief op absolute waarheid of empirie is vir Foucault 'n dinamiese aktiwiteit, gekoppel aan lewende kultuur of konteks (Foucault 1977:52-67; Fillingham 1993:93; Dreyfus & Rabinow 1982:27- 29; Ingram 1999:233 - 234; Dill 1996:97). Op voetspoor van de Saussure en Claude Lévi-Strauss gaan dit vir Foucault nie om taal as grammatika nie, maar eerder om diskoers en derhalwe meer die konstruksie van taal. Dit gaan vir Foucault (2000b:340) nie om sogenaamde waarneembare of te wel absolute kenbare dinge nie, maar eerder om die aktiwiteit van die subjek. Die mens diskoers omdat die mens handel en nie omdat die mens herken of sodanig ken nie. So word taal die uitdrukking van onherleibare wilsaktiwiteit (Dill 1996:97; Flynn 1999:29).

Die uitvloeisel van Foucault se bogenoemde werk bring 'n draai in die wêreld van pastoraat wanneer hy die fokus van objek/subjek wegneem en eerder op “event” gaan plaas. In 'n *L'archéologie du savoir* (“The archaeology of knowledge”) stap Foucault af van enige verdere teoretisering van diskoers en sluit aan by Nietzsche se genealogie as vertrekpunt vir 'n tematisering van die verhouding tussen waarheid, teorie en waardes aan die een kant en die sosiale instellings en praktyke waarbinne hulle figureer aan die ander kant. Foucault gaan nooit met taal of diskoers buite die konteks om nie. Hy gebruik eerder die term “counter history” en plaas die fokus op gebeure. Daarmee maak hy hom los van enige idee van historiese “realisme” as absolute waarheid in iets wat werklik sou gebeur het enersyds en andersyds van enige beperkings ten opsigte van dialektiek. Gutting (1999:40) verduidelik:

[I]s not a decision, a treaty, a reign, or a battle, but the reversal of a relationship of forces, the usurpation of power, the appropriation of a vocabulary turned against those who had one used it, a feeble domination that poisons itself as it grows lax, the entry of a masked 'other.'

Foucault se primêre doel is dus nie om die verlede as ontologie van die self te probeer verstaan ten einde by 'n keuse daarvoor of daarteen uit te kom nie (Ingram 1999:249), maar eerder "to use an understanding of the past to understand something that is intolerable in the present" (Gutting 1999:10). Hier het Foucault my gehelp om die drie benaderings van my keuse met die oog op pastorale sorg nie ontologies oor te neem nie, maar eerder binne die verstaan, konstruksie, asook handelingsproses ("event") van die basiese beginsels daarvan om te gaan.

Laastens verskuif Foucault die fokus weg van objek/subjek en plaas dit op gebeure deur 'n proses van problematisering – wat is die probleem? Die probleem self word die probleem of te wel "let the problem be the problem" soos te vind in die narratiewe benadering (sien 6.3).

What is the answer to the question? The problem. How is the problem resolved? By displacing the question...We must think problematically rather than question and answer dialectically...We have seen how writing the history of a "problem" rather than of a "period" frees Foucault from the obligation to exhaustive research of the historical sources.

(Flynn 1999:42)

#### **4.2.2.1 Foucault en Christenskap**

Het Foucault enigsins vir die Christelike teologie iets te sê? Hierdie vraag kan gestel word veral met die oog op die Christelike verwagting van transformasie by pastoraat. Vir Foucault sou die antwoord nader aan 'n geëmansipeerde "liberating" self wees terwyl dit vir die Christen bekering veronderstel – bekering in die rigting van God, self en die medemens. Myns insiens is daar tog 'n gemeenskap binne beide antwoorde te vind, naamlik 'n liefdesrelasie. Wie Foucault lees as a- of selfs antichristelik en in: "[L]iberat[e] the self from the forces of repression" (White 1997:220-222; Foucault 1986:235 - 240) 'n relativering van die godsdiens raaksien, het nog nie vir Foucault klaar gelees nie. As Foucault (1986:236) vanuit die Romeins-Griekse agtergrond seksualiteit, onder meer, histories-filosofies eksplisiet ondersoek, stel hy dit metafories: "Zahn, in his famous address, did not try to make a Christian of Epictetus, but to call attention to the signs of a knowledge of Christianity and to the traces of its influence".

Laat Foucault (1986:231- 232) liewer sy storie self klaar vertel in *Boys: A new erotics*:

It was a light matter for him to be temperate, for although mastered by love he could be master of his pleasures. This virginity is not to be understood, then, as an attitude that is set against all sexual relations, even if they take place within marriage. It is much more the test preparatory to that union, the movement that leads to it and in which it will find its fulfilment. Love, virginity, and marriage form a whole: two lovers have to preserve their physical integrity, but also their purity of heart, until the moment of their union, which is to be understood in the physical but also the spiritual sense....the complete union in which it finds perfection.

#### 4.2.2.2 Konklusie

Foucault sit Nietzsche se kritiek teen absolute waarheid en “will to power” voort deur die relatiwiteit van sogenaamde konstante uit te wys. Hy soek waarheidsaansprake eerder in diskoers - diskoers nie as kenteorie nie, maar as handeling of “event”. Daarby toon Foucault verder aan dat genoemde magspel nie altyd prominent-ooglopend presenteer nie, maar verskuil lê agter ’n versubjektering van die mens.

Foucault het my gehelp om kontekstueel en nie-beoordelend met diskoers om te gaan (Dill 1996:100) – om sensitief te wees vir verskeie vorme van bewustelike asook onbewustelike sosiale onderdrukking. Dit is veral in my eie diskoers dat ek begin leer het om nie net my woorde te tel nie, maar selfs die gesindheid in my eie diskoers te ondersoek.

Die volgende strokies-prent beeld ’n voorbeeld uit hoe daar met oënskynlik alledaagse diskoers óf woordspeling ’n dubbele boodskap uitgedra kan word wat mense mag versubjekteer en selfs verkleineer óf andersyds dat ’n eenvoudige boodskap deur die hoorder of ontvanger van die boodskap geheel anders gehoor, verstaan of geïnterpreteer kan word - self-versubjektering.



(Sarie, November 2008:277)

Waar my terapeutiese werk oorwegend uit die skool van modernisme kom, het die werk van Foucault my paradigmaties op 'n ander koers geneem:

- i. Foucault saam met Nietzsche het my bedag gemaak op die relatiewiteit by sogenaamde “waarhede” van kennis en diagnostiese uitsprake.
- ii. Dit het vir my 'n nuwe uitdaging geword om so ver moontlik weg te beweeg van 'n versubjektivering van die mens soos hierbo omskryf word.
- iii. Foucault neem my verder as ontledings van die hoekoms en waaroms van my eksistensie na waarheen – verder as die diagnostiese wie en wat ek is na 'n meer wie en wat ek kán wees. Dit is diskoers op weg na verrykende lewensmoontlikhede – die herskryf van lewensstories.
- iv. Foucault het my teologies geleer nie die verabsoluttering van dogma of andersyds die relativisering van geloofswaarheid of enige vorm van sinlose liberalisme nie, maar meer 'n fyn aanvoeling en sensitiwiteit vir opregtheid - eerlikheid voor God, myself asook my medemens (Foucault 1986:231- 232).
- v. Laastens het Foucault my pastoraal laat wegbeweeg vanaf 'n een of ander patologie-behandelingsbenadering na 'n meer “participation” probleemoplossingsproses – saam met Christus, my unieke self en mekaar op pad na verrykende moontlikhede.

#### **4.2.3 Jacques Derrida**

Waar Nietzsche en Foucault my teoreties op die spoor van postmoderne denke geplaas het, het Derrida my dit pragmaties laat ervaar en kon ek proefondervindelik besef hoe moeilik dit inderdaad is om van modernisme gedetoksifeer te word.

Derrida se “opaque” skryfstyl demonstreer die kompleksiteit en relatiewiteit van diskoers. Semantiek lê minder in Woordeboek-geformuleerde betekenisse, grammatika en retoriek en veel meer binne die handelingsproses van diskoers: “As it is, they start to get involved but feel that it's not that easy, that to read my texts they have to change the rules, to read differently, if only at another rhythm” (Wikipedia Encyclopaedia: 2005) óf soos Derrida (1978:369) verder verduidelik: “interpretations of interpretation, of structure, of sign, of play.”



Dit is veral Derrida se agtergrond wat my aandag getrek het. Derrida is as 'n Joodse Franssprekende ('n bietjie Westers, 'n bietjie Semities) in El-Biar, Algerië (Afrika en oorwegend Moslem) gebore met 'n komplekse impak van Christenskap. Teen hierdie agtergrond beskryf hy homself as “a little bit black, and a little bit Arab”. Vir my studie uit Afrika en vir Afrika met die oog op 'n unieke komplekse-multilaterale konteks multikultureel, multilinguistiek, multigodsdiens en multimeer het ek vermoed dat Derrida dalk 'n bietjie iets, dalk 'n bietjie niks vir Afrika, die Afrika-mens, Afrika-godsdiens en veral Afrika-pastors te sê het. Met Derrida (“a little bit black, and a little bit Arab”) en Van Niekerk (“in a sense I belong to both communities – and to neither”) kan ek (ook in Afrika) opreg saampraat en sê: Teenoor die Europese Westerling voel ek so verskriklik swart, maar teenoor die swart Afrikaner voel ek verskriklik blank. Derrida kon my op 'n pad bring om uiteindelik by Van Niekerk (sien 3.1.3) se hermeneutiese antwoord vir Afrika te uit te kom.

Derrida het Westerse denkers uit 'n verslawing van steriele positivisme, fenomenologie asook strukturalisme (Powell:1997:95 & 150; Howells:1999:49) uitgelei deur detoksiferende en poststrukturele prosesse heen van dekonstruksie, desentralisering, demarginalisering, disseminasie, differensiasie of soos hy dit noem: “signéPonge” of “signsponge”, ontrafeling of te wel uitrafeling, deteologisering en so meer. Hy doen dit nie deur op vleuels te sweef van dialektiek wat wyer en wyer spiraal deur prosesse van tese en antitese heen ten einde in 'n finale harmonie van sintese te nestel soos by Hegel nie, maar eerder by 'n niks uit te kom – “nothing” (Powell 1997:165; Howells:1999:90). Maar dan is dit nie 'n niks-niks, 'n 0, 'n leë vakuum nie, maar 'n niks in die sin van 'n “no-thing” – geen bepaalde iets. Derrida (1981:290) omskryf dit as volg:

The text is remarkable in that the reader...can never choose his own place in it, nor can the spectator. There is at any rate no tenable place for him opposite the text, outside the text, no spot where he might get away with *not* writing what, in the reading, would seem to him to be *given, past*; no spot, in other words, where he would stand before an already *written* text.

En verder:

But the column *has* no Being, nor any being-there, whether here or elsewhere. It belongs to no one. You have no hold over it, you will never absolutely control its extension. You will not take it from somewhere else and put it here. You will not cite it to appear. And from this column's not being (a being), from its not falling under the power of the *is*, all of Western metaphysics, which lives in the certainty of that *is*, has revolved around the column.

(Derrida 1981:352)

Dié wat op Derrida se bizarre “opaque” pad gefrustreerd raak, vind hulleself óf terugbeur na die vleispotte van empirie of sigbare (McMeekin:2005:5) ten einde maar net so beperk min te kan sien - wat van die metafisika, die verborge geheimenisse en God? Óf hulle hardloop Derrida vooruit in ewe fenomenologiese antikonklusies soos antihistories, antiteologies, antiGod, antibestaan of nihilisme wat ook van alle waarheid en kundigheid van Derrida ontbloot is (Powell 1997:156).

Derrida vind by die Westerse denke wat hy noem 'n sentralisering-marginalisering linguistiek met binêre teenstellende “play with différances” (Derrida 1978:255). Fenomene word geken en verklaar aan die hand van teenoorgestelde soos man teenoor vrou, blank teenoor nieblank, Christen teenoor heiden of waar teenoor onwaar met sentralisering van die een en dienooreenkomstige marginalisering van die ander. 'n Proses van desentralisering asook demarginalisering bring Derrida by dekonstruksie uit. Burr (1995:164) waag met 'n omskrywing van dekonstruksie: “Deconstruction refers to attempts to take apart texts and see how they are constructed in such a way as to present particular images of people and their actions.” Dekonstruksie maak 'n belangrike deel uit van 'n postmoderne proses met die doel opgeboude “waarhede”, idees, mites en konstruksie te relativeer ten einde tot nuwe verstaan te rekonstruksie (Powell 1997:46-47; Morgan 2000:45). Tereg noem Beeld van Woensdag 13 Oktober 2004 vir Derrida die vader van dekonstruksie (sien 4.4.2.4).

#### **4.2.3.1 Derrida en Christenskap**

Derrida se agtergrond is bietjie Joods, bietjie “Arab”. Dit konstrueer 'n besondere omgang met teologie. Anidjar (2002:3) som Derrida se werk rondom die teologie as volg op: “Jacques Derrida’s writing on religion has indeed consisted of a manifold and powerful effort to situate and raise again questions of tradition, faith and sacredness and their relationship to the premises of philosophy and political culture”.

Derrida (1995a:2) self omskryf religie as volg:

Religion presumes access to the responsibility of a free self. It thus implies breaking with this type of secrecy...that associated with sacred mystery and with what Patočka regularly calls the demonic. A distinction is to be made between the demonic on the one hand (that which confuses the limits among the animal, the human, and the divine, and which retains an affinity with mystery, the initiatory, the esoteric, the secret or the sacred) and responsibility on the other....Religion is responsibility or it is nothing at all.

Die prisma binne 'n teologiese desentralisasie vind Derrida (1995a; sien ook Anidjar 2002:3) binne die sogenaamde Abrahamiese tradisie. Maar dan gaan dit nie oor die verpersoonliking van Abraham as vader van gelowiges nie, maar eerder rondom die gedagte van wat Derrida "The People of the Book" noem. Anidjar (2002:3-4) verduidelik:

The notion of Abrahamic, like the notion of "The People of the Book", is of Islamic origin. It is an ancient notion which, as Derrida notes, was on accession revived in Europe (Kierkegaard, of course), perhaps most recently by the important Islamicist Louis Massigou. As this ancient notion, the Abrahamic has been considered either the original and gathering root of the three major monotheistic faiths or, more pervasively, as the (three) branches of one single faith. It suggests the reclaiming of territorialized roots, the reoccupation and gathering of a site of welcoming togetherness, where of fallen branches can come back to life: as Paul writes, "God is perfectly able to graft them back again"(Romans 11:23). This return may promise, minimally, the resurrected togetherness and enabling of "religion," but it also institutes the possibility of comparison under the allegedly unified figure of Abraham, whose name appears in the three scriptural traditions. The modern discourse of comparative religion, which rendered the incommensurable comparable, could hardly have emerged independently of Jewish, Christian, and Muslim medieval disputations that stage the one/three faith(s) in different and complex ways. However, the Abrahamic is not simply a figure that can be subsumed as one theme among many. The Abrahamic is the very condition of "religion".

As Derrida (1995b:146) oor teologie praat, praat hy van negatiewe teologie: "This negative theology is still a theology and, in its literality at least, it is concerned with liberating and acknowledging the ineffable transcendence of an infinite existent, 'Being above Being and super essential negation'". Negatiewe teologie of te wel diskoers oor God, vir Derrida, neem die vorm aan van God is nóg X nóg Y, maar Z. Om oor God te praat kan Derrida slegs die woord "God" gebruik binne 'n sisteem van "différance." "Différance" ("which is neither a word nor a concept") word deur Derrida (1982) onder ander omskryf as: "The name we might give to the 'active', moving discord of different forces," en verder: "In a certain aspect of itself, différance is certainly but the historical and epochal unfolding of Being or of the ontological difference. The a of différance marks the movement of this unfolding." Derrida (1982) kwalifiseer hierdie "unfolding of Being": "And yet, are not the thought of the meaning or truth of Being....is but an epoch of the diapherein". Dit is "dia" - deur + "pherein" - dra. In vandag se terme sou dit kon beteken 'n verskil in opinies of te wel 'n meervoudige interpretasie wat varieer vanaf besondere waarde tot maak aan my geen verskil (sien Arndt & Gingrich 1975, A Greek-English Lexicon).

Dit beteken nie dat Derrida sou beweer dat God nie bestaan nie? Dekonstruksie en “différance” bepaal nóg die realiteit nóg die non-realiteit van God. Op voetspoor van ene Meister Eckert verduidelik Derrida (1995:146): “When I said that God was not a being and was above being, I was not thereby contesting his being, on the contrary I was attributing to him a higher being.” Negatiewe teologie by Derrida is nie om God se bestaan óf te ontken óf te bewys nie, maar eerder om die logosentrisme van die Westerse filosofie en teologie, naamlik waarheid is die stem, woord en uitdrukking van absolute syn, te ontmasker.

Logo centrism is a form of ‘onto-theology’, or religion of being; in other words it subordinates all differences to the plenitude of presence resumed in the Logos, and determines the archaeological and eschatological meaning of being in terms of presence or Parousia...[.]It supports those theories which see a direct relationship between thought and language, words and things, speech and writing.

(Howells 1999:48-49)

Derrida se negatiewe teologie het ’n verrykende teologiese implikasie op Skrifgebruik. Hierdie implikasie word verhelderend in Derrida (1995) se eksegesi van die Abraham-verhaal uitgeskristaliseer.

Negatiewe-teologie vra twee momente, naamlik eerstens om die regte benaming en beskrywing van God te ontdek en so akkuraat as moontlik te formuleer, maar tweedens dit dan onmiddellik binne aanhaling (“sous rature” of “under erasure”) te plaas en gebruik omdat dit op sigself ontoereikend is. So is dit ’n vervalsing van die waarheid om byvoorbeeld die begrip “God is regverdig” tot tese te verabsoluteer. “God is regverdig” as tese beperk God tot ’n menslike konteks van begrip en ken. God se regverdigheid vir Derrida is veel groter as ’n menslike beperkte begrip. Gedekonstrueerd sou ’n mens ewe veel kon sê “God is onregverdig.” In God se liefde en genade ontvang die mens nie geregverdigde straf nie, maar word uit die vuurpoel van oordeel en straf geruk tot saligheid. Maar dan is God onregverdig en dit is nie “fair” nie (Matt 20:1-16). In ’n sin is dit nie “fair” nie, want Hy is liefdevol en genadig. Of is Hy? Kan ek andersyds sondig en op die dogma van God se liefde, genade en vergifnis lukraak staatmaak – Ananias en Saffira (Hand 5:1-11) kon nie.

Derrida se omskrywe van God binne ’n sisteem van “différance” verlos teologie en veral die Godsbegrip van ’n modernistiese indikatief absolutis. God is beter te verstaan as die “Gans Andere” (Barth:1949:36).

#### 4.2.3.2 Konklusie

Derrida het my geneem op 'n moeilike en steil detoksiferende pad – weg van sogenaamde professionele kennis ten opsigte van patologiese tekstuele waarhede. As ek dus nou byvoorbeeld hartseer stories van pastors hoor oor sukkelende gemeentes kan ek vermoed dat dit maar dun tekste is waarop ek nie eindelose energie hoef te spandeer om oënskynlike patologie te behandel en/of verander nie, maar eerder die pastor se teks self duideliker aan te hoor (Derrida 1981:297 noem dit “theatrical effects”). Dit is om deelnemend te gaan soek na unieke, verrykende, alternatiewe moontlikhede - narratief op weg deur “listen to all the voices”, naamlik konteks, Bybelteks, die selfteks sowel as naastekste of te wel tekste van die medemens.

Derrida se filosofie skep ruimte om, binne 'n eie paradigma en linguistiek, oënskynlike tekste te dekonstrueer, dissemineer en so meer ten einde alternatiewe, unieke moontlikhede te rekonstrueer en verrykende lewensstories te herskryf.

Laastens het Derrida my geleer om nie vas te staan en dikwels vas te loop teen verabsoluterende dogma nie, maar die onbeperkte wêreld van God se syn by Hom en in Hom self te ontdek – 'n eie storie binne die “Ek is”.

#### 4.3 Samevatting

In 'n totale samevatting is dit van belang om die relevansie van die werk van Nietzsche, Foucault en Derrida vir my navorsing deur te trek.

Nietzsche se kritiek op die modernisties-positivistiese benadering tot die wetenskap laat my wegbeweeg van enige versorgingsproses wat berus op sogenaamde empiriese *sekerhede* – 'n pastoraat waar professionele kundiges hipotetiese of gediagnoseerde patologie aan die hand van een of ander terapeutiese model behandel ten einde by 'n een of ander voorskriftelike of gedefinieerde geestes- en algemene gezondheidstoestand uit te kom. Vir versorging moet eerder 'n ander weg gesoek word. Op voetspoor van Nietzsche is dit moontlik deur middel van 'n proses van persoonlike selfverwesening. Hierdie selfverwesening moet verder strek as 'n beur na een of ander dogma van goed of kwaad. Dit is eerder 'n proses waar pastors binne 'n dinamiese gesprek met God, die self en 'n sielsvriend (sien 2.3.4) tot selfinsig kom.

Foucault bou op Nietzsche se kritiek voort deur weg te beweeg van enige vorm van terapie wat die gevaar mag inhou dat 'n deelnemer tot subjek verskraal word. Dit is enige vorm van óf

eksterne mag/"control" oor 'n persoon óf "control" wat 'n persoon op die self plaas in die vorm van gewete of bepaalde verwagtings van die self. Vir Foucault is so 'n versorgingsproses moontlik deur diskoers heen. Dan is dit diskoers wat nie soek na kennis of herkenning van sogenaamde waarneembare feite nie, maar diskoers as handelingsgebeure – diskoers as blote "event" of te wel "counter history". Net so het Foucault se omgaan met geskiedenis nie ten doel om die verlede as ontologie te ken ten einde by 'n keuse daarvoor of daarteen uit te kom nie, maar eerder "to use an understanding of the past to understand something that is intolerable in the present" (Gutting 1999:10). Dit is in die lig hiervan dat daar met 'n nuwe oog na sisteemteorie (sien 4.4.2.1) asook Bowen se familie-van-oorsprong-werk (sien 4.4.4.1) vir 'n pastorale proses gekyk kan word. Laastens behoort 'n pastorale proses, op voetspoor van Foucault, gerig te wees op transformasie. Weereens nie transformasie gerig op universele waarhede soos reg versus verkeerd, goed versus sleg nie, maar transformasie in die rigting van verrykende relasie – 'n liefdesrelasie. Vir pastorale sorg sou dit beteken 'n verrykende liefdesrelasie tot God, die naaste, die self, die natuur, kultuur asook strukture (Heyns 1978:119-143; vergelyk ook die Groot Gebod in Matt 22:37- 40).

Meer pragmaties as teoreties verfyn en verryk Derrida die werk van Nietzsche en Foucault as hy hierdie transformasieproses verder dryf deur prosesse van dekonstruksie, desentralisering, demarginalisering, disseminasie, differensiasie, ontrafeling, deteologisering en so meer ten einde by, wat hy noem, 'n "nothing" uit te kom. Hierdie "nothing" beteken nie 'n leë niks nie, maar sinspeel op 'n "no-thing" – geen-iets-spesifiek-dinamika wat by die mens vrykom. Vir die pastoraat in praktyk beteken dit 'n vrykom tot 'n posisie van onvoorwaardelik, onbevooroordeel en "not knowing." So 'n dinamiese proses word moontlik in wat Michael White (1997; 2004) later ontwikkel het as narratiewe-relativiteitsteorie. Vir die teologie beteken Derrida laastens ook 'n vryword van gekonstrueerde dogma(s) en 'n onbepaalde wêreld van "self exploring" binne Jahweh se eie dinamiese "Ek is" (Eks 3:14) narratief.

#### **4.4 Paradigmas, teorieë, benaderings en prosesse**

Dit val nie binne die bestek van my navorsing om 'n volledige bespreking van onderskeie paradigmas, teorieë, sisteme, benaderings en prosesse te probeer gee nie. Vir my studie is dit van belang om enkele beginsels van hierdie konsepte kortliks aan te stip as metateorie vir uiteindelijke keuses wat ek op bepaalde terapeutiese prosesse uitoefen.

#### **4.4.1 Paradigma**

Op voetspoor van de Saussure en Kuhn (Dictionary.com 2010) kan die woordbegrip paradigma of te wel “παράδειγμα” ’n bepaalde patroon of te wel “παράδεικνυμαι” dit wat vergelyk kan word, as volg omskryf word: ’n konstellasië van konsepte, waardes, persepsies en praktyke wat gedeel word. Dit kom by ’n gemeenskap voor as konsensus vir ’n bepaalde visie van die werklikheid en die basis waarop die gemeenskap sigself organiseer – ’n sosiale konstruksie.

Die sogenaamde drieheidbenadering wat ek later as moontlike versorgingsmodel voorhou, oorspan as’t ware drie paradigmas: generatief vanuit die tydperk van modernisme, narratief wat vanuit die postmodernisme ontwikkel het asook deelnemend-aksienavorsing met parallelle lyne met die sogenaamde deelnemende-modernisme (sien 4.4.1.3).

##### **4.4.1.1 Modernisme**

Modernisme plaas die klem op redelike denke. Die onmondigheid van die Middeleeue moes plek maak vir die mens se vermoë tot redelike denke. Descartes se stelling: “Cogito ergo sum” - Ek dink daarom is ek en dus die soeke na waarheid en sekerheid (Störig 1977:305) asook Immanuel Kant se “sapere aude” – Hê die moed om jou rede te gebruik, naamlik “the battle cry of the enlightenment” (Steinbauer 2005) is twee wegwysers op die pad van modernisme.

Wetenskap en tegnologie dui die rigting aan waarop godsdiens onder meer verstaan word – dit wat ek glo. Calvin (1959a:1) stel dit as volg: “Nagenoeg de ganze hoofdinhoud van onze wijsheid, dit verdient voor de ware en hechte wijsheid gehouden te worden, bestaat uit twee delen, de kennis van God en de kennis van onszelf.” Bavinck (1932:10) onderskryf dit: “Om in God rust voor ons hart te vinden, moeten wij natuurlijk eenige kennis van Hem besitten, want onbekend is onbeminde.”

Dit is binne hierdie soeke na ’n verstaan van die mens dat transgeneratief onder andere as terapeutiese benadering ontwikkel is. Dit is ’n poging om die mens vanuit ’n sisteemteorie te probeer verstaan – die mens binne konteks te probeer identifiseer asook die skepping van ’n konteks waardeur hulle kan verander (Kotzé 1991:649).

#### 4.4.1.2 Postmoderne paradigma

Toe ek as kind van die modernisme vir 'n tweede rondte my studies opneem en bekendgestel word aan die sogenaamde postmodernistiese denke kon ek saam met David Dockery (1995:1) uitroep: "A new day has dawned. A new generation has come of age." In 'n studie oor die biologiese en neurologiese werking van bewussyn en kennis bevind Maturana en Varela (1992:34): "[K]nowing is the action of the knower; it is rooted in the very manner of his *living being*, in his *organization*." Alle kennis is konstruksie eerder as 'n blote refleksie van objektiewe ontologie. Dit beteken dat empirie as enigste of aanvaarbare korrekte metode vir ware kennis nie langer opgaan nie. 'n Verruiming of te wel verryking van rasionaliteit het belangrik geword - erkenning van meer subjektiewe en irrasionele faktore soos "commitment" en "beliefs" het 'n pad binne die Westerse denke begin vind (Botha 1984:3). Pluralistiese standpunte se geldigheid word al meer ewewigtig verreken.

Met postmodernisme word wetenskap en empirie, soos die naam aandui, nie noodwendig uitgerangeer, relativer of marginaliseer nie. "Post-modern culture does not abolish modern culture. It is the critical companion or interlocutor of modern culture. It is simultaneously a product of modern culture and a reaction against it" (Rossouw (1993:895). Dill (1996:2) voeg sy stem by as hy reken dat postmodern die beste te verstaan is teen die agtergrond van modern. Postmodern is nie die teenpool van modern nie, maar kan eerder as 'n "korrektief, aanvulling en verruiming van die moderne gesien word." Oden (1995:21) voeg by: "It is not merely a censorious, embittered, negative, emotional reaction against modernity. There is no reason to be opposed to....Now they search for forgotten wisdoms."

Postmodern is ook nie 'n relativering van geloofswaarhede nie, maar gee groter erkenning en ruimte aan sogenaamde subjektiewe en irrasionele faktore soos "commitment" en "beliefs" (Botha 1984:3). Ek vind aansluiting by Payne (2000:232) om nie dinge op 'n modernistiese wyse hipoteties te probeer "bewys" nie, maar eenvoudig deel te laat vorm van die sosiale-konstruktiewe diskoerse tot voortdurende "practice cannot claim a place that is exterior to cultural discourse, it also does not stand outside of fields of knowledge and power" (sien ook die werk van Botha 1984 en Hein-Hudson, A & J 2010 in dié verband). Dit sou beteken dat godsdienstige waardes te alle tye verreken moet word (Botha 1984:99-100).



Verder skep postmodernisme die ruimte om, dit wat voorheen aanvaar is as absoluut, konstant, onveranderlik, feit, ononderhandelbaar en waarheid verder te neem - te verryk. Deur diskoers heen kan waarhede dus óf herbevestig óf gerekonstrueer word ten einde 'n verrykende betekenis daaraan te gee (Kotzé & Kotzé 1993:364; Dill 1996:157; White 1997:55-92). Dill (1996:157) toon verder aan dat hierdie epistemologie baie meer etiese moontlikhede inhou, maar dan "sal elkeen so meer verantwoordelik moet kan antwoord op die Goddelike appèl van liefde wat God van sy kinders vra, as wat die modernistiese subjekgesentreerde epistemologie vereis."

Laastens dwing postmodernisme my om verder te beweeg as een of ander didaktiese benadering. Dink byvoorbeeld aan bekende begrippe en praktyke wat nog in kerke as sogenaamde terapie aangebied word soos kerugma, berading, lering, skoling, seminare en so meer. Iets hiervan is nog te sien by die voortgesette en geakkrediteerde opleiding vir predikante by die Nederduitse Gereformeerde Kerk se resente *Bedieningsvreugde met die A tot Z-Beleid - Beleid 7-* (Neethling 2008). Postmodernisme lei my beplande versorgingsproses eerder nader na waarheen die tweede been van die *Bedieningsvreugde met die A tot Z - Beleid* (Neethling 2008) Beleid 8 - beur, naamlik 'n verpligte verantwoordelikheid by die pastor tot selfsorg:

Van elke leraar word verwag om in 'n mentorverhouding met 'n kollega te staan.

Van predikante aan die begin van hulle bediening word vereis om vir ten minste twee jaar saam te werk met 'n mentor volgens die program van die Algemene Sinode.

Maar dan sal hierdie program verrykender moet wees as 'n sogenaamde senior pastor wat die junior pastor op 'n voorskriftelike curriculum neem (sien 4.3).

Opgesom beteken dit alles dat postmodernisme gemik is op 'n meer verruimde of verrykende benadering – eerder 'n holistiese en inklusiewe benadering tot die wetenskap deur "to listen to all the voices." Dit sou beteken dat ek met onder meer transgeneratief, wat uit die modernisties-positivistiese denke ontwikkel is, nou postmodernisties kan benader en so 'n verrykende demensie daaraan gee - meer narratief met transgeneratief omgaan (Kotzé 1991:644). Hierdie benadering word verder in my studie uitgewerk.

#### **4.4.1.3 Deelnemende-modernisme**

Aldus Alan Kirby (2006) is postmodernisme reeds dood en begrawe – gesien in die lig van wanneer daar buite die akademie en meer op die kulturele goedere gefokus word. Kirby (2006) verduidelik as volg:

Postmodernism conceived of contemporary culture as a spectacle before which the individual sat powerless, and within which questions of the real were problematised. It therefore emphasised the television or the cinema screen. Its successor, which I call *pseudo-modernism*, makes the individual's action the necessary condition of the cultural product. Pseudo-modernism includes...all 'texts', *whose content and dynamics are invented or directed by the participating viewer or listener*.

My studie maak nie ruimte vir 'n volledige diskoers rondom die begrip pseudo-modernisme nie. Na aanleiding van Kirby (2006) se omskrywing, naamlik dat dit "includes all texts," blyk "participation" of te wel deelnemende-modernisme na my sowel as my studoeleier se oordeel, 'n meer gepaste en ryker beskrywende benaming vir hierdie sogenaamde nuwe paradigma.

Deelnemend-aksie-navorsing as derde been van my voorgestelde drieheidbenadering tot die pastorale versorging by die pastor voldoen, myns insiens, aan die omskrywing en verwagtings van hierdie sogenaamde deelnemende-modernisme. Deelnemend-aksienavorsing is juis dit wat Kirby dan "the individual's action" noem as Noakes (2009) se siklusse gevolg word van observering, analise, beplanning, nuwere aksies, reflektering en verandering ten opsigte van "the cultural product," binne 'n onderling-deelnemende proses - "the participating viewer or listener" (sien 6.4).

#### **4.4.2 Teorieë**

Verandering in denksisteem of te wel paradigmaskuif hou vir die wetenskap bepaalde konsekwensies in. Tog argumenteer Botha (1984:24): "Hoewel betekenis verander in verskillende teoretiese kontekste, hoef dit nie ook noodwendig 'n korrelate verandering van die 'belief system' of 'axiom system' te impliseer nie." Vergelyk hier onder meer Deist (1986:66) se steeds gelowige, maar meer postmoderne omgaan met die Bybel. Soos hierbo betoog, beteken postmodernisme allermens dat alles nou relatief en waardes individuele besit is – soos daar dikwels lukraak na postmodernisme verwys word (sien onder andere Johnson 2010). Botha (1984:24) gaan verder as sy verduidelik: "[S]ubjektivistiese betekenisleer impliseer dat kommunikasie tussen mense slegs kan plaasvind wanneer sowel taal, wêreldbeskouing, verwagtinge en geloofsoortuiging met die ander gedeel word." Die konsekwensie hiervan is dat kennis en waarheid binne 'n postmoderne verstaan daarvan, opgesluit lê in 'n sosiale-konstruktiewe benadering tot die wetenskap. Hierdie sosiale-konstruksie benadering lê weer ingebed binne linguïstiek of te wel semantiek – 'n hermeneutiese verantwoordelikheid en etiese handeling tot die wetenskap.

Maar wat is teorie – veral binne 'n postmoderne verstaan daarvan. Dit is 'n wesenlike vraag as hermeneutiese verantwoordelikheid.

Nadat ek verskeie woordeboeke geraadpleeg het ten opsigte van die woordbegrip teorie wat varieer vanaf sogenaamde empiriese waarhede tot iets weinig meer as spekulاسie, vind ek by Culler (1997:4) 'n weldeurdragte omskrywing van die begrip teorie binne 'n postmoderne en sosiale-konstruksie verstaan daarvan:

The main effect of theory is the disputing of 'common sense': common-sense views about meaning, writing, literature, experience. For example, theory questions - the conception that the meaning of an utterance or text is what the speaker 'had in mind'...or the idea that writing is an expression whose truth lies elsewhere, in an experience or a state of affairs which it expresses, or the notion that reality is what is 'present' at a give moment.

Dit bring Culler (1997:14) uiteindelik uit by 'n vier-punt-definisie vir teorie, naamlik:

- i. Theory is interdisciplinary - discourse with effects outside an original discipline.
- ii. Theory is analytical and speculative - an attempt to work out what is involved in what we call...language or writing or meaning or the subject.
- iii. Theory is a critique of common sense, of concepts taken as natural.
- iv. Theory is reflexive, thinking about thinking, enquiry into the categories we use in making sense of things, in literature and in other discursive practices.

Culler (1997:16) verduidelik verder:

Theory makes you desire mastery: you hope that theoretical reading will give you the concepts to organize and understand the phenomena that concern you. But theory makes mastery impossible, not only because there is always more to know, but, more specifically and more painfully, because theory is itself the questioning of presumed results and the assumptions on which they are based. The nature of theory is to undo, through a contesting of premises and postulates, what you thought you knew, so the effects of theory are not predictable. You have not become master, but neither are you where you were before. You reflect on your reading in new ways. You have different questions to ask and a better sense of the implications of the questions you put to works you read.

My beplande drieheidbenadering, naamlik transgeneratief, narratief en deelnemende-aksie-navorsing vir die versorging van pastors is gebou op bestaande wetenskaplike teorieë binne Culler se omskrywing daarvan. Ofskoon my benaderings buite empirie lê, is dit nie andersyds

geskoei op relatiewe verhoudings en handeling nie, maar gebaseer op bepaalde interdisiplinêre diskoers (vergelyk Culler 1997:14).

'n Bondige bespreking ten opsigte van tersaaklike teorieë kom nou aan die orde. Sommige van hierdie teorieë kom binne die onderskeie en toepaslike terapeutiese prosesse weer later ter sprake.

#### 4.4.2.1 Sisteemteorie

Montgomery (1982:4) verduidelik sisteem as volg:

A system is a collection of interdependent parts and the relationships that exists between the parts. Systemic interdependency is such that a change in one part tends to change the other parts to some extent and it tends to change the whole. These tendencies will lead to a system change only if the revised activity persists in its new form.

Die mens tree nooit in steriele segregasie op nie, maar as sosiale wese altyd binne konteks van een of ander eenheid of sisteem – die sogenaamde sisteemteorie (Friedman 1991; Kotzé 1992). Wanneer hierdie leefpatroon verstuur word, sou die familie intern hulleself herinrig om die homeostase weer te herstel (Montgomery 1982:5). Kotzé (1992:32-36) som hierdie sisteemteorie by Friedman as volg op:

- i Die geheel is meer as die blote som van die dele waaruit dit saamgestel is.
- ii Die wêreld word beskou as een groot sisteem.
- iii Sisteem is oop en geslote en het homeostase en ekwifinaliteit.

Hierdie sisteemteorie gee insig oor veranderinge wat binne families plaasvind - hoekom veranderinge dikwels gekompliseer en moeilik is asook bepaalde sistemiese wyses waarop verandering terapeuties gefasiliteer kan word (Montgomery 1982:9-10).

'n Belangrike vraag is die relevansie asook bruikbaarheid van sisteemteorie in 'n soeke na die **ontwikkeling van 'n deelnemende proses vir onderlinge versorging met die pastor**. Ofskoon ek kennis neem van Hoffman (1990:5-6) se ervaring dat die ontdekking van konstruksie en dan veral sosiale-konstruksieteorie haar weggeruk het van die gedagte dat “the system creates the problem”, is die kompleksiteit van verandering by die mens as gevolg van sisteme altyd iets wat binne die terapeutiese proses verreken moet word. Toegegee, 'n eensydige uitgangspunt van sisteemteorie dat “the system creates the problem” is net te skraal om op te solo. Andersyds is daar binne die sisteemteorie net eenvoudig te veel verrykende elemente ten einde die hele

sisteemteorie sonder meer saam met die badwater van kritiek uit te gooi. Ek wil my stem by Framo (1992:131) voeg deur eerder onderskeie teorieë en terapieë verrykend saam te voeg ten einde leemtes te vul - meer hieroor in die volgende hoofstuk (sien 6.6).

Ofskoon 'n reglynige verband nie sonder meer tussen sisteemteorie en familie-van-oorsprong-werk getrek kan word nie is daar, myns insiens, binne die twee afsonderlike teorieë tog genoegsame aanhaakplek te vind. Beide kyk wyer as die individu self en te wel na die wyer konteks waarbinne die individu haar- of homself bevind – die sisteem. Met die versorging van pastors moet immer bereken word dat pastors se persoonlike ontwikkeling, spirituele opbou, teologiese opleiding asook werksverband ook nooit in segregasie plaasvind nie. Friedman (1985:195) trek 'n parallelle lyn tussen die pastor se gesin of uitgebreide familie as eerste orde familie-sisteem en die kerk of gemeente as 'n tweede orde familie-sisteem. Ofskoon pastors nie die noodwendige produk van “the system creates the problem” is nie, behoort die bepaalde sisteem waarbinne hulle leef en werk immer verreken te word deur te “listen to all the voices” – 'n sosiale-konstruksie.

#### **4.4.2.2 Sosiale-konstruksieteorie**

Teenoor Descartes se soeke na kennis deur middel van intellek beklemtoon Gergen (1994:viii; Burr 1995; Freedman & Combs 1996; Anderson 1997; Hoffman 2002; Scholtz 2005 - Maturana & Varela 1992:179-201), op voetspoor van Nietzsche en Foucault, dat kennis eerder gegeneer word in diskoers - *communicamus ergo sum*. Gergen (1985:266) verduidelik: “Social constructionist inquiry is principally concerned with explicating the process by which people come to describe, explain, or otherwise account for the world (including themselves) in which they live.”

Toe Maturana en Varela (1992) wetenskaplik bewys dat kennis geprosesseer word deur middel van konstruksie eerder as reflektering, is objektiwiteit binne die wetenskap in parentese geplaas. Kennis is nie die reflektering of fotokopie van absolute feite nie, maar 'n sosiale proses (Gergen 1985:266; Kotzé & Kotzé 1993:364). Sosiale-konstruksie is meer geïnteresseerd in die proses na die hoe van verstaansgebeure - hoe ons hermeneuties verstaan eerder as wat verstaan word (Gutting 1999:10).

Hierdie nuwe epistemologie hou radikale implikasie vir pastorale versorgingsproses in. Hoffman (1990:5) verduidelik:

A first-order view in family therapy would assume that it is possible to influence another person of family by using this or that technique: I program you; I teach you; I instruct you. A second-order view would mean that therapists include themselves as part of what must change; they do not stand outside.

Derrida (1981:310; 2001), op voetspoor van Heidegger, voer dit verhelderend in praktyk verder deur woorde en konsepte “under erasure” te plaas: “It is the only way to escape “empiricism” and the “naive” critiques of experience at the same time” (Derrida 2001).

Verder is dit belangrik om ‘n duidelike onderskeiding tussen die sogenaamde konstruktivisme en sosiale-konstruksionisme te tref. Scholtz (2005:8-9) spel hierdie onderskeiding uit:

Die konstruktivisme leer waarneming en kennis is ‘n konstruksie van die individuele waarnemer.... Konstruksionisme propageer die siening dat kennis en waarneming gekonstrueer word tussen twee of meer gespreksgenote. Volgens die sosiale-konstruksionisme, is kennisverwerwing nie ‘n individuele prestasie en kennis nooit individuele besit nie. Idees, konsepte en lewenshandelinge vind beslag binne sosiale interaksies en bemiddel in taal (linguistiek). Alle kennis ontwikkel dus binne die ruimte tussen mense en dan binne die terrein (“realm”) van ‘n “common world.”

Sosiale-konstruksie verskuif die fokus vanaf die self na betekenis. White (2004:24) verduidelik:

With meaning at the centre, this new cultural anthropology took the focus of inquiry to the social construction of people’s realities. These were realities that were not radically derived through one’s independent construction of the events of one’s life. These realities were not the outcome of some privileged access to the world as it is. They were not arrived at through some objective grasp of the nature of things. Rather, people’s realities were understood to be historical and social products, negotiated in and between communities of people and distributed throughout these communities.

Hierdie handeling van “negotiation” vind plaas deur middel van linguistiek. White (2004:25) verduidelik:

People make sense of the world by taking their experiences of life into narrative frames, by locating these experiences in the familiar stories of their lives. In taking these experiences of life into narrative frames they become situated in sequences of events that are unfolding through time according to particular themes....In the terms of this tradition of storytelling, it is understood that the means employed in these strivings are influenced by and are revealing of what people believe, value, hope for, and dream of....represent what people’s lives are about in general terms, and, in more specific terms, what they are committed to in terms how they wish to live their lives.

Meedeling van stories, “imagination” of waarneming van die werklikheid word die grondslag waarop terapie die fokus plaas. So kan waarneembare konstruksie, as sogenaamde werklikheid,

deur 'n proses van linguistieke dekonstruksie en rekonstruksie tot nuwe verrykte sosiaal-gekonstrueerde werklikheid hervorm word.

Laastens is dit ook nodig om sosiale-konstruksie teologies te ondersoek – of die Skrif dit onderskryf? Tereg vra Deist (1986:67): “Is die Bybel dan nie die Woord van God nie?” Maar dan vra Deist (1986:74) 'n verdere vraag: “Was die Bybelskrywers dan nie geïnspireerd nie? Was hulle nie onder leiding van die Heilige Gees nie?” Deist (1986:76-77) kom uiteindelik by 'n antwoord uit: “En die wonderlikste vir my is dat God nog steeds op dieselfde manier werk as toe die Bybel tot stand gekom het. Hy bring weer eens sy Woord deur *mense* aan mense....Deur *Skrifverkondiging* heen kom die dinamiek tussen Gees en Woord in werking.” Dit is sosiale-konstruksie.

Deist (1986:57) toon verder aan dat hierdie Woord van God nooit fundamentalisties-dogmaties beskou kan word nie, maar eerder narratief wat in diskoers na die mens kom:

Ons beheptheid met hoe dit “werklik” gebeur het, weerspieël die geloof dat 'n reeks “feite” die waarheid is, maar dan vergeet ons so maklik dat daardie “feite” nog 'n verhaalvorm moet kry en dat daardie verhaal vanuit 'n bepaalde perspektief vertel word (in die Bybel byvoorbeeld vanuit verskillende perspektiewe op die verhouding tussen God en wêreld) en dat so 'n perspektief eers die “feite” rangskik en interpreteer.

Só kom die Woord van God na ons nie in leerstellige feite, starre voorskrifte en geformuleerde dogma nie, maar eerder in die vorm van heilshistoriese verhale, poësie, profesie, Evangelie, gelykenisse, handeling, pastorale briewe en openbaring. Hierdie Woord word weer binne 'n eie konteks gehoor, in geloof aangeneem en eksistensiële-eties verantwoord (Jonker 1976:30-31). Hierdie Bybelse verstaan gee aan diskoers 'n ryke en dinamiese betekenis. Iets van hierdie dinamiese, konsentris-sirkelgroeiende en reflekerende diskoers tot geloofsbou en voortspruitende geloofsluwe in en deur die Woord van God is ook op te merk binne die sogenaamde sosiale-konstruksieteorie en dan te wel binne 'n pastorale proses.

Maar is met konstruksieteorie en dan veral met sosiale-konstruksieteorie, alles gesê? White (1997:iv) sit hierdie diskoers verrykend voort met wat hy poststrukturalisme noem.

#### 4.4.2.3 Poststrukturalisme

Ofskoon poststrukturalisme miskien meer van 'n filosofiese rigting aandui, pas White dit in terapie toe en dan veral ten opsigte van versorging van die terapeut in persoon soos by moedeloosheid, afmatting en uitbranding. Derhalwe is dit vir my studie van belang om ook die teorie van poststrukturalisme van kennis te neem.

Poststrukturalisme is te verstaan teenoor strukturalisme – die mens as gestruktureerd of sistemies. Daarteenoor handel poststrukturalisme primêr oor die kwessie van “the will to truth” in die sin van wie ons werklik is – “the essence of our being” (White 1997:220). Dit is 'n besig-wees met die klasieke klaagvraag vanuit die 18de eeu: “How comes it that we all start out originals and end up copies?” (White 1997:220). Hierop ontleen White (1997:221) sy antwoord by Foucault: “Through liberating the self from the forces of repression.’ It is by challenging repression that we are freed to become who we truly are.” White (1997:220) probeer op so 'n manier wegkom van enige manipulasie om te wees wat jy behoort te wees en eintlik nog nooit was nie. White 1997:221 beur na “unique outcomes” nader aan 'n oorspronklike self: “[T]he truths about who we are....personal fulfilment....a life that is true to our human natures....a life that is an expression of my authenticity....actualise my real self.”

Is poststrukturalisme egter teologies haalbaar – om 'n unieke self te wees? Dit is 'n wesenlike vraag vir teologie met 'n ontstaan en eksistensie binne 'n bepaalde gekonstrueerde dogma en belydenis? Ek vind 'n antwoord by Honig (1938:7–30), McKim (1992:25), Wethmar (1977:25-94), Barth (1979: 9 – 14), Veldkamp (1979:5) en ander wat bevestig dat dogmatiek onmoontlik as absolute waarheid Gods gereken kan word: “Zij laat niet toe, dat de stem van de enkeling verloren gaat in de massa en dat de individuele mens zich listig verbergen kan achter de muur van het ‘geheel’...Het “tua res agitur,” het gaat om úw zaak, wirdt daar bijna op elke bladzijde beklemtoond.” (Veldkamp 1979:5). Selfontwikkeling is inderdaad 'n Skriftuurlik-etiese verantwoordelijkheid van die individu.

Poststrukturalisme wil pastors emansipeer van 'n produk-wees van voorskriftelike ekklesiologies-dogmatiese strukture, maar eerder op weg neem na “shaping of their own lives, and of the lives of others” (White (1997:226).



#### 4.4.2.4 Dekonstruksie

Derrida laat hom nie in enige fenomenologiese hoek ten opsigte van 'n definisie vir dekonstruksie vasverf nie. Sy konstante antwoord was: "Deconstruction in a nutshell: a conversation with Jacques Derrida." Wikipedia Encyclopaedia (2005) beweer dat Derrida by geleentheid dekonstruksie sou beskryf as: "[A]n attempt to translate and re-appropriate". 'n Ene me Smith rapporteer dat Derrida se antwoord op haar vraag na dekonstruksie sou wees:

It is impossible to respond....I can only do something which will leave me unsatisfied...I often describe deconstruction as something which happens. It's not purely linguistic, involving text or books. You can deconstruct gestures, choreography. That's why I enlarged the concept of text....Everything is a text; this is a text...waving his arm at the diners around him in the bland suburban like restaurant, blithely picking at their lunches, completely unaware that they were being "deconstructed."

(Rawlings 1999:2)

Lye (1996) waag met 'n eie omskrywing van dekonstruksie:

Deconstruction is a poststructuralist theory....based in part on the fact that deconstruction sees all writing as a complex historical, cultural process rooted in the relations of texts to each other and in the institutions and conventions of writing, in part on the sophistication and intensity of its sense that human knowledge is not as controllable or as cogent as Western thought would have it and that language operates in subtle and often contradictory ways, so that certainty will always elude us.

In 'n bondige omskrywing van Derrida se werk waag Powell (1997:30) ook 'n beskrywing van dekonstruksie:

Deconstruction first focuses on the binary oppositions within a text – like man / woman. Next it shows how these opposites are related, how one is central, natural and privileged. The other ignored, repressed and marginalized. Next it temporarily undoes or subverts the hierarchy to make the text mean the opposite of what it originally appeared to mean. Then in the last step both terms of the opposition are seen dancing in a free play of non-hierarchical, non-stable meanings.

Powell skoei sy omskrywing van dekonstruksie op Derrida se gebruik van die begrip *différance* as 'n woordspeling tussen "difference" en "defer". Betekenis, by Derrida, is nie alleen afhanklik van die ouditiewe en visuele karaktereenskappe van woorde nie - 'n woord soos "kas" byvoorbeeld, is te onderskei van "kap" en "kat". Deur 'n proses van "defer" of "defferal" word 'n ryker betekenis tot 'n woord of teks toegevoeg (Powell 1997:122). Derrida se om-en-by-beskrywing van wat hy

met dekonstruksie bedoel en Powell se poging tot 'n definisie daarvan, klink egter nie op dieselfde noot nie.

As ek Derrida reg verstaan sou 'n mens nader aan sy bedoeling met dekonstruksie kon kom deur na méér verrykende stemme of te wel beskrywings te luister eerder as om dekonstruksie met één skrale definisie te probeer vaspen.

Met die teorie van dekonstruksie neem Derrida die mens op 'n verrykende pad van sosiale-konstruksie na poststrukuralisme na dekonstruksie ten einde gedetoksifeer te word van enige vorm van manipulerende, universele waardes en/of absolute strukture ten einde nader steeds nader aan die volle potensiaal van vrye “unique outcomes” te groei. Dekonstruksie kan omskrywe word as enige poging in die rigting van desentralisering, demarginalisering, disseminasie, differensiasie, deteologisering, uitrafeling of net loskom van enige vorm van strukturalisme.

Belangrik is die relevansie van dekonstruksie vir my navorsing.

In besprekings ten opsigte van bestaande werk rondom sorg aan pastors (sien onder meer 1.8 en 2.3.) toon ek aan hoe daar oorwegend vanuit een of ander bepaalde vooropgestelde strukture gewerk word. Hierdie strukture varieer vanaf Kerkordelike bepalinge, opgestelde dekrete tot by die herder-kudde model. By hierdie benaderings word oorwegend vanuit 'n bepaalde verstaan van die Skrif en Skriftuurlike metafore rigtingduidend te werk gegaan ten einde by 'n bepaalde geïdealiseerde konstruksie uit te kom. Dekonstruksie daarenteen is 'n poging om pastors van hierdie vooropgestelde konstruksies te verlos ten einde, selfstandig dog eties, 'n unieke geestelike weg te ontdek. Hands en Wayne (1994:15-19) vind hierdie weg in 'n proses van “uncovery”, “discovery” en “recovery.”

My studie laat nie ruimte om ál Derrida se konsepte, naamlik desentralisering, demarginalisering, disseminasie, differensiasie, deteologisering en so meer in behandeling te neem nie. Vir my navorsing blyk twee prosesse, naamlik desentralisering en disseminasie tog belangrik om kortliks na te speur omdat albei die kwessie van subjek/objek by pastoraat aanspreek.

#### **4.4.2.4.i Desentralisasie**

Om desentralisasie by Derrida ten beste te verstaan, is dit belangrik om daarop te wys dat vir Derrida “everything is a text” (Rawlings 1999:2). Alle kennis of te wel verstaan, naamlik geskiedenis, antropologie, literatuur, psigologie en so meer is tekstueel. Dit het implikasie vir die

pastoraat. Niks is absoluut konstant nie eerder veranderlik. Derhalwe sou Derrida kon praat van: “The play of **textuality**” (Derrida 1997:167); “[F]inds itself not displayed but given play” (Derrida 1981:291); “*Drama* will have put the present in place” (Derrida 1981:309).

Desentralisasie is die ontkenning van enige vorm van mag of te wel “forces” wat hulle daartoe gekonstrueer het en word as sodanig uit daardie sentrale posisie (*Tristes Tropiques*) gehaal (Derrida 1997:92-93). Daarmee probeer Derrida geensins om fenomenologiese verskynsels of sogenaamde waarhede te verdiskonteer tot relativisme of nihilistiese karikature ten einde by ’n niks-niks of leë vakuum uit te kom nie (Howells 1999:3). Aan die anderkant is dit ook nou nie weer om ’n soort “reversal” toe te pas (sien Derrida 1997:103 en 1974 se kritiek op Lévi-Strauss) deur dít wat voorheen gemarginaliseer was nou te probeer sentraliseer nie. Derrida (1997:110) noem sodanige optrede “the violence of difference, of classification, and of the system of appellations” en “arche-writing” (1997:125). Desentralisering is die proses om ’n bepaalde teks te ontmagtig ten einde geëmansipeer met daardie teks om te gaan – niks meer nie, maar ook niks minder nie (Powell 1997:122).

Derrida (1974; 1981:310) desentraliseer deur gebruik te maak van ’n tegniek vanuit die metafisika wat hy “sous rature” of te wel “under erasure” noem. Daarmee wis hy nie die teks as irrelevant uit nie, maar gaan alternatiewelik met die teks om. Derrida het verskeie maniere waarop hy dit probeer beskryf: i) om nie die teks te lees nie, maar om eerder na die teks te kyk (1997:133); ii) “to read it as a parable (1997:126); iii) om die teks te neutraliseer (1997:128); iv) “liberation” van die teks (1997:131); v) om as ware met die teks te speel - “puts into play” (1997:167); vi) “articulation....All our languages are the result of art” (1997:216); vii) om metafores met die teks om te gaan (1979:275); viii) om die teks “under erasure” te plaas (1974); ix) “alter it” (1974), “all can change at every moment” (1981:310) en so meer.

Desentraliseer beteken om enige teks te ontmagtig met die uitsluitlike doel om, soos Derrida (1974) dit inderdaad stel: “alter it”.

#### **4.4.2.4.ii Disseminasie**

Op ’n vinnige vraag na ’n verpakte definiëring van disseminasie kry die vraesteller ’n plat antwoord by Derrida:

If we say that “dissemination” is this, or is that, we are trying to book it into meaning, into the present. The word “dissemination” implies a link between the wasteful *dis*-persal of semantic (meaning) and *semen* (within the folds of the hymen).

(Powell 1997:108; sien ook Derrida 1981:271)

Disseminasie is ’n teenreaksie op die aanname dat ’n bepaalde teks individuele besit is – dat die outoritatiewe skepper en spreker van die teks volle beheer van die teks het (Derrida 1981:295).

’n Antwoord moet eerder in diskoers gesoek word – “A play with meanings” (Derrida 1981:297).

Met ’n speelbal van metafore probeer Derrida (1981:290-355) die konsep van disseminasie omskryf:

- i. The text is remarkable in that the reader...can never choose his own place in it, nor can the spectator. There is at any rate no tenable place for him opposite the text, outside the text (1981:290).
- ii. Because his job is to put things on stage, he is on stage himself; he puts himself on stage (1981:290).
- iii. *Mimique* in which the “idea” is certainly not what one thinks, nor is its illustration: The scene illustrates but the idea, not any actual action (1981:294).
- iv. Any attempt to return toward the untouched, proper intimacy of some presence or some self-presence is played out in illusion (1981:297).
- v. But the column *has* no Being, nor any being-there, whether here or elsewhere. It belongs to no one. You have no hold over it; you will never absolutely control its extension (1981:352).
- vi. The saying of the thing is restored to its being-grafted (1981:355).

Ten opsigte van disseminasie in praktyk verduidelik Derrida (1981:296) verder:

What is to be said about this praxis? If to produce is to draw out of darkness, to bring to light, to unveil or to manifest, then this “practice” does not content itself with the act of making or producing. It cannot be governed by the motif of truth whose very horizon it *frames*, for it is just as rigorously accountable for *non*production, for operation of nullification and deduction, and for the workings of a certain textual zero.

En verder:

The old theatrical organization has become unjustifiable, is no longer answerable to anyone; the old phantoms called the author, the reader, the director, the stage manager, the machinist, the actor, the characters, the spectator, etc., have no single, unique, fixed place (stage, wings, house, etc.) assigned to themselves by themselves, except in the representation they make of it to themselves, if which an account must be given.

(Derrida 1981:296)

Daarenteen loop disseminasie nou ook nie weer uit op 'n verflentering, 'n niks of 'n nul van waarde, maar maak 'n integrale deel van die versorgingsproses uit. Derrida (1981:304) verduidelik:

There is no first insemination. The semen is already swarming. The "primal" to insemination is dissemination....nothing comes before the addition in which the seed begins by taking itself away, before what *Drama* announced as "a proliferation which would never have begun," before what *Logics* set down as a swarm of bees, a division at work.

Op voetspoor van Phillippe Sollers asook sy waardering vir Jean Jacques Rousseau se vooropstelling van die "ongeskondenheid" en "natuurlikheid" van die "onontwikkelde" teenoor wat hy die "korrupsie" van die sogenaamde "ingeligtes" en "geleerdes" noem, toon Derrida (1972:430 & 438) aan, as ek hom reg verstaan, hoe die sogenaamde weldeurdagte argumente, kommentare en evaluering van sogenaamde ingeligtes as't ware besoedel. Dit kom staan in die pad van die maagdelike "Sitz im Leben" - die suiwerheid van verrykende oorspronklike mites en stories by die mens. Powel (1997:106) verduidelik:

The whiteness of the virgin paper, the blankness of the transparent column, reveals more than the neutrality of some medium; it uncovers the space of play or the play of space in which transformations are set off and sequences strung out."

Louw (1998:41-43), op voetspoor van Firret (1977:25), waarsku dat so iets 'n bipolêre spanningsdimensie op die pastorale teologie mag plaas. Daar is tog die teologiese belang van die Woord van God met 'n Evangeliese doelgerigtheid vir 'n geestelike beïnvloeding en tot-God-gerigte verandering by die mens (Die Nederlandse Geloofsbelydenis Artikel 2; Barnard 1981:565; Louw 1998:43; Landman 2008:6). Andersyds is daar die pleidooi vir 'n poststrukuralistiese verandering na die "unique outcome" van unieke menswees – om te wees wie en wat ek eintlik is. 'n Antwoord op bogenoemde kwessie moet in hermeneutiek gesoek word (Jonker 1976:38; Firret 1979:25; Barnard 1981:564-565; Louw 1998:43). Heitink (1977:154) praat van die kommunikasie van die Evangelie. Firret (1979:131) noem dit die agogiese moment. Louw (1998: 92 - 98) vind dit binne die kader van wat hy 'n pastorale ontmoeting noem met behulp van drie struktuurmodi, naamlik kerigma, Didaché en paraklese (Louw 1998:43). Hierdie "struktuurmodi" is myns insiens steeds 'n verskraalde strukturalisme – watter struktuur word nou gevolg?.

As hermeneutiek die antwoord is op disseminasie by Derrida behoort hierdie hermeneutiese proses egter verrykend verder te strek. Binne my beplande drieheidbenadering vir onderlinge sorg met pastors bied selfdifferensiasie (Bowen 1990:164; Friedman 1985:233; sien ook Nouwen 1994:88-89 in die verband) 'n verrykende potensiaal om disseminasie aan te spreek. Bowen (1990:164) definieer selfdifferensie by die mens as "inner directed" - dít eerder as 'n geestelike lewe wat, soos by Louw (1998:43), didakties-dogmaties gemanipuleer word.

Narratief (sien 6.3) as tweede been by my drieheidbenadering, skep weer die geleentheid om binne 'n eie "Sitz im Leben" asook geloofs-etiese verantwoordelikheid (sien 6.7) hermeneuties 'n eie verrykende "Heilsgeschiede" te skryf en herskryf - *Semper Reformanda* (White 1997:150-153; Payne 200:16; Carey & Russell 2003:60-71). Derrida (1981:305) verduidelik onder meer: "A fictive beginning, a false entrance, a false exit, a kind of writing of innumerable number – these will still have to be reread by you. "

Laastens skep die onderlinge deelnemende benadering 'n verrykende ruimte om sáám te soek na 'n ekwilibrium tussen die verstaan van die Woord van God (Honig 1938:16-17; Jonker 1976:48-57; Deist 1986:13-18) - 'n saamluister na die inspraak van die Heilige Gees (Honig 1938:7-9; Nouwen 1969:63-76; Heitink: 1979:129-132) asook 'n eties verantwoordelike "Sitz im Leben" (Barth 1978:470-564; Derrida 1981:305)) in gehoorsaamheid – "listen to all the voices".

#### **4.4.3 Benaderings**

Benadering dui op 'n bepaalde terapeutiese model of sisteem wat deur 'n terapeut binne 'n bepaalde versorgingsproses, hetsy konstant of onregstreeks dog herkenbaar, gevolg word (Egan 1998:12-18).

Wanneer 'n navorser van bekende benaderings gebruik maak, kan dit riskant raak. Lesers het 'n geskiedenis van goeie of slegte assosiasie met bepaalde benadering(s) oor die jare opgebou. Die risiko word groter as die navorser van meer as een bekende benadering gebruik maak. In Louw (1998:40) se kritiek op Hielema se uitwys van die spanning tussen die tradisionele Gereformeerde benadering en die Amerikaanse meer nie-direktiewe, empatiese model wys Louw op die gevaar om nie genoegsaam rekening te hou met die feit dat Hiltner wel na genade verwys en Adams weer tog óók na die natuur in die skepping nie. Pieterse en Müller (2007) vind by Dingemans en Smelik (2005) 'n antwoord hierop in wat hulle *pan-en-teïsme* noem. Die panenteïsme is 'n oorkoepelende begrip wat teïsme en panteïsme verbind. God is tegelyk

transendent en immanent. God is nie alleen 'n oorkoepelende, grandiose teenwoordigheid nie, maar die Een wat homself gee vir die vernuwing en redding van die wêreld via mense (Pieterse & Müller 2007).

Met die bestudering van Bowen se transgeneratiewe benadering geskoei op 'n kognitiewe verstaan van universele sisteme eerder as om sogenaamde patologie te probeer diagnoseer, White se narratiewe benadering waarin deelnemers in die pastorale versorging geleentheid kry om nuwe betekenis vir hul lewe te herskrywe, sowel as die deelnemende-aksienavorsing ("participation-action-research") benadering waarin deelnemers die geleentheid kry om eie aksies te reflekteer, evalueer en nuwe opsies uit te probeer, blyk dat ons hier te make kan hê met drie werkbare benaderings waarop pastors versorg kan word. Hierdie drie benaderings word binne een versorgingsproses aangewend – 'n drieheidbenadering.

#### **4.4.3.1 Transgeneratief**

Transgeneratief word deur verskeie outeurs (Friedman 1985, Simon 1989, Tittelman 1992; Framo 1992, Carter & McGoldrick 1989 e.a.) beskryf en vorm deel van 'n gesins- en familierapie wat met groot vrug in 'n versorgingsproses by die pastor geïntegreer kan word.

Die transgeneratiewe benadering behels by verre meer as net geneagram. Dit sluit alle lewensprosesse in. Friedman (1991:148) verduidelik:

"Working on one's family of origin," therefore...is far more than a matter of scaring up one's ancestors...And it is even more than learning to "understand" one's parents or to reconnect with theirs. The connection that is important is with the natural processes that are formatting one's destiny, processes that not only go back for generations, but ultimately to all life's processes since creation.

Vannuit die praktyk by Bowen getuig Friedman (1991:148) verder:

Every minister, no matter what his or her denomination, who has come in for help with a crisis in faith has found that the crisis atrophied when he or she used the conflict as an entrée back into the emotional processes of his or her family of origin. In other words, their religious commitment became clearer and more self-affirmed when the ministers came into contact with, and were able to differentiate themselves from, the same emotional processes that contributed to their originally joining the clergy.

Transgeneratief word later (sien 6.2) meer breedvoerig bespreek.

#### 4.4.3.2 Narratief

Gegron op die filosofie van Foucault asook die werk van Bateson rondom interpretasie-metodiek lei Michael White en David Epston die domein van familierapie binne met 'n benadering van narratief (White & Epston 1990:1-2). Betekenis en/of verstaan by die mens ten opsigte van die lewe is geïnterpreteerde waarneming: “[B]y the network of premises and presuppositions that constitute our maps of the world” (White & Epston 1990:2). Hierdie “map” is nie die werklikheid nie, maar bloot 'n konstruksie daarvan.

Narratiewe terapie is geskoei op die aanname dat “persons generally ascribe meaning to their lives by plotting their experience into stories, and that these stories shape their lives and relationships” (White & Epston 1990:79). Hierdie stories word gebaseer op en gekonstrueer rondom ervaring van die lewe - geskiedenis of te wel voorkennis (Kotzé & Kotzé 1993:364; Burr 1995:48; Hoffman 2002) asook diskoerse rondom en ten opsigte van hierdie ervarings. Hierdie sosiale-konstruksie van betekenis en ervaring hou homself essensieel besig met taal: “Words are important. In so many ways, words are the world” (Hoffman 2002:8). Geskiedenis of historisiteit as taal, is die wyse waarop hierdie geïnterpreteerde werklikhede sosiaal gekonstrueer word (White 1997:3-4).

'n Breedvoeriger omskrywing van narratief as versorgingproses word in 'n volgende stap reflekteer (sien 6.3). Wat hier aan die orde kom, is die belang van narratief vir my navorsing.

Ek het geleer om te begin praat – stories te vertel. En die vrymoedigheid waarmee ek my stories begin vertel het, het ander pastors die vrymoedigheid gegee om saam te praat en ook hulle stories te vertel. Ook die Bybel het vir my nuwe betekenis gekry. Geestelike vaders het hul stories van heil neergeskryf - hulle *Heilsgesichte* sodat ek God en sy koninkryk deur hulle stories, verrykend kon leer ken. Nou kan ek ook my *Heilsgesichte* en my Psalms skryf asook God se profesieë vir my opteken en in diskoers tot betekenis konstrueer. Dit is veral die werk van Brueggemann (sien 5.2.6), Carr (sien 5.2.7) asook Derrida (sien 5.2.8) in dié verband wat aan narratief teologiese relevansie begin gee. Hieroor meer in 'n volgende stap (sien hoofstuk 5).

In sy parallelle korrelasie tussen familiesisteem en kerk of gemeente, dui Friedman (1991:138) in die tweede plek Bowen se nadruk op selfontwikkeling by die terapeut aan. Die persoonheid, lewenshouding asook optrede van pastors word by die postmoderne denkrigting primêr van



belang. Die fokus val nou meer op die pastor self en word die persoonsontwikkeling van die pastor self onontbeerlik.

Derdens kry die narratiewe Skrifgebruik ook 'n besondere pastorale betekenis en handigheid binne die versorgingsproses by die pastor. Hierdie narratiewe proses by Skrif en Skrifgebruik word in 'n volgende stap (hoofstuk 5) verder uitgewerk.

#### **4.4.3.3 Deelnemende-aksienavorsing**

Deelnemende-aksienavorsing word ontleen van die sogenaamde “action-research” (McNiff 1992; Noffke & Stevenson 1995; Zeichner & Gore 1995; McKernan 1996; McNiff, Lomax & Whitehead 1996; O'Hanlon 1996; Stringer 1999; Lincoln 2001; Reason & Bradbury 2001) en dan spesifiek die sogenaamde “participation-action-research” benadering. Ofskoon aksienavorsing as sodanig nie 'n terapeutiese model van enige aard is nie, maar meer 'n navorsingmetode en later ook as 'n pedagogiese werkswyse ontwikkel is, het ek die bruikbare potensiaal vir self- sowel as werksontwikkeling in vele opsigte daarin opgemerk.

Aksienavorsing is 'n vinniggroeiende benadering wat al voelers binne ander dissiplines uitgesteek het en wat, myns insiens, ook in 'n versorgingsproses asook werksontwikkeling by die pastor met groot vrug gebruik kan word. Zuber-Skerrit (1994:88) omskryf aksienavorsing as volg: “Action research is based on the fundamental concepts of action learning, adult learning and holistic, dialectical thinking...and on the principles of experiential learning and critical thinking.” Verder sê sy: “[I]t explains the need for an ongoing continuous process of ‘coming to know’ and of improving practice, and thus of integrating theory and practice” (Zuber-Skerrit 1994:89). Dit is juis hierdie volwasse lering, holistiese benadering asook voortdurende proses van tot kennis kom wat my aandag getrek en my die terapeutiese potensiaal daarin laat raaksien het.

Belangrik is die verskil tussen aksienavorsing en deelnemende-aksienavorsing. Aksienavorsing is 'n bepaalde paradigma van ondersoek, gefokus op die kapasiteit van handelsgebeure by die navorser self eerder as die opbou van teoretiese kennis (Bell et al 2004). Hulle maak 'n drieledige onderskeiding naamlik: “action research,” “participative research” en “participatory action research.” Bell en ander (2004) onderskei “participative research” en “participatory action research” as volg:

Participatory action research combines both the goals of improved capacity and practice of researchers, as in action research, and of achieving practical objectives and changing social reality, as in participative research through group participation. Those affected by a problem participate in planning, carrying out, analysing the results of the research.

Ek kies vir deelnemende-aksienavorsing teen die agtergrond van Bell en ander (2004) se omskrywing van “participatory action research” met die doel en metode as volg opgesom:

- i Deelnemende-aksienavorsing se doel is langtermyn vaardigheid om eie probleme en uitdagings aan te spreek en op te los asook voortaan op te los.
- ii Deelnemende-aksienavorsing maak gebruik van beide deelnemers in ’n onderlinge samewerkings-aksie ten opsigte van die aksienavorsingsproses ten einde probleme en uitdagings aan te spreek en op te los

#### **4.4.4 Prosesse**

Proses dui op die verloop, gang of ontwikkeling van ’n bepaalde terapeutiese benadering wat gevolg word en wat ’n begin, momentum en einde omvat (Egan 1998:19-58). Dit dui beweging aan met die doel op groei of verryking (White 1997:4). ’n Wesenlike onderskeiding tussen modernisme en postmodernisme lê juis by proses – “to focus more on process than on content” (Friedman 1985:242).

Whitehead (1979:23; 68-69; 136-137), ’n Britse wiskundige en latere filosoof met sterk wortels in die teologie, definieer realiteit as ’n “process of becoming” – hy praat van “all things flow” of te wel “the flux of things.” Whitehead bou sy filosofie op die teorie van interrelasie van dinge: “To know something requires knowledge of its environment and context, because nothing exists in isolation” (Mellert 2008). Hierdie belangrike rigting wat Whitehead (1979:208-209) se filosofie inneem het relevansie vir die teologie aangesien daar byna geen ander domein is wat só kan vasklou aan tradisie as wat die kerk dit doen nie.

Ofskoon ek kennis neem van Frame (2008) se kritiek op prosesteologie, naamlik dat dit meer filosofies as Bybels en Bybelkorrek is, skaar ek my meer by Mellert (2008) as hy sê: “Both Scripture and tradition contain much data to support the use of process models in the development of a Christian theology” (sien ook Diehl 2008 in dié verband) – ’n gesprek tussen teologie en natuurwetenskap, “science and religion” (Pieterse & Müller 2007). Mellert (2008) verduidelik as volg:

Faith is not a substitute for thought, and orthodoxy is not a substitute for either. Rather, faith is the immediate occasion for challenging and developing thought so that it can better integrate itself with reality as a whole. This is precisely the function of theology...theology is *fides quaerens intellectum* (faith seeking understanding)...And the understanding it seeks must be discovered in conjunction with the most enlightened perception of reality available to it in a particular historical epoch...[T]o express their Christian faith in the conceptual language of a philosophy that makes sense to their age.

Honig (1938:25) bevestig dit as hy daarop wys dat Bybelse interpretasie nooit vry is van, wat hy noem “wysgeerige Theologie” of te wel “Religionsphilosophie” – “De Rede stond zelfstandig naas de Openbaring.” Pastorale benaderings en prosesse wat fundamentalisties-histories vanuit die Bybel opgeneem en lukraak binne die hedendaagse terapie van toepassing gemaak word, is nie noodwendig meer heiliger, meer Skriftuurlik of meer teologies as die gebruik van benaderings en prosesse wat sogenaamd sekulêr in oorsprong is nie. Dit is op die ou end die etiese hantering en toepassing daarvan, wat dit teologies maak. Die gesindheid van Matt 5:17 – 20 behoort hier van toepassing te wees.

#### **4.4.4.1 Familie-van-oorsprong-werk.**

Familie-van-oorsprong-werk is 'n proses wat deel uitmaak van die transgeneratiewe model by Bowen (1990). Familie-van-oorsprong-werk word deur verskeie outeurs breedvoerig omskryf: Guerin en Pendagast (1976), McGoldrick en Gerson (1985), Friedman (1985; 1991), Kerr en Bowen (1988), Carter en McGoldrick (1989), Bowen (1990), Kotzé (1991), Framo (1992) en meer.

Transgeneratief plaas die terapeutiese fokus op die gesin as sisteem waarbinne verhoudingspatrone aanwesig is. Binne hierdie transgeneratiewe benadering is die familie-van-oorsprong-werk ontwikkel as metode om nie net op die hier en nou van verhoudingspatrone te fokus nie, maar om ook te vra na die verhoudingspatrone wat die historiese konteks daarvan vorm (Kotzé 1991:644). So 'n familie-van-oorsprong-werk word gedoen aan die hand van 'n geneagram. Die geneagram is 'n grafiese voorstelling van die netwerk van individue wat oor minstens drie geslagte familieverbandskap met mekaar vertoon (Kotzé 1991:645). Die opstel van die geneagram behels drie fases, naamlik die kartering van die familiestruktuur, die invul van gesinsinligting en die aanduiding van familieverbandings (Kotzé 1991:645).

Kotzé (1991:649) gee dan 'n paar voordele wat hierdie familie-van-oorsprong-werk aan die hand van die geneagram spesifiek vir die pastor inhou:

- i. Dit kan die pastor help om 'n persoon of gesin kontekstueel te ontmoet as verhoudingswese. Dit open die moontlikheid vir die verstaan van selfs sonde by mense en die skepping van 'n konteks waardeur hulle kan verander.
- ii. Dit dien as 'n veilige gespreksraamwerk vir die eerste kontak met 'n gesin.
- iii. Pastorale sorg kan op grond van die geneagraminligting beplan en geïntegreer word.
- iv. 'n Konteks word geskep waarbinne die pastor meer pro-aktief te werk kan gaan. Patrone en temas prominent in die geneagram kan 'n aanduiding gee waarop om te fokus.
- v. In tye van krisis kan die pastor haar/hom vinnig vergewis van die spesifieke persoon en gesin wat ter sprake is – veral wanneer die pastor die spesifieke persoon nie vars in die geheue het nie.
- vi. Kontinuiteit in pastorale sorg kan ook bevorder word tussen pastors – aanstuur van geneagram.
- vii. Die geneagram kan die basis vorm vir die dokumentering van pastorale sorg.
- viii. Die gebruik van die geneagram kan skakeling en samewerking met ander professionele persone soos maatskaplike werkers en so meer bevorder.
- ix. Die geneagram kan 'n hulpmiddel wees in die ontwikkeling van huweliksvoorbereidings- en verrykingspastoraat.

#### **4.4.4.2 Selfdifferensiasie**

Vir Bowen (1990:164) lê die heelmakende draaipunt in familie-van-oorsprong-werk by selfdifferensiasie. Derrida (1981:30) open my diskoers rondom selfdifferensiasie:

This total, differentiated, equivocal present, which must not be reduced to the simple present it violently throws into question; this structured, bottomless present, which is related to the double bottom that comprehends but is not the present, is called, in Drama, the “plupresent” [plus-que-présent]. Although it is neither squarely the imperfect in Numbers, nor the double or dialogic present...the plupresent will have laid the groundwork for both of these: it will, though a kind of future perfect [future antérieur], have lodged itself in the one and in the other, or rather in the very

exchange through which they were supposed to “remark” each other. Such a future perfect, always making one text circulate inside another, excludes any and all eschatology merely by dint of being the future perfect of an innumerable, an indefinite past that will never have been present.

Selfdifferensiasie is nie 'n gedefinieerde ideaal wat een of ander tyd in die lewe bereik word nie, maar eerder 'n voortdurende proses “of striving to keep one’s being in balance through the reciprocal external and internal processes of self definition and self-regulation...the capacity to become one-self out of one’s self with minimum reactivity to the positions or reactivity of others” (Friedman 1991: 140 - 141).

Selfdifferensiasie het ook niks te doen met individualisering of om outonoom te probeer wees nie.

Selfdifferensiasie is te onderskei van outonomie in dié sin dat:

- i. dit meer met die emosionele “being” te make het, as 'n bepaalde gedragspatroon of “behaviour” by die mens,
- ii. dit meer met verbintenis te make het as 'n losmaak of afsny van ander mense en
- iii. dit meer met die mens se eksistensie te make het – integriteit of te wel volkommenheid by die mens (Friedman 1991:141).

Friedman (1991:141) definieer selfdifferensiasie dan ook as “the capacity to be one’s own integrated aggregate-of cells person while still belonging to, our being able to relate to, a larger colony.”

Ten spyte van die universaliteit van sistemiese konsepte toon Bowen aan dat mense van mekaar verskil:

Bowen’s emphasis on emotional rather than environmental or cultural factors can be understood as an effort to stay focused on the field. And *differentiation* within this context becomes making oneself aware of the encompassing fields, as well as one’s position in them, so that one can make choices.

(Friedman 1991:147)

Daarmee kom Bowen weg van die modernisties-positivistiese verabsoluttering van konsepte. Selfdifferensiasie vind plaas deurdat bestaande tekste gedekonstrueer en rekonstrueer kan word – herskryf deur nuwe keuses uit te oefen (White 1997:3-4).

Belangrik vir die pastoraat is om daarop te let dat die term “familie” vir Bowen meer sinoniem is met 'n emosionele sisteem as wat dit met enige ander sisteem soos “verhoudingsisteem” of

“kommunikasiesisteem” onder meer, geassosieer word. Friedman (1991:164) verduidelik: “Bowen theory may not lie in its therapeutic potential for a given family, but rather in its power to reformat the knowledge conventions of the social sciences and so influence what therapists see.”

Dit het 'n verrykende implikasie in dié sin dat dit die klem verplaas na self-ontwikkeling of te wel selfdifferensiasie. Veral binne die Afrika-konteks is dit van groot belang. Friedman (1991:138-139) verduidelik:

According to Bowen theory, therefore, maintaining a non-anxious presence, or being objective, or even promoting differentiation in others, is connected to the *being* of the therapist, not to his or her know-how....[T]he therapist must first go through an emotional change.

Ook vir die teologie hou selfdifferensiasie groot potensiaal in. Kass (2007:9) verduidelik breedvoerig:

In addition, the community becomes an environment in which individuals can become more empowered, self expressive, and creative. As their locus of evaluation becomes more internal, they experience their own 'inner self' as a trustworthy source of guidance and action. In addition, we learned that these communities often develop a spiritual quality, in which many participants begin to experience a deep sense of interconnection, both with each other and with a transpersonal dimension of life. In essence, these participants were speaking with conviction about the existence of a form of awareness that was 'greater than themselves.' However, they did not experience this dimension of awareness as 'separate' from them. It was an internal stratum to which they were intimately connected. The individual inner self was being experienced as linked to a fundamental ground of being within the person, a spiritual core. These self-reflexive perceptions seemed particularly interesting to me because they had emerged in a nontheological, non-directive context. This suggested that these 'experiences of the spiritual core' were part of a normal developmental growth process, rather than beliefs imparted through a theological system....Here, I recognized an important link between spiritual awareness and the politics of personal empowerment.

Hierdie selfdifferensiasie proses word verder ontwikkel deur middel van 'n narratiewe proses van vertel, hervertel asook her-hervertel van stories.

#### **4.4.4.3 Vertel, hervertel en her-hervertel van stories**

In narratief gaan dit om die vertel en hervertel van stories. Maar dan gaan dit om iets meer as net vertel en hervertel van lewensstories, die meedeel van algemene uitdagings van die dag of die blote insameling van eksakte waarhede. Dit gaan oor wát vertel word, hóé dit vertel word en waarheen die stories lei. Die terapeutiese waarde by die proses van vertel, hervertel en her-

hervertel van stories lê in die verrykende verstaan van geïnterpreteerde waarhede, ontdekking van nuwe moontlikhede asook die herskrywe van nuwe stories of te wel ryk beskrywing van lewensstories:

[T]he identification or generation of alternative stories that enable them to perform new meanings, bringing with them desired possibilities – new meanings that persons will experience as more helpful, satisfying, and open-ended.

(White & Epston 1990:15)

As narratief dan verder strek as bloot lewensstories vertel, maar oor die hoe, wat en waarheen is dit 'n wesenlike vraag of so 'n narratiewe proses nog haalbaar kan wees vir onderlinge versorging - veral by pastors met weinig of geen pastorale opleiding. Hierdie kwessie word later breedvoerig behandel (sien 6.3.2).

#### **4.4.4.4 Deelnemende-aksienavorsing as proses**

Die praktyk van selfontwikkeling soos selfdifferensiasie, verrykende beskrywing van lewensstorie, aksienavorsing en so meer, is nie vanselfsprekend by die ontdekking daarvan nie, maar eerder 'n langsame leer- en groeiproses. Hierdie groeiproses vind plaas volgens die sogenaamde tegniek van Noakes (2009) se konsentriese groeisiklus. Hierdie totale groeiproses vind plaas deur middel van opvolgende en herhalende prosesse, naamlik reflektering van die situasie, beplanning vir 'n nuwe denke en optrede, aksie, observering of te wel navorsing oor die betrokke aksies en resultate daarvan en refleksie om uiteindelik weer by 'n herbeplanning uit te kom.

Deelnemende-aksienavorsing word later meer breedvoerig bespreek (sien 6.4).

### **4.5 Konklusie**

In hierdie vierde stap (hoofstuk 4) is 'n teoretiese ondersoek vir my navorsing gedoen vir die volgende redes:

- i. 'n Wetenskaplike verantwoordelikheid tot die navorsing.
- ii. Dit stel my in staat om wetenskaplik verantwoordelike keuses uit te oefen.
- iii. Vir 'n ryker verstaan van die huidige paradigma en voortspruitende teorieë.
- iv. Vir 'n ryker verstaan van hedendaagse terapeutiese sisteme en prosesse.

- v. Myself in posisie te plaas ten einde bestaande terapeutiese werk krities te evalueer, effektief te gebruik en verrykend daarop voort te bou.
- vi. Dit stel my in staat om sodanig met die terapeutiese benaderings van my keuse om te gaan dat dit in lyn is met die bepaalde paradigma van my keuse, naamlik postmodern. Dit is veral belangrik omdat ek van drie verskillende benaderings gebruik maak wat uit onderskeie paradigmas ontwikkel het, maar binne 'n drieheidbenadering netjies moet konvergeer.

Dit gee aan my die nodige fleksie om transformerend en verrykend met bepaalde benaderings om te gaan sonder om die wese daarvan aan te tas of te vervorm.

Die studie het inderdaad my by 'n verrykende verstaan uitgebring. Binne die verskraalde wêreld van my persoonlike worsteling het ek by Nietzsche (sien 4.2.1), Foucault (sien 4.2.2) en Derrida (sien 4.2.3) substansie gevind vir my onverwoorde ervarings en frustrasies. Ofskoon ek nie altyd hul alternatief lukraak kon navolg nie, het hulle my lewe verryk met 'n nuwe verstaan en uiteindelijke selfdifferensie – 'n proses waardeur ek my aanvanklike probleme nou eerder as uitdagings kan deurlééf.

Die teoretiese ondersoek het my ook bedag gemaak op Derrida (1978:255) se waarskuwing teen “play with différances.” Dit het my verhoed om, in teenreaksie op sisteme wat klaarblyklik nie werk nie, in een of ander teenoorgestelde rigting te hardloop. So relatiewe en illumineer postmodernisme nie sondermeer alle modernistiese waardes nie, maar neem my eerder verder op verrykender paaie, gebou op deelnemende diskoerse soos by Nietzsche, Foucault en Derrida – “listen to all the voices”. Andersyds het Derrida my pragmaties detoksifiseer van sogenaamde absolute waarhede by modernisme deur prosesse soos dekonstruksie, desentralisering, demarginalisering, disseminasie, differensiasie, negatiewe teologie en so meer. Deur hierdie prosesse heen kon ek uiteindelik uitkom by die persoonheidontwikkelingsproses(se) van “uncovery”, “discovery” en “recovery” (Hands & Wayne 1994:15-19).

Teen die agtergrond van my teoretiese ondersoek het ek besluit om my nie tot één skrale versorgingsstelsel te beperk nie, maar verrykend van drie uiteenlopende versorgingbenaderings gebruik te maak. Met die bestudering van Bowen se transgeneratiewe benadering, geskoei op 'n kognitiewe verstaan van universele sisteme, White se narratiewe benadering waarin mense begelei word om nuwe betekenis vir hul lewe te herskryf, sowel as die dinamiese prosesse van



self-evaluering en self-ontwikkeling binne 'n sogenaamde deelnemende-aksienavorsing benadering, blyk dat ons hier te make kan hê met drie werkbare sisteme ten einde die pastor van 'n holistiese versorging en persoonlike ontwikkeling te voorsien – 'n drieheidbenadering.

Hierdie drieheidbenadering spreek die verlede, hede en toekoms van die pastor aan op 'n eenvoudige en natuurlike wyse. Die drie benaderings is konsepte wat by die meeste kultuurgroepe in 'n meerdere of mindere mate en op 'n manier reeds spontaan bestaan en deur eenvoudige prosesse tot 'n effektiewe versorgingsproses gekanaliseer en afgerond kan word.

Parallele met die sogenaamde drieheidbenadering word ook in die Bybel, as Woord van God, raakgelees:

- i. Die historisiteit van die skepping en wording van God se volk – eers as Israel in die Ou Testament wat later ontwikkel as Kerk van Christus of te wel koninkryk van God in die Nuwe Testament. Dit is transgeneratief.
- ii. God se Woord kom in narratief na die mens op pad na vrye keuse vir wedergeboorte en heiligmaking. Dit is narratief.
- iii. “Dit is nie goed dat die mens alleen is nie. Ek sal vir hom iemand maak wat hom kan help, sy gelyke” (Gen 1:18). Die mens is 'n sosiale wese. Die mens het meelopers op die onbekende pad van die lewe. “Twee vaar beter as een. Hulle inspanning kom tot iets” (Pred 4:9-12). Dit is deelnemende onderlinge versorging.
- iv. Handeling 15 vertel van 'n ernstige teologiese vraagstuk en heftige meningsverskil. Deur bepaalde prosesse word hierdie vraagstuk aangespreek en deurgewerk. Daarna het hulle saam besluit om “geen verdere las” op jong Christene te lê nie. Manne met 'n begeleidende brief is uitgestuur na gemeentes toe om hierdie besluit aan alle gelowiges oor te dra. Dit is deelnemende-aksienavorsing.

Die doel met die drieheidbenadering is om die verrykende winspunt van elk van hierdie onderskeidelike benaderings by te baat en andersyds die tekort, wat noodwendig by elke sisteem mag voorkom, in die proses funksioneel aan te vul.

## HOOFSTUK 5

### DIE TEOLOGIESE KONTEKS VIR PASTORALE VERSORGING

#### 5.1 Inleiding

My navorsing is op die pastorale versorging van die pastor gerig. Pastoraat is op die Skrif gebou. Derhalwe kom Skrif en Skrifgebruik binne die pastorale terapeutiese proses in die besonder ter sprake. Dit is vir my studie van belang dat ek 'n duidelike Skriftuurlik-teologiese begroning (Carr 1997:21) vir pastorale sorg sal openbaar. Skrif in konteks is hier van belang – die Skrif as riglyn vir die pastorale proses sowel as riglyn vir die persoonheid, leefwêreld en bediening van die pastor.

Pastor-wees sowel as pastoraat veronderstel teologie – Christelike teologie met 'n Christelike leefwêreld sowel as Christelike werk. Ofskoon my navorsing binne die kader van huidige filosofiese denke, kenteoretiese konsepte sowel as die gebruikmaking van wetenskaplik-ontwikkelde terapeutiese prosesse 'n pad probeer vind, bly my navorsing primêr 'n teologiese studie. Van Niekerk (1992:118) stel dit onomwonde:

Met alle respek vir die menslike intellek, en vir die groot wêreld van die mites en die onderbewussyn, sal die gelowige steeds volhou: daar is 'n wêreld wat nog onmeetbaar groter is, die wêreld van God. Dit is 'n bietjie arrogant van die mens om te dink dat sy gees – selfs sy kollektiewe gees – groter as God is. As daar iets in die mens is wat wonderlik is – sy liggaam, sy verstand, sy verbeelding – dan is dit so omdat God dit so gemaak het. Dus moet ons die Bybel en die teologie ook lees – selfs teoloë se pogings om hulle wêreld te interpreteer.

In antwoord op Blackaby en King (1999:14) wat sê “die Vader het nog altyd gewerk en werk nog steeds....Kyk waar God werk en sluit by Hom aan”, is en bly my werk slegs 'n “participation” en voortsetting wat God geïnisieer en geskep het.

Teen die agtergrond van my studie rondom Nietzsche, Foucault asook Derrida se kritiek op modernisme (sien hoofstuk 4) en dan veral ten opsigte van die modernistiese omgang met Christelike teologie asook terapeutiese prosesse, is dit vir my studie van belang dat ek duidelik

en spesifiek my omgang met die Skrif asook Skrifgebruik binne die pastoraat sal verdiskonteer. Saam met Nietzsche (sien 4.2.1) wil ek terugryp na 'n premodernisme, maar dan verder as Nietzsche wat sy antwoord by die pre-Sokratiese leefstyl van die Griekse god, Dionysus, gaan soek. Ek wil my antwoorde in die Skrif self gaan soek, maar die Skrif eerder met 'n postmoderne bril probeer lees.

Ofskoon die meeste religieë gebruik maak van 'n eiesoortige Skrif soos die Tora by die Jode, Koran by Islam en so meer, veronderstel ek met Skrifgebruik deurgaans die Bybel as kanon van die Christelike geloof. Eybers (1982:56) verduidelik verder: "Hier moet duidelikheidshalwe gesê word dat die kanonieke karakter van die Skrifte nie afhang van die menslike erkenning daarvan nie, dog van die Goddelike gesag en inspirasie wat daaragter lê." Die gesag van die Skrif is dus nie 'n sodanige herkenning en erkenning wat 'n mens of gemeenskap aan die Bybel verleen nie, maar die werk van die Heilige Gees (God met ons 1981:9-11).

## **5.2 Die Skrif en Skrifgebruik in die pastoraat**

Pastoraat is meesal gebou op die Skrif (Barth, Hiltner, Firet, Frankl, Thurneysen, Adams, Tacke, , Louw). Firet (1979:11), met verwysing na Barth, waarsku dat praktiese teologie "verwilder" kan raak as dit nie aan die Skrif verbonde bly nie: "[I]ndem sie zu einer, unter allen möglich angeblich praktikablen Gesichtspunkten, nur nicht an der Schrift, an der Geschichte und am Dogma orientierten und darum theologisch hohlen Handwerkslehre wird."

Om aan die Skrif genoegsame relevansie te gee ten einde mense spontaan tot beeld van God te laat transformeer aan die een kant, sonder om weer voorskriftelik enige imperatiewe druk op die mens te plaas aan die ander kant, bly vir die postmoderne pastor 'n uitdaging.

Today we celebrate a turning point: evangelical piety, scholarship and institutional life have in fact outlived the dissolution of modernity. Even if the general condition of popular congregational health is uncertain, there is an emerging resolve in the worldwide evangelical family to renew the familiar, classic spiritual disciplines:

- \* daily meditative study of the written Word;
- \* an earnest life of personal prayer
- \* mutual care of souls with intensive primary group accountability
- \* an ordering of daily vocational life in which persons seek faithfully to walk by grace in the
- \* way of holiness – regardless of how the envioning world interprets it.

(Oden1995:22)

In pastoraat is daar maar spanning om veilig te speel tussen die Amerikaanse benadering of te wel Hiltner-linie met 'n eensydige klem op die psigologie enersyds en die sogenaamde Europese benadering of te wel Thurneysen-linie met klem op sielsorg as 'n blote verlengstuk van die Woordverkondiging of teologie andersyds. Hierdie bipolariteit dwing die teologie na die vraag of daar enigsins 'n aanknopingspunt tussen natuur en genade te vind is of moet albei werklikhede eenvoudig dualisties en antiteties geïnterpreteer word? Andersyds waarsku Louw (1998:51) weer dat met enige integrasiemodel, die gevaar ontstaan vir 'n immanente teologie en "verry die spook van die sogenaamde natuurlike teologie." So 'n vereenvoudigde sintese beteken vir Louw (1998:51) 'n vervloeiing van openbaring en ervaring met 'n noodwendige prysgawe van die uniekheid van elk. Hierdie bipoëlêre spanning benadruk die kompleksiteit van enige poging om 'n pastorale teologie daar te probeer stel.

Wie dit dus met sistematiese teologie waag, lyk dit vir my, beland in hierdie bipoëlêre vaarwater met windstilte of anders gestel woordstilte - ons het vir mekaar niks meer te sê nie. Carr (1997:31-32) vertaal Tertullianus se bekende uitspraak as volg:

What indeed has Athens [the home of reason] to do with Jerusalem [the city of faith]? What has the Academy to do with the Church? What have heretics to do with Christians? Our instructions come from the porch of Solomon [by contrast with the porch (or stoa) in Athens where philosophers taught], who had himself taught the Lord should be sought in simplicity of heart.

Hierdie antieke agterdog is intussen omvorm deur die Brits-Amerikaanse tendens tot 'n eerder intellektueel teoretiese benadering in só 'n mate dat daar, in agterdog teenoor die modernisties-fundamentalistiese teologie, al hoe meer krities gevra word na die enigsins nog nodigheid van teologie en veral dan die Skrif binne 'n postmodernisties-konstruktivistiese paradigma (sien Scholtz by 5.2.1). Vir Carr (1997: 23-33) hoort hierdie spanning nie daar te wees nie. Pastoraat het immer te make met mense en só ook die Skrif. Die Skrif is nie net déúr mense geskryf nie, maar vír mense en óór mense. Daarom kan ons nie sê dat psigologie sy ontstaan eers in die 19de eeu het nie, maar is so oud soos die Skrif self. Josef en Daniël het in die Skrif drome uitgelê nog vóór Freud drome ondersoek het. En oor bewuswording van die onbewuste lees ons al daarvan in die Psalms (sien onder andere Ps 139). Hierdie beredenering binne die pastorale teologie is sterk beïnvloed deur die idee van wysheid van die Skrif: "The wisdom tradition which is found in the Old Testament is ratified by Jesus in his style of teaching. It is also adopted by St. Paul and refined into his concept of Christ, the wisdom of God (1 Cor 1:24)." As ek Carr hier reg

verstaan, is sintese tussen teologie en konteks reeds daar. Ons moet dit net en juis in die pastoraat naspeur, kunstig formuleer en terapeuties uitwerk - uitspe[e]. Inderdaad kan ons vra: Is pastoraat 'n wetenskap of dalk "a piece of art"?

Carr (1997) het my weer laat asemhaal en moed gegee ten einde my ook tot hierdie diskoers te waag. Ek kies vir 'n poststrukuralistiese (sosiale-konstruksionistiese – sien 4.4.2.2) onbevange, verrykende beskrywing van 'n lewensstorie: "[T]hese alternative descriptions begin to 'fill out' various identity categories...values, beliefs, goals, hopes, aspirations, and so on." So kan Carr (1997:31-33) byvoorbeeld, postfundamentalisties ook onbevange saam met Judas 3 vashou aan oorgelewerde doktrines wanneer 'n hedendaagse kontekstuele krisis dit noodsaak:

When therefore, we consider tradition as a foundation for the theological enterprise, we are not invoking a fixed point of reference – a deposit - but acknowledge a distinctively Christian stance on life. The deposit is part of that, but not the whole. And those who look to the Church for some ministry in particular expect this distinctive stance....If theology is to be a living discipline, it must interact with the living.

Hóé moet ons die Skrif lees, verstaan en teologies-prakties of te wel pastoraal daarmee omgaan? Dit is 'n kwessie. Is die Skrif leesbaar vanuit 'n postmoderne konstruksionistiese posisie sonder om uiteindelik die Bybelse boodskap in wese te verdraai en tot 'n eie filosofie te konformeer? Is die Skrif self 'n sosiale-konstruksie? Hoe bly 'n mens vashou aan hierdie konvensionaliteit en beland die pastoraat nie presies weer daar waar my eie ervaring was nie (sien 1.6)?

Hierdie studie laat nie ruimte vir 'n volledige en in diepte bespreking van literêre studies ten opsigte van die Skrif en Skrifgebruik binne die pastoraat nie. Tog wil ons 'n enkele paar postfundamentalistiese outeurs aansny as rigtinggewend in 'n soeke na 'n pastorale teologie en dan veral Skrifgebruik binne die pastorale terapeutiese proses ten einde by 'n eie konklusie te probeer uitkom. Die konklusie waarby ek wil uitkom, is spesifiek rondom Skrifverstaan asook Skrifgebruik by die **ontwikkeling van 'n deelnemende proses vir onderlinge versorging met die pastor**. Hier is dit wesenlik van belang om die omgang met die Skrif asook Skrifgebruik binne 'n pastoraat sal verdiskonteer wat veral die multikultuur, multiteologie, multikerk, multispiritualiteit, multipastorale modelle en multi-meer, veral binne 'n Afrika-konteks, verantwoordelik sal oorspan.

### 5.2.1 Scholtz

Ofskoon Scholtz (2005) in 'n sin miskien nie leidinggewend binne die akademiese wêreld beskou kan word nie, het hy tog my aandag getrek as 'n moontlike produk of uitvloeisel van postmoderne pastoraat wat onomwonde téén tradisionele Skrifgebruik binne die pastoraat kies. Aan die hand van Malina en Rohrbaugh se behandeling van die Matteus 25:14 - 30 teks toon Scholtz aan hoe daar vanuit 'n Nuwe-Testamentiese Oosterling beskouing, die dominante interpretasie (vergelyk Combrink 1987 se kommentaar op die teks) gedekonstrueer word. In 'n onklar gedagtegang, wys Scholtz op die kompleksiteit van Skrifgebruik binne die pastoraat en derhalwe, argumenteer Scholtz (2005:202-206), "kan die Bybel nooit die fondament wees waarop ons nadenke en gesprekke berus nie, maar vorm dit deel van ons teologiese argument."

Ofskoon Scholtz my bedag maak op die gevaar van 'n oorvereenvoudigde gebruik of selfs misbruik van die Skrif binne 'n terapeutiese proses (Nietzsche, Foucault en Derrida het dit veel ryker vir my gedoen) is dit nie vir my duidelik of hy nog ruimte vir die Woord van God binne die terapeutiese diskoers het nie. Hoe die Skrif steeds "deel van ons teologiese argument" is sonder om as "fondament" van die teologie by pastoraat as praktiese teologie te dien, is vir my ook nie duidelik nie. Daniël Louw (1998:433) skryf so 'n standpunt toe aan die feit dat die pastor bang word vir mense – bang dat die gebruik van die Skrif mense kan wegstoot. Daarom word die Skrifteks liefsverswyg "en word daar van die vooronderstelling uitgegaan dat die mens self oor 'n innerlike arsenaal van terapeutiese potensiaal beskik wat genoegsaam is vir die oplossing en hantering van probleme." Scholtz veronderstel só 'n teologiese of geestelike arsenaal.

Aan die ander kant sou my ondersoek verskraal wees om nie tog te probeer raak hoor wat Scholtz wil sê nie, veral pragmaties meer as teoreties. Dit sou 'n verskraalde verstaan van Skrif en Skrifgebruik by pastoraat wees met die veronderstelling dat die Skrif slegs funksioneer wanneer dit fisies voorgelees of verbatim aangehaal word. In 'n kantaantekening merk my studieleier op:

WANNEER IS DIT EGTER OOK WAAR DAT DIE SKRIF SO DEEL IS VAN ONS DOMINANTE VERSTAANSDISKOERS, DAT DIT ORGANIES TEENWOORDIG IS IN ONS VERSTAAN EN DENKE EN IDEES. MAW, DIE SKRIF BESTAAN IN ONS, ONS IS REEDS SKRIF GEKONSTITUEERD EN DIE SKRIF HOEF NIE VERBATIM AANGEHAAL TE WORD OM TE SPREEK NIE. SKRIF IS GEINTERNALISEER. SOU ONS SOOS MET ORGANIESE INSPIRASIELEER OOK KON PRAAT VAN 'n ORGANIESE SKRIFGEBRUIK/SKRIFVERSTAAN?

Die afleiding wat gemaak kan word, is dat Scholtz die pastoraat neem in 'n verrykte rigting van die persoon se eie geloof en Skrifverstaan eerder as 'n gedogmatiseerde Skrifverstaan van die sogenaamde kundige. Scholtz sê dit, myns insiens, ongelukkig nie duidelik nie. Binne die versorging by die pastor is daar sekerlik 'n saak uit te maak dat die pastor een of ander tyd binne die versorgingsproses, 'n eie geloofsbelewenis en Skrifverstaan in diskoers sal uitbring. Daarteenoor moet Louw (1998:433) ook gehoor word. Die gevaar kan egter ontstaan dat, binne 'n toingringe hantering van postmoderne sorg, die Skrif in 'n leë vakuum van relativisme versand.

Bogenoemde betoog dwing my op 'n pad van Sola Scriptura in dié sin dat Skrif en Skrifgebruik by pastorale sorg immer duidelik verdiskonteer moet word, maar dan binne 'n verrykende semantiek – 'n sogenaamde Semper Reformanda semantiek.

### **5.2.2 Van Huyssteen**

Vanuit 'n postfundamentalistiese Skrifbeskouing maak Van Huyssteen (1987: 210) dit duidelik dat die Skrif tóg die unieke boek van die Christendom is en om dié rede 'n belangrike plek in ons nadenke en gesprekke moet hê – die ander kant van die debat. Skrif is by uitstek die toegangspoort na die realiteit waarin ons glo. Die gesag van die Skrif lê daarom ten diepste op religieuse vlak en daarmee in die ontmoeting met Jesus Christus. Hierdie ontmoeting word primêr bemiddel deur die Skrif. In hierdie sin is die gesag van die Skrif uiteindelik as heilsgesag te omskryf en as openbaring om God in die geloof te beleef

Van Huyssteen betoog (1987:160) vir 'n metaforiese (as geloofstaal) lees van die Skrif. Vir Van Huyssteen is metafoor 'n wyse van ken eerder as 'n blote wyse van kommunikeer. En omdat ons teologiese spreke oor God wesenlik 'n taalprobleem is (wat dikwels uit 'n dieperliggende ervaringsprobleem gegroei het) en as sodanig ook 'n hermeneutiese probleem, sal uiteindelik blyk dat die metafoor en metaforiese spreekwyse die oorsprong en hart van ons teologiese refleksie uitmaak.

Saam met Deist (1986) skep Van Huyssteen as't ware 'n "daybreak" deur die mens enersyds van 'n fundamentalistiese en legalistiese omgaan met die Skrif te verlos. Andersyds word die Skrif, soos klaarblyklik by Scholtz, as 'n sogenaamde uitvloeisel van veral Kirby (2006) se kritiek op postmodernisme, nie gerelativeer of geheel uitgegooi nie, maar word die gesag van die Bybel as Soli Scriptura steeds gehandhaaf.

Vir die pastorale teologie het Van Huyssteen voorwaar 'n deurbraak gebring veral ten opsigte van Skrifgebruik by die pastoraat. Vir die pastoraat was egter 'n volgende stap nodig, naamlik om hierdie teorie tot die praktyk te neem - Skrifgebruik as rigtinggewend vir 'n transformasieproses.

### 5.2.3 Louw

Louw (1998:60-78) probeer bogenoemde metaforiese teologie (sien 5.2.2) vir die pastoraat in praktyk deurtrek. Pastorale metafoor kommunikeer die verband tussen geloofsinhoud en geloofslewe sodanig dat God se teenwoordigheid vir die mens in nood duideliker word. Vir Louw (1998:60) gebeur dit omrede metafoor 'n verwysende karakter besit, naamlik dat dit eerder na die betekenis van 'n saak verwys. In daardie sin het die metafoor 'n transenderende funksie – dit wil die situasie, in die lig van 'n reeds bestaande betekenisveld, oorskry en verder neem as bloot die rasionele beperkinge van die begrip self.

Teenoor geluide wat Scholtz (Sien 5.2.1) en ander maak, stel Louw (1998:448), wat Skrifgebruik binne die pastorale terapeutiese proses betref, dit onomwonde: "Die element van verkondiging mag nie uit die pastorale gesprek verdwyn nie." Om 'n weg te vind tussen kerugma en konteks binne die terapeutiese proses, kies Louw (1993:430) vir 'n organiese Skrifgebruik. Die term "organies" beteken dat die inbring van Skrifwaarhede of Skriftuurlike temas opkom vanuit die dialogiese en kommunikatiewe aard van die pastorale gesprek. In 'n organiese aanpak is die ontmoetingsgebeure tussen menseteks en sosiale konteks, metodies gesproke, die eerste moment in die prosedure van 'n pastorale Skrifgebruik. Dit beteken dat die pastoraat nie vanuit 'n bepaalde Skriftema of teks vertrek en dan op 'n situasie toegepas word nie. Die versorger luister eers na die situasie in terme waarvan 'n eksistensiële tema of probleem geformuleer word. Daarna gaan die versorger na die Skrif om 'n luisteraksie, saam met die versorgde, na die hart van die Skrif uit te voer. Hierdie luisteraksie beweeg dan terug na die eksistensiële situasie as die toepassingsgebied.

In 'n kant aantekening ten opsigte van Louw (1993:430) se organiese Skrifgebruik merk my studieleier ten opsigte van 'n vorige opmerking (sien 5.2.1) op :

MY IDEE OOR ORGANIESE IS ANDERS AS WAT LOUW HIER SÊ. DIE SKRIF IS VERSMELT IN ONS DINK EN DOEN EN IS AS SKRIF NIE ALTYD AFSONDERLIK SIGBAAR EN DUIDELIK SIENBAAR NIE. DIE SKRIF IS KONSTITUEREND OPGENEEM IN DIE DOMINANTE DISKOERSE WAARBINNE ONS LEEF EN DINK EN DOEN. ONS HOEF DIT NIE IN TE BRING OM



TEENWOORDIG TE WEES NIE. DIT IS DAAR SELFS AL SOU ONS DIT NIE INBRING OF WIL INBRING NIE. SOU ONS DUS KON PRAAT VAN 'n DEELNEMENDE SKRIFGEKONSTITUEERDE PASTORAAT TEN OPSIGTE VAN SKRIFGEBRUIK IN DIE PASTORAAT?

Bogenoemde voorstel van Kotzé verdien verdere ondersoek. My studie laat egter nie die ruimte daarvoor nie. Louw (1998:445) kom, myns insiens, weliswaar nader hieraan as hy onderskeid tref tussen 'n sogenaamde direkte en indirekte benadering tot Skrifgebruik in die pastorale terapeutiese proses, maar maak van albei gebruik wanneer dit vir hom 'n wisselwerkende rol speel: "Sommige modi is meer geskik vir 'n direkte wyse van Skrifgebruik, ander is meer geskik vir 'n indirekte wyse van Skrifgebruik."

Ofskoon hy poog om, soos by Van Huysteen (sien 5.2.2), erkenning te gee aan die potensiaal van 'n metaforiese omgaan met die Skrif ten einde 'n weg tussen kerugma en konteks by pastoraat te vind, kom Louw in pastoraatpraktyk egter weinig vorentoe. Louw (1998:456) kom nie weg van 'n kerugmatiese styl nie en handhaaf steeds 'n positivistiese Skrifbeskouing en Skrifgebruik binne die pastorale terapeutiese proses as hy sê:

In teksbenutting is die eerste vraag waaroor die pastor duidelikheid moet verkry die volgende: wat is die bedoeling van 'n spesifieke teks binne die betrokke gedeelte? Dit is die vraag na die telos van die teks. Die pastor moet duidelikheid hê oor hoe hierdie teks saamhang met die breër bedoeling (telos) van God met die mens binne die raamwerk van die openbaring....Daarna kan hy/sy tussen die bepaalde teksbeginsel en toepassings-moontlikhede onderskei....Identifisering van 'n toepassingsmoontlikheid hang saam met die identifisering van die persoon se behoefte of probleem (organiese verband). Daarna kan oorgegaan word tot die formulering van 'n doelwit of opdrag.

As ek hom reg verstaan, is metafoor by Louw nie veel meer as 'n kommunikatiewe medium nie – is alle taal nie in wese metafories of interpretasie nie? Die skuif van 'n Skrifgebruik vanaf 'n invalshoek by pastoraat na 'n addendum van diskoers verander weinig aan die interpretasie en manipulerings by 'n steeds ekspert, beterwetende, didaktiese pastoraat. Wie bepaal die hart van die Skrif? Wat gebeur as die sogenaamde gewer en sogenaamde ontvanger van pastorale versorging met mekaar verskil in die verstaan en interpretasie van die metafoor? Wat maak die ontvanger met 'n teks of kerugma binne 'n konteks waar dit nog nie sin maak nie of die ontvanger nog nie daarvoor ontvanklik is nie?

Met dit alles blyk duidelik dat die versorger steeds die ekspert oor teologie, die diagnose van die probleem sowel as die terapeutiese proses is, te oordeel aan sogenaamde formulering van

doelwitte en tuiswerkopdragte en so meer by Louw. Binne my studie van onderlinge sorg kan van 'n ekspert weinig sprake wees – 'n ekspert wat nóg die teks, nóg sogenaamde patologie, nóg die rigting van gesprek, nóg sogenaamde “toepassingsmoontlikhede” of enige sodanige leidinggewende rigting vir enige diskoers probeer bepaal en/of manipuleer. Ek sou weliswaar Louw se Skriftuurlike pastoraat wou volg, maar dan op 'n weg wat veel minder direktief wil voorsê, voorskryf of selfs in een of ander rigting probeer manipuleer.

#### **5.2.4 Pieterse**

Op die voetspoor van Habermas wat 'n samelewingsteorie wou ontwikkel, kies Pieterse (1993:107) vir Skrifgebruik 'n kommunikatiewe handelingsbenadering “sodat kommunikatiewe handeling in diens van die evangelie...in die konkrete konteks van die samelewing, bestudeer kan word met die oog op 'n emansipatoriese belang-verandering tot bevryding en 'n eg-menslike bestaan coram Deo.” Dit bring vir Pieterse by die punt om nie meer van God in terme van Deus absconditus te praat nie, maar eerder in terme van Deus revelatus - die Een wat Hom aan die mens openbaar as God wat aktueel betrokke is by die lewensverhaal van die mens. In hul sosiale omgang kan mense deur kommunikatiewe handeling, onderlinge- of te wel gedeelde begrip tot stand bring deur taal heen. Dit stel hulle in staat om hul handeling te koördineer en in groepsolidariteit doelgerig op te tree.

Op 'n vraag na die verhouding tussen die handeling van God en die handeling van mense in diens van die Evangelie vind Pieterse die antwoord in die werk van die Heilige Gees. Vir Pieterse (1993:137) verduidelik die term “Parakleet” baie duidelik die werk van die Heilige Gees in die kommunikasie van die heil aan diegene wat in Jesus Christus as Here glo, asook diegene wat hulle hulp en troos by die kerk of te wel pastorale terapie kom soek. Die Heilige Gees is daarop gemik om mense aan Jesus en sy leer te verbind (Joh 15:26; Joh 14:26). As Helper onderrig en lei Hy die gelowiges en as Trooster bly Hy vir altyd by hulle (Joh 14:16). Die gemeente en wêreld is vir Pieterse dan die kommunikatiewe ruimte van die Gees.

Met Pieterse se klem op die Heilige Gees binne die pastorale terapie kom hy myns insiens weg van 'n fundamentalistiese Skrifgebruik (sien by Louw 5.2.3) waar die pastor as sogenaamde ekspert die Skrif monologies en dalk manipulatief laat geld. Pieterse se dialogiese interaksie, God-mens openbaringsrelasie strek inderdaad verder as Tillich (1975:13) se korrelasie metode, naamlik: “[U]nity of the dependence and independence of two factors...existential questions and

theological answers.” Pieterse strek ook verder as Pannenberg se teorie dat Godsdien altyd ’n antwoord-ontwerp is (Pannenberg 2001:151) en dat die mens nie uit homself tot hierdie vraag kom nie, maar daartoe gedring word deur sy omgang met die werklikheid (Pannenberg 2001:117). Tog is dit vir my egter nog ’n vraag of Pieterse werklik loskom uit ’n teologies van-bo-af-gerigte pastorale terapie.

Pieterse se Skrifverstaan en Skrifgebruik in die pastoraat bring etlike vrae na vore. As die een deelnemer by ’n onderlinge versorging ’n boodskap, antwoord of leiding van die Heilige Gees ontvang, hoe word hierdie boodskap met die deelnemende party gedeel? Mag dit wees dat die kundige sogenaamd oor groter gawes van die Heilige Gees beskik as die deelnemende party? Wat is die direkte of indirekte religieuse mag wat aan so ’n beter of groter gawe gekonnoteer word? In watter mate sou so ’n boodskap wat direk van die Heilige Gees kom kon verskil van die Skriftelike kerugma. Indien dit sou verskil watter gesag word aan die boodskap van die Gees toegeken teenoor die Soli Scriptura?

Tweedens is dit nie duidelik hoe Pieterse met hierdie teorie wesenlike teodisee vraagstukke gaan oorkom nie soos onder meer antwoorde op die waarom vraag? As die Heilige Gees ’n Trooster is wat het dan gebeur, hoe het dit gekom en wie is daarvoor verantwoordelik dat ek troos nodig het?

Derdens is dit by my ’n vraag hoe Pieterse etiese kwessies prakties hanteer as twee deelnemende pastors binne die pneumatologie kommunikasie, verskillend sou hoor en verstaan en voor ekstreme of botsende etiese kwessies te staan kom?

Laastens maak hierdie teorie enduit vir die pastorale terapie eenvoudig die vleuels net te wyd oop vir die moontlikheid van ’n sogenaamde pneumatologie-fundamentalisme waar die pastor, onder leiding van die Heilige Gees, bepaalde uitsprake maak of “prima gebede” opstuur as die Heilige Gees bonatuurlike kitsoplossings bring ten koste van kontekstuele gegewe of werklikhede asook die mens se eie etiese verantwoordelikheid (Joh 6:22-36) om pastorale kwessies deur te werk. Dit is om in die plek van die vergryp van Skriftekste as geïnterpreteerde en manipulerende antwoorde op pastorale kwessies (sien Louw 1998:456) soortgelyk na geïnterpreteerde en manipulerende gebed te gryp as ’n soort magiese probleemoplossing. Dit is ’n illusie en weerhou terapeutiese prosesse om by reële pastorale kwessies en ’n verrykende lewe uit te kom – soos Pieterse (1993:107 dit stel: “[T]ot bevryding en ’n eg-menslike bestaan coram Deo... in terme van Deus revelatus...God wat aktueel betrokke is by die lewensverhaal van die mens.”

Postmodernisme beteken allermens relativering van die lewensverhaal by die mens as pastorale kwessie of te wel 'n sogenaamde anti-modernisme intedeel, maar 'n verrykende ("listen to all the voices") soeke na sosiaal-gekonstrueerde en verrykende alternatief.

### **5.2.5 Henau**

Ofskoon ek die rol van die Heilige Gees binne die pastorale praktyk nie wil ontken of onderskat nie, voel ek net meer veilig met Henau se terugkeer na die Skrif (sien my betoog by 5.2.4) - die Sola Scriptura gedagte in 'n sekere sin. Maar dan nie Sola Scriptura in die sin van kerugmatiese pastoraat deur 'n sogenaamde kundige of ekspert teologiese versorger soos by Louw (sien 5.2.3) nie. Andersyds wel 'n groter terugkeer na die Skrif as by Scholtz (sien 5.2.1) by wie die Bybel nooit die "fondament" kan wees waarop ons nadenke en gesprekke berus nie en Pieterse (sien 5.2.4) wat kies om by pastoraat in die Paraklese op te gaan. Henau help die pastoraat in praktyk om, binne die kader van Van Huyssteen se metaforiese omgaan met die Skrif, 'n verruimde vryheid te skep ten einde met Sola Scriptura om te gaan sonder 'n voorskriftelike en manipulerende kerugma.

Henau (1986:508-509), wat vanuit die kommunikasiewetenskap of te wel teologiese hermeneutiek in praxis te werk gaan, vind sý antwoord rondom Skrifgebruik binne die pastoraat in die verkondigingspraxis van Jesus self. 'n Sentrale gegewe van Jesus se prediking is die aankondiging van die koms van God se koninkryk en, reken Henau (1986:508) oor hierdie boodskap, "dan kan men zich theoretisch vele mogelijkheden van een taalkundige bemiddeling van deze boodschap indenken." Dit is veral in die gelykenisse (Mat 13:34) waar Henau (1986:508-509) Jesus se eiesoortige kommunikasiewyse leer ken.

Deze vasstelling van die vroegste gemeenten werd door het wetenschappelijk onderzoek omvattend bevestigd: in de gelijkenissen komen wij het dichtst bij Jezus' oereigen boodschap. Hierin vertelt Hij allereerst dingen die in het dagelijks leven voorvallen: de aanwerving van werkliede, het weervinden van een verloren geldstuk – voorvallen waarin echter die handelende personen opeens verrassend en toch zeer sympathiek anders reageren, dan men had verwacht. De toehoorder, die tijdens het luisteren de tijd kreeg, zich met de figuren uit het verhaal te identificeren, ziet zich plotseling voor een alternatief geplaats. Voorzover Jezus vertelt, ontsluit hij de toehoorder een werkelijkheid, een handelingsmogelijkheid, die deze tot nog toe niet zag. Hij verwijdt zijn bewustzijn en vergroot de speelruimte van beslissing – zonder dat Hij hem daardoor op enigerlei wijze de mogelijkheid tot beslissing, die hij zelf moet treffen, ontnemt.

Die gelykenisse ontsluit 'n vryheidsruimte waarbinne die hoorder self tot eie besluit kom. Waar God heers, heers mense nie oor mekaar nie (Mark 10:43): “[D]aar ontstaat een ruimte zonder heerschappij, waarin men elkaar aanvaardt, elkaar vergiffenis schenkt, elkaars lasten draagt, met elkaar feest viert en zich verheugt, kortom een ruimte waarin alles mogelijk wordt....Omdat de verkondiging van Gods heerschappij zelf vrijspraak is” (Henau 1986:509).

Vir Henau kom die Skrif, naamlik die Woord van God as konteks tot konteks, dus tot beide deelnemers binne 'n nie-fundamentalistiese vryheidsruimte waarbinne beide, individueel maar ook saam, verrykende interpretasie(s) asook eie en gesamentlike toepassing op eie en gesamentlike lewens kan maak.

'n Lastigheid by Henau egter, veral vir die postmodern-sensitiewe terapeut, is die onduidelikheid oor wie binne 'n terapeutiese proses die betrokke Skrifteks of te wel gelykenis gaan kies? Sou sodanige keuse of voorstel vir 'n bepaalde teks uit die mond van die sogenaamde versorger kom, verval die pastorale proses in 'n teologiese voorskriftelikheid en manipulasie (terug by Louw met die pastor as teologiese ekspert) - geklee in die praktyk van modernisties-positivisme of te wel in wat Foucault (2007:127) “the shepherd's power” noem: “The shepherd's (pastor) power manifests itself, therefore, in a duty, a task to be undertaken, so that...the form it takes is not first of all the striking display of strength and superiority. Pastoral power initially manifests itself in its zeal, devotion, and endless application.” Dit is nie noodwendig 'n opsetlike of berekende magspel by die versorger nie, maar eerder 'n verskansde mag wat verskuil mag lê binne wat Foucault noem: “[I]n a duty, a task to be undertaken,” soos wat hy dit in sy navorsing by die ontwikkeling van psigiatrie opgemerk het (sien 4.2.2). Dit is 'n verskansde mag wat kan kom lê binne die keuse van terapeutiese prosesse wat gevolg word of by teologie - die blote keuse van Skriftekste wat die uiteindelik terapeutiese rigting mag aandui en manipuleer.

'n Ander weg moet hier dus gesoek word sodat die Skrif, as Sola Scriptura, binne die pastorale versorging in 'n meer verrykende(r) vryheidsruimte ontsluit kan word as by Henau, ten einde Foucault (2007:127) se “shepherd's power” te kan oorkom.

### **5.2.6 Brueggemann**

Brueggemann (1993:10) propageer allermens 'n relativisme van “anything goes”, maar toon die gevaar van objektivisme aan “which I believe to be a very large threat among us precisely because it is such a deception.” Brueggemann (1993:10) probeer 'n weg tussen objektivisme en

relativisme vind in, wat hy noem, “contextual, local perspective”. Brueggemann (1993:11) toon daarmee aan dat ons sogenaamde objektiewe kennis eintlik niks anders as subjektiewe waarneming is nie: “As we stand before the text, no longer as its master but as its advocate”. Derhalwe sal daar, reken Brueggemann, ’n ander leesmetode vir die Skrif gevind moet word. Hierdie beter leesmetode vind Brueggemann (1993:12-13) in, wat hy noem, perspektiewe wat deur verbeeldingsinhoude en verbeeldingsprosesse tot bepaalde werklikheid gekonstrueer word: “[K]nowing consists not in settled certitudes but in the actual work of imagination....imagination as a valued and authoritative practice of epistemology.” Realiteit vir Brueggemann (1993:17) “is no longer a fixed arrangement inhospitable to theological categories, but it is an ongoing, creative, constitutive task in which imagination of a quite specific kind has a crucial role to play.” Daarom bied die postmoderne paradigma, volgens Brueggemann (1993:19), vir die mens die geleentheid om die werklikheid nuut te verbeeld. Ek wil dit ook reconstrueer noem.

In hierdie postmoderne konteks sien Brueggemann (1993:17-18) vir die kerk ’n bedieningsgeleentheid raak: “It is the claim of our faith, and the warrant for our ministry, to insist that our peculiar memory in faith provides the materials out of which an alternatively construed world can be properly imagined”. Die bedieningstaak van die kerk behels nie daarmee om ’n heel nuwe wêreld vir die lidmaat te konstrueer (Scholtz 2005:195) of met een of ander prima program of koherente sisteem vorendag te kom nie, “rather, the task is to fund – to provide the pieces, materials, and resources out of which a new world can be imagined....put life together in fresh configurations” (Brueggemann 1993:20).

In hierdie “funding” van die kerk se bedieningstaak binne die postmoderne verbeelding speel die Skrif ’n sentrale rol. Maar dan nie as ’n “handleiding vir die tuinier nie” maar eerder, wat Brueggemann (1993:61- 64) metafores verduidelik, “compost pile, zone of imagination, and exile.” Met hierdie metafore wys Brueggemann (1993:62) daarop dat die Skrif geen instruksiehandleiding kan wees met direkte toepassing op ons lewe nie. Die rede hiervoor is dat daar ’n verbeeldingsone is tussen die inset van die Skrifteks en die resultaat daarvan in gesindheid, geloof of gedrag. Die Bybel is eerder roumateriaal of te wel “biodegradable material” of “compost pile” wat die leser in staat stel om deur middel van die verbeeldingsone ’n alternatiewe werklikheid te konstrueer. Hierdie roumateriaal laat meer as een konfigurasie toe. Daaroor moet die pastor nie “teologiese” beheer probeer toepas soos by Louw (sien 5.2.3) nie,

maar 'n vrye hand gee (Brueggemann 1993:63). Die pastor het dus die eenvoudige taak om bloot te sorg dat die teks aan die orde gestel word. Daarna is dit die hoorder se verantwoordelikheid vir die verdere prosessering van die teks. Brueggemann (1993:70) wys daarop dat dit nie noodwendig die groot temas in die Skrif is wat die aandag moet kry nie, maar is dit veral die “little stories” wat die potensiaal het om weerbarstige groei te bevorder:

In both the Bible and in our lives, there is tension between the large drama and the many little ones that are often unrecognized and unacknowledged. In the Bible, the little pieces that constitute the text do more or less flow toward a central narrative, but not easily, obviously, or uniformly. To make the little pieces fit requires our most heavy-handed, systematic propensity. My argument is that the little dramas of the text need to be taken seriously. In a like way, the little dramas of our lives do not all readily fit into the large, visible drama. Sometimes we deny the small dramas or force them to fit, but on occasion they will cry out for attention to an idiosyncratic element of our self and insist on being taken seriously into account.

Brueggemann (1993:24-25) se klem op die sogenaamde klein verhale hang saam met hoe hy veranderinge verstaan:

Transformation is the slow, steady process of inviting each other into a counter story about god, world, neighbour, and self...The new world is not given whole, any more than the new self is given abruptly in psychotherapy. It is given on a little at a time, one text at a time, one miracle at a time, one poem, one healing, one pronouncement, one promise, and one commandment. Over time, these pieces are stitched together into a sensible collage, stitched together, all of us in concert, but each of us idiosyncratically, stitched together in a new whole – all things new!

By Brueggemann is die taak van die pastor eenvoudig, naamlik om slegs die Skrifteks aan die orde te stel. Daarna word die sogenaamde versorgde die geleentheid vryhand gegee om, deur die proses van eie verbeelding, hierdie teks tot 'n eie verstaan te ontwikkel. Die Skrifteks dien as kompos vir 'n verrykende herskrywe van die hoorder se eie konteks.

Ofskoon Brueggemann wegbeweeg van die pastor as ekspert van die teks, patologie asook die terapeutiese proses, is dieselfde kritiese vraag as by Henau (sien 5.2.5) hierbo ook by Brueggemann van toepassing, naamlik watter implikasie mag dit op die terapeutiese proses hê wanneer die versorger 'n bepaalde Skrifteks voorhou? Dieselfde gevare van moontlike teologiese manipulasie (by Louw sien 5.2.3) asook die sogenaamde “shepherd’s power” (Foucault 2007:127) mag hier kopuitsteek. Moet iemand nie eerder in 'n posisie geplaas word om self 'n eie Skrifteks te kies nie – 'n Skrifteks waarmee 'n persoon die self en eie konteks mee kan assosieer?

Of andersyds dalk nie te kies nie? Want wat is die implikasie as daar in 'n meerdere of mindere mate druk op iemand geplaas word om 'n Skrifteks te kies? In 'n kantaantekening merk my studieleier op:

AS DIE PERSOON 'N TEKS MOET KIES, WAT IS DIE IMPLIKASIE DAARVAN? MOET ONS NIE WEGKOM VAN DIE BIPOLARITEIT VAN SKRIF/NIE-SKRIF WAARIN DIE SKRIF OF AS TEENWOORDIG OF AS AFWESIG GEMAAK WORD. DIE SKRIF IS NIE AANWESIG OF NIE AANWESIG NIE. DIT IS ALTYD AANWESIG. DIE VRAAG IS HOE EN WAT SE SKRIF. MAAR IN DIE PASTORALE PROSES GAAN DIT OM MET DIE TEKS VAN DIE PERSOON TE WERK, OF ANDERS GESTEL, DIE SKRIF VAN DIE PERSOON WAT IN HAAR/SY TEKS OPEREER.

Uiteraard is dit weer moontlik dat wanneer 'n eie keuse op 'n Skrifteks uitgeoefen word, so 'n persoon die voorreg andersyds ontnem word om meer verrykend met die Skrif om te gaan as sou die sogenaamde versorger, met 'n ryker kennis en ervaring van die Skrif, 'n beter keuse sou uitoefen. Dit mag moontlik die rede wees waarom Louw, Henau asook Bruegemann, in die versorgingsproses, die inisiatief tot Skrifteks eerder aan die pastor as versorger toevertrou? Maar wat is beter?

Maar ook dit is 'n vraag? Wat beteken "beter"? My studieleier vra dié vraag:

WERK ONS MET DIE SKRIF OBJEKTIEF – SWART OP WIT? OF WERK ONS IN WERKLIKHEID MET 'ONS SKRIF' – IN DIE SIN VAN ONS SUBJEKTIEWE ONTHOU, KEUSE VAN TEKS, VERSTAAN VAN TEKS ENS.

Hoe dit ook al sy, 'n moontlike oplossing mag wees om met beide modi te werk, naamlik waar Skriftekste om die beurt deur albei deelnemende partye voorgelê word. Dit roep egter ander kritiese vrae op: Op watter stadium van die diskoers word hierdie Skrifteks(te) ter sprake gebring - ineengestremel of met diskoers verweef? Kan Skriftekste ter sake kom sonder dat dit verbatim geskied? Moet 'n Skrifteks noodwendig of kunsmatig as ware ingesleep word as pastoraal voorskriftelik soos by Louw of moet daar aan Scholtz gehoor gegee word dat die Bybel nooit as 'n móét of noodwendige fondament vir 'n pastorale diskoers gesien word nie. Wat gemaak as die versorgde met vreemde of eienaardige aanhalings of aannames uit die Bybel na vore kom, maar wat nie in die Skrif voorkom nie of selfs Skrifvreemd blyk te wees? Word daar dan gewerk met die deelnemer se bepaalde verstaan van 'n sogenaamde Skrifteks of word hierdie teks of bepaalde verstaan vanuit 'n meerdere kennis op een of ander wyse as't ware geveto?



'n Tweede moontlike oplossing lê opgesluit in die veronderstelling dat pastors, binne 'n deelnemende versorgingsproses, oor die algemeen oor 'n beter Skrifkennis, Skrifgebruik en Skrifomgang beskik en derhalwe gemakliker hul eie tekskeuse sou kon uitoefen. Hier is dit egter van belang dat deelnemende versorgers, wat uiteraard van mekaar mag verskil, mekaar die vryheidsruimte sal gee vir 'n eie verstaan asook interpretasie van die Skrifteks asook die toepassing daarvan binne eie konteks. 'n Verdere moontlike oplossing vind ek indirek by Michael White (1997:4): “[S]tructuring of alternative forums of acknowledgement, and alternative practices of witness. Participation in these forums is powerfully authenticating of therapists’ knowledges and skills, and contributes to their work and their lives being ‘thickly’ or ‘richly’ described.” Ofskoon White hier nie Bybelse “forums of acknowledgement” in die oog het nie, is sy beginsel hier, myns insiens, ook vir Skrifgebruik van toepassing. Binne 'n pastorale versorgingsproses is die spontane en onbevangende deel van metaforiese verbeeldings-omgaan asook interpretasies van Skriftekste, kruisbestuwend-verrykend vir beide deelnemers.

Andersyds sou dit naïef wees om nie die potensiële gevaar by Brueggemann se “imagination” raak te sien nie. Vreemde allegorie, verskille in Skrifinterpretasie asook ernstige dwaalleer in onderlinge versorging by ongelyke deelnemers soos byvoorbeeld twee pastors wat kultureel, geslagtelik of teologies van mekaar verskil, kan spanning of selfs konflik eerder as verryking ontketen. Daarom het ek Carr se Skrifbeskouing binne die pastoraat, minder riskant gevind.

### **5.2.7 Carr**

Die twintigste eeu word gekenmerk aan kritiek op die hantering van pastorale sorg. Nuwe insigte in terapeutiese sorg kom dikwels vanaf sekulêre bronne wie die kerk se houding, omgaan en hantering van heersende kontekstuele pyn soos verhoudingsprobleme, huweliksprobleme en vele meer waaronder die mens vandag soveel ly, krities aanspreek. Die postmoderne mens het klaarblyklik die behoefte om haar / sy storie te vertel – stories van pyn. Ander is weer gewillig om daarna te luister. Dan is daar terapeute wat hulleself aanbied om antwoorde te probeer gee op hierdie nood en behoefte wat uitgespreek is. Gewilde televisieprogramme soos dié van Oprah Winfrey, Dr Phil asook Lewe met..., gedy op geleenthede om ordinêre mense se nood en pyn aan te hoor en dan eksperte in te roep wat met een of ander selfhelp-tegniek na vore kom ten einde spanning te verlig en 'n gelukkige vervulde lewe te probeer daarstel.

Pastorale terapie is te onderskei van alle ander terapeutiese prosesse juis vanweë die teologiese onderbou daarvan. Dit is in wese heilsterapie – 'n ontmoeting tussen God en mens (Louw 1998:1). Pastoraat en teologie is ondenkbaar die een sonder die ander. Daarom gryp Carr terug na die Skrif en prominente Skrifgebruik by die pastoraat. Vir Carr is die pastorale terapeutiese proses nie net 'n kerugmatiese addendum op die terapie nie. Dit is ook vir hom veel meer as die voorveronderstelling dat 'n pastor as sodanig van terapie pastoraat maak - 'n soort panteïsme.

Vir Carr (1997:20) is teologie en dan spesifiek Skrifgebruik binne die pastorale terapeutiese proses, wesenlik. Hy noem pastorale teologie dan ook teologiese refleksie. Dit is daarom vir hom, as Anglikaanse predikant, belangrik om die teologie binne die pastorale terapeutiese proses baie spesifiek en duidelik binne die dogma en leer van die Anglikaanse kerk uit te spel. Hiervoor is Carr nóg bang (Louw 1998:433) nóg skaam (Mark 8:38).

Carr se Skrifgebruik, en dan veral sy leestegniek van die Skrif, lê egter verrassend nuut binne die konteks van die dag eerder as 'n vashaak by Bybelse heilsgeskiedenis van eeue gelede. In 'n sin is Carr se omgaan met die Skrif herkenbaar simmetries met White se verrykende herskryf en her-herskryf van lewensstories en kan, myns insiens, met groot geestelik-teologiese waarde binne 'n narratiewe pastorale model, gebruik word.

Sonder om in detail te gaan, kan die volgende verbande kortliks aangetoon word. Stap 1 by Carr is om die teks met 'n verkennende vraag te benader. Dit sou beteken om die persoon onder meer te vra: Waar in die Bybel en Bybelse geskiedenis sien jy jouself? As jy jouself met Moses en die volk se eksodus moet vergelyk, waar sien jy jouself op hierdie tydstip van jou lewe - nog in Egipte, in die woestyn of in die land Kanaän? Met watter Bybelfiguur sal jy jouself mee vergelyk op hierdie stadium van jou lewe? Dit herinner aan White se eksternaliserende benadering tot die teks - "Let the problem be the problem". White (1990:30) verduidelik: "The externalization of the problem helps persons identify and separate from unitary knowledges and "truth" discourses that are subjugating of them." Stap 2 by Carr is om die Skrifteks tot 'n eie verstaan te vertaal of herversaak. 'n Mooi voorbeeld kom uit my pastorale reis saam met Gert. Gert kies die Elia-figuur as metafoer waar hy homself op daardie stadium van sy lewe bevind. My brief reflekteer Gert se verrassende verpersoonliking van die Skrifteks:

'n Mens is so geneig om Elia net te sien (skraal verstaan) as die mismoenlike en depressiewe man wat onder die besembos lê. Verrassend was jou beeld van dié Elia wat die Baälpriesters in die

openbaar aanvat. Jou kopskuif (anders dink) naamlik om weg te beweeg van 'n een kant in jou huis kerk hou net vir die bekeerde Christene, na 'n uitbeweeg strate toe met die kerk, is regtig verrassend nuut en 'n vars gedagte.

Ook dit herinner aan die belangrike funksie en verstaan van linguistiek of taal binne hierdie terapeutiese proses. Die narratiewe terapeutiese proses is geskoei op Foucault se filosofie wat weg beweeg van objektiewe kennis. Kennis is eerder 'n subjektiewe verstaan - die resultaat van sosiale-konstruksie en gevorm deur diskoers: "The narrative mode centres around linguistic practices that rely upon the subjunctive mood to create a world of implicit rather than explicit meanings...to engage 'readers' in unique performances of meaning" (White 1990: 81-82). Stap 3 by Carr handel oor betrokkenheid by die Skrifteks. Bogenoemde handeling by bogenoemde Gert is ook hier 'n duidelike voorbeeld. Gert sien en beleef homself nie net in die persoon en optrede van Elia nie, maar handel fisies volgens sy geïnterpreteerde verstaan van die teks. Dit herinner aan wat White (1990:13) by narratiewe terapie sê: "[P]ersons' lives are situated in texts within texts." Carr se Stap 4 handel oor 'n willekeurige verandering en toepassing op die lewe. Hierdie Elia-handeling is by Gert tot motivering om die Evangelie buite in die straat te neem ook binne 'n negatiewe en moeilike konteks, naamlik 'n plakkersbuurt met baie middelafhanklikheid, misdaad, immorele lewe en so meer. Dit herinner aan wat White (1990:13) binne narratiewe terapie skryf: "[I]n interacting with others in the performance of these stories, they are active in the shaping of their lives and relationships." As Carr in sy laaste Stap 5 'n tweede rondte nuut deurwerk blyk dit duidelik 'n voortdurende proses van groei te wees. Dit herinner ons weer aan White 1990:13 wat ten opsigte van narratiewe terapie verduidelik: "[E]very telling or retelling of a story, through its performance, is a new telling that encapsulates, and expands upon the previous telling."

Tog het Carr nie die laaste woord te spreek nie. Om 'n sirkel van verrykende Skrifgebruik by die pastoraat te voltooi, bring Carr se besondere pastorale manier om met die Skrif om te gaan, in 'n sin, my terug by Derrida asook ander filosowe se verrykende omgaan met teks. Om Hands en Wayne (1994:15-19) se pad van "uncovery", "discovery" en "recovery" (sien 2.1.2.4) te volg deur die proses van Skrifgebruik heen by Carr, is Derrida se teorieë van dekonstruksie, desentralisering, demarginalisering, disseminasie, differensiasie, ontrafeling, deteologisering onontbeerlik verrykend. Wat het Derrida vir die pastorale teologie te leer of hoe kan Derrida die teologie verrykend bou? Derrida se werk rondom teologie kom nou aan die orde.

### 5.2.8 Derrida

Ek het reeds Derrida en Christenskap breedvoerig bespreek (sien 4.2.3.1). Die essensie in hierdie deel van die studie is om die bydrae van Derrida ten opsigte van Skrif en Skrifgebruik by die pastoraat na te gaan as deel van 'n "to listen to all the voices" of te wel om te luister na sommige tersaaklike stemme ten einde tot 'n konklusie te kom.

Binne die onbevangende vryheidsruimte van die eenvoudige lees van die kontekstuele Skrif by Henau en die herhalende "nuut" lees van die teks by Carr, het Derrida binne sy negatiewe-teologie teorie my geleer om dekonstruktief-eksegeties met die Skrif om te gaan. My aanvanklike ongemak om die Skrif só te lees, het later ruimte geskep vir 'n aangename vars ontdekking van heilskonkretisering van die Skrif binne my eie eksistensie. Om die impak van Derrida se negatiewe teologie aan te dui, wil ek Derrida se besondere omgaan met die Skrif kortliks omskrywe.

Die konstruksie van eietydse teologie vind by Derrida plaas deur prosesse van dekonstruksie en rekonstruksie heen. Elke mens het 'n aprioriese vertrekpunt – diskoerse wat die manier van dink en funksioneer help vorm (Gergen 1985; Anderson 1993; Cilliers 2004). Burr (1995:48) noem dit 'n "set of meanings, metaphors, representations, images, stories, statements" wat binne 'n "individual and society as an ecosystem" (Burr 1995:108) ontwikkel en uiteendaar aan veranderlikheid onderworpe is (Burr 1995:150-152). Deur dekonstruksie heen plaas Derrida derhalwe alle taal, gesproke sowel as geskrewe woord, "under erasure" ten einde gemaklik met die teks om te gaan, maar andersyds die verabsoluttering daarvan te verdiskonteer.

Myns insiens ontbloot Derrida se dekonstruksie teorie die "expertise" van die pastor as sogenaamde teoloog en kundige terapeut (by Louw 1998:456 onder meer) van alle waarheid. Die sogenaamd versorger vind haar-/homself, tydens 'n pastorale terapeutiese proses, binne 'n "not knowing" situasie. Albei deelnemers het *ware kennis* van nóg die kontekstuele werklikheid nóg God se woord of wil rondom hierdie konteks, maar gaan saam op weg - soekend na 'n verrykende "unique outcome".

Teen hierdie agtergrond sou 'n mens kon argumenteer dat pastors, in 'n sin, soekers eerder as 'n bedienaars van die Woord is. Maar beteken dit dat pastors soekers na die Woord is wat spreekwoordelik tas in die donker? Dit is eenvoudig te min gesê. Op voetspoor van Derrida (sien 3.2.3) wil ek die begrip bedienaar van die Woord (Kerkorde Artikel 9) "under erasure" plaas, nie

om uiteindelik by 'n niks of “nothing” uit te kom nie, maar by 'n “no-thing” – 'n niemand wat die Woord met absolute objektiwiteit sou bring, maar eerder vertolkers van die Woord (Jonker 1976:48-57).

Volgens Jonker (1976:21-29 en 38-47) is die verkondiging of te wel bediening van die Woord inderdaad 'n Goddelike opdrag asook 'n roepings- en ampsverantwoordelikheid. In dieselfde asem egter leer Jonker (1976:15) dat bediening van die Woord reglynig verband hou met die pastor se eie geestelike lewe. Bediening van die Woord strek dus verder as 'n blote wetenskaplike eksegeese en uitleg van die Heilige Skrif, maar is die verkondiging van die Woord van God vir mense wat hier en nou binne 'n eietydse en eiesoortige konteks (Jonker 1976:38) is, leef en werk. Vir pastors om bedienaars van die Woord te wees beteken aan die einde van die dag om soekers van die Woord in Gees en in waarheid te wees. Dit is om die Woord binne 'n hermeneutiese waarheid na die mens binne 'n bepaalde konteks te bring (Matt 28:19-20). Vir Jonker (1976:39) beteken dit 'n profetiese appèl op die hart van die mens, naamlik bekering en verandering en by White (1997:23): “[O]ne’s own life being more richly described.”

Om binne 'n onderlinge sorg in praktyk dekonstruktief-eksegeties met die Skrif om te gaan sou beteken dat deelnemers hulle eie aangeleerde teologiese kennis, vooropgestelde dogmatiese verstaan van die Skrif asook voorafkennis van die teks “under erasure” plaas en saam gaan soek na “unique outcomes” ten opsigte van verstaan, betekenis en appèl van die Woord van God op hul persoonheid sowel as hul eksistensiële lewe en bediening.

### **5.2.9 Deelnemende-teologie**

Die heersende postmoderne paradigma het bepaalde konsekwensies vir Skrif en Skrifgebruik in die pastoraat. 'n Veronderstelling dat postmodernisme geloofswaarhede sondermeer tot “non-existence” of “nothing” relativeer, gaan nie op nie. Postmodernisme “reconstruct theology by going beyond modernism, building on those elements while transcending others” (Dockery (1995:16). Postmoderniteit het die onhoudbaarheid van moderne verabsolutering van wetenskap en empirie ontbloot en altermeer. Skryf die Skrif nie self oor die Woord “die letter maak dood, die Gees maak lewend” (2 Kor 3:6) nie? Die Skrif, as letter of linguistiek opsigself, kan nie praat nie. Wie die Skrif letterlik-fundamentalisties wil probeer lees, opneem en proklameer, gaan dood en maak dood. Maar dié wat die Skrif in Gees lees (sien Pieterse by 5.2.4), diskoers, interpreteer, verstaan en selfs proklameer, doen dit in waarheid (Deist 1986:107-108).

Hierdie waarheid is geen empiriese waarheid nie, maar waarheid wat sosiaal gekonstrueer is. As ek die Skrif reg verstaan, is Geestelike waarheid 'n waarheid wat van die Gees van God in die gees van die mens spreek. (Matt 16:21). Dan sê die Skrif (Matt 18:19-20) onder andere: "Verder verseker Ek julle: As twee van julle op aarde oor enige saak saamstem en daarvoor bid, sal my Vader wat in die hemel is, hulle dit laat kry, want waar twee of drie in my Naam saam is, daar is Ek by hulle." Die lees en verstaan van die Skrif vind dus gekonstrueerd plaas – sosiaal-gekonstrueerd.

Die Skrif kom nie na ons in strakke leerstellings en voorskrifte nie. Die Woord kom na ons langs die weg van geskiedenis en wórd geskiedenis (Deist 1986:74) – "Heilsgeschiede". "Daarom is die antwoorde of woorde van God ook so dikwels in *verhaal*vorm" (Deist 1986:74) – narratief. Die Skrif kom van die Gees af en word deur die Gees vir ons vertolk en lewend gemaak as Woord van God (Deist 1986:76). Dit wil sê die Skrif kom van die Gees van God deur die verhale van mense. Met ander woorde twee mense hoor hierdie Geesgeïnspireerde narratief en diskoers onderling daarvoor ten einde 'n konsensus te konstrueer as Woord van God vir hulle. Dit is juis hierdie woord wat uit die mond van die Here God gaan en nie leeg na Hom terugkeer nie (Jes 55:11), maar deur die gebede van gelowiges beantwoord en verantwoord word.

Daarom wil ek Skrif en Skrifgebruik binne onderlinge sorg met pastors deelnemende teologie noem. Deelnemende-teologie sal ek as volg omskryf: Pastoraat is die ruimtelike proses waar twee persone deelnemend - hermeneuties die narratief van die Skrif asook eie narratiewe diskoers – narratief aan die een kant aanhoor, weer hoor asook weer-en-weer hoor en aan die ander kant vertel, hervertel en her-hervertel in 'n spiraal van verrykende stories totdat by 'n "thickly-described" konsensus uitgekóm word ten einde tekste, binne Derrida se verstaan as alles is 'n teks, gerekonstrueer word of te wel nuwe narratiewe herskryf word.

Sonder om alles te herhaal vind ek by al bogenoemde skrywers se Skrifverstaan en Skrifgebruik in pastoraat ruimte vir deelnemende-teologie. Deelnemende-teologie skep genoegsame ruimte vir Louw (sien 5.2.3), Carr (sien 5.2.7) en die ander se teruggryp na Skrif en Skrifgebruik as wesenlik vir die pastoraat. Terselfdertyd skep deelnemende-teologie ook ruimte vir 'n geïnternaliseerde Skrifgebruik soos by Scholtz (sien 5.2.1) asook Kotzé (sien 5.2.3) se verstaan van 'n sogenaamde organiese Skrifgebruik.

Ek vind laastens by deelnemende-teologie 'n gemaklike inpas by al drie denkrigtings, naamlik die modernisme, postmodernisme sowel as die sogenaamde nuwere paradigma wat ek deelnemende-modernisme noem (sien 4.4.1.3).

### 5.3 Konklusie

Die pastorale sorg veronderstel teologie en te wel Skrif en Skrifgebruik by die pastoraat (Henau 1986:508-509; Van Huyssteen 1987: 210; Pieterse 1993:107; Louw 1998:448) geskoei op die Bybelse waarheid van 2 Tim 4:16:

Die hele Skrif is deur God geïnspireer en het groot waarde om in die waarheid te onderrig, dwaling te bestry, verkeerdhede reg te stel en 'n regte lewenswyse te kweek, sodat die man wat in diens van God staan, volkome voorberei en toegerus sal wees vir elke goeie werk.

Ek probeer aantoon dat hierdie teologie en Skriftuurlike pad by die pastoraat nóg 'n vanselfsprekendheid (Louw 1998:433) nóg 'n eenvoudige proses is veral binne die postmoderne paradigma. Enersyds bestaan die gevaar om, soos by Scholtz (2005:202-206), Skrifgebruik by die pastoraat te relativeer as dat die "Bybel nooit die fondament sal wees waarop ons nadenke en gesprekke berus nie," maar 'n aanname dat dit "deel van ons teologiese argument" vorm. Hierteen waarsku Louw (1998:433) dat 'n pastoraat wat die Skrif teen dié agtergrond wil volvoer, enduit die Skrif op die agtergrond kan skuif.

Aan die anderkant bestaan die gevaar van direkte of verskansde Skrifmisbruik by die pastoraat, naamlik wat Foucault (2007:127) "the shepherd's power" noem. Hierdie misbruik van mag kan by enige vorm van Skrifgebruik in die pastoraat voorkom - direk deur gemanipuleerde kerugmatiese aanslag of verskans deur middel van suggesties rondom uitgesoekte Skriftekste vir diskoers.

Binne hierdie kompleksiteit (sien 5.2.8) vind ek 'n moontlike antwoord in wat ek deelnemende-teologie noem. Deelnemende-teologie is 'n sosiaal-gekonstrueerde omgaan met die Skrif by pastoraat. So behou die Skrif steeds sy posisie as Woord van God en as grondwaarheid (Sola Scriptura) binne die postmoderne pastoraat sonder om in een of ander dogma-misbruik te verval. Deelnemende-teologie skep die ruimte om onbevange God se narratief ("Heilsgeschiede") asook eie eksistensiële narratief te diskoers met die oog op konsensus ten einde verrykende tekste te herskryf en her-herskryf.

## HOOFSTUK 6

### 'N VERSORGINGSMODEL

#### 6.1 Inleiding

Ek het in 'n vorige stap (sien hoofstuk 4) 'n basis daargestel ten opsigte van rigtinggewende filosofiese asook tersaaklike paradigmas, teorieë, en prosesse as epistemologie waarbinne 'n terapeutiese versorgingsmodel by die pastor gevind kan word. Binne die veld van oorwegend postmoderniteit (sien 4.4.1.2) dien die sosiale konstruksieteorie (sien 4.4.2.2) as epistemologie waarbinne ek transgeneratief, narratief, asook deelnemend-aksienavorsend te werk sal gaan met die oog op die **ontwikkeling van deelnemende sorg met pastors**.

Dit is vir die navorsing belangrik om nou epistemologies te verken hoe transgeneratief, narratief asook deelnemende-aksienavorsing as uiteenlopende ontwikkelde modelle, simmetries en komplementêrend binne een pastorale terapeutiese metodologie, konvergeer kan word. Hoekom ek drie terapeutiese benaderings tot die ontwikkeling van een pastorale versorgingsmodel saamsnoer, is om die volgende rede: Enige terapeutiese model, hoe goed en deeglik teoreties verantwoord, is op sigself steeds 'n dun terapeutiese bestel wat, vanweë die enkelvoudige epistemologie van waaruit dit opgebou is, ander denkrigtings en teorieë noodwendig uitsluit en as sodanig tekortkominge en leemtes laat. So dikwels hoor jy terapeute oor hul eie tekortkominge sê: "Ons moet vrede maak dat ons nie álmal ál die tyd kan help nie". Meervoudige modelle, wat pluralisties ingespan word, het dié voordeel dat dit onderling vir mekaar se tekortkominge kompenseer en daardeur die terapeutiese proses verrykend aanvul.

Hoekom juis hierdie drie terapeutiese benaderings? Daarvoor is heelwat argumente uit te maak. Enkele van hierdie argumente word slegs as noemers aangestip, maar sal verder in hierdie Hoofstuk in meer besonderheid uitgewerk word.

- i. Al drie is bekende en beproefde benaderings wat reeds in praktyk gebruik word.
- ii. Dit is relatief eenvoudige benaderings wat deur pastors onderling toegepas kan word.



- iii. Die drie benaderings kom uit onderskeie paradigmas en kan mekaar verryk. Tekortkominge wat by die een mag voorkom, word deur 'n ander benadering daarvoor gekompenseer.
- iv. Ofskoon ek kennis neem van geldige kritiek by elk van die drie benaderings, kon ek geen rede vind om enige een as onbruikbaar af te skryf nie. Geen kritiek is van so 'n aard dat, binne 'n gesamentlike gebruik van die ander twee benaderings, daarvoor nie gekompenseer kan word nie.
- v. Dit is veral die konvergensie van hierdie drie benaderings tot een verrykende pastorale versorging by die pastor, wat enduit my aangespreek het.

'n Omskrywing van die drie benaderings kom nou aan die orde. Vir my studie is dit nie so seer van belang om elke benadering volledig te beskryf en bespreek nie. Dit is na te speur in veelvuldige literatuur ten opsigte van elk van die benaderings. Ek gaan slegs die essensie van elke benadering stel, die terapeutiese- of versorgingsfunksie kortliks verduidelik, enkele leemtes by elkeen uitwys en dan probeer aantoon hoe die drie benaderings mekaar onderling kan aanvul.

## **6.2 Transgeneratief**

Ek begin by die historiese agtergrond van die pastor. In 'n studie ten opsigte van geestelike vaders oor 'n wye geskiedenis heen en hul verhouding met God, argumenteer Culbertson en Shippee (1990:12):

A people without a memory is a people without a history, and a people without a history is a people without an identity: if we do not know where we came from, then we cannot know where we are now, nor where we are going. Without a history and memory, pastors risk repeating endlessly the mistakes of history, but without the benefit of the solutions of history.

As Moses, wanneer hy die volk uit Egipte lei, 'n eksistensiële krisis ervaar en nie weet waar om te begin en hoe om die identiteit van hierdie God vas te maak of aan te toon nie, kom die Goddelike antwoord:

Ek is wat Ek is. Jy moet vir die Israeliete sê: 'Ek is' het my na julle toe gestuur.' Verder sê God vir Moses: "Jy moet ook nog vir die Israeliete sê: 'Die Here die God van julle voorvaders, die God van Abraham, die God van Isak, die God van Jakob, het my na julle toe gestuur.' Dit is ewig my Naam, dit is die Naam waarmee Ek aangeroep moet word van geslag tot geslag.

(Eks 3:14-15)

Identiteit word vasgelê of opgebou binne diskoerse en ervarings van die verlede. Deur middel van verdere en verrykte diskoers in 'n eenvoudige proses van vertel, hervertel en her-hervertel (sien 4.4.4.3) kan gekonstrueerde ongewenste identiteit genesend dekonstrueer en verrykend rekonstrueer word (White 1998:ix-x). Rekonstruksie kan egter net plaasvind wanneer opgeboude sosiale-konstruksies uit die verlede geken en verstaan word.

### **6.2.1 Transgeneratief as versorgingspraktyk**

Transgeneratiewe ondersoek of familie-van-oorsprong-werk word deur verskeie outeurs (Friedman 1985; Simon 1989; Titelman 1992; Framo 1992; Carter & McGoldrick 1989 onder meer) beskryf en vorm deel van 'n huweliks- en gesinsterapie wat met groot vrug by versorging geïntegreer kan word. Kotzé en Kotzé (1993:369) het, in die lig van vyf jaar ervaring, bevind dat familie-van-oorsprong-werk groot moontlikhede vir die persoonlike- en persoonheidsontwikkeling by die pastor inhou: "Op die wyse kan dit bydra om die stresvlak van predikante te verlaag en by te dra tot 'n groter bedieningstevredenheid en –effektiwiteit." Hierdie persoonlike- en persoonheidsontwikkeling vind plaas binne die kennis en verstaan van sisteme asook die proses van selfdifferensiasie. Die transgeneratiewe benadering begin by 'n eie gesinstruktuur, maar kristalliseer mettertyd uit tot en met die uitgebreide familie, werkkring, kollegas, kerkraad sowel as die gemeente en gemeenskap waarbinne die pastor 'n roeping vervul.

Transgeneratief kan, in 'n sin, gesien word as 'n uitvloeisel van die psigoanalitiese teorie in psigiatrie met wortels wat strek terug na Freud se terapie met klein Hans en waar daar uiteindelik net met en deur die pa gewerk is (Bowen 1990:148). Framo (1992:113) bespreek Fairbairn se psigoanalitiese verklaring waarop die familie-terapeutiese teorie sy bestel gekry het: "The complex interchanges between internal-external objects are moduled and organized by the actual experiences in the original family." Ofskoon Bowen self nie met die klasieke vorm van familie-van-oorsprong-metode gewerk het nie, maar eerder edukatief, is die genoemde metode gebaseer op sy familieteorie waar die fokus vanaf die individu eerder na die gesin en familie verskuif.

Hierdie benadering is gebou op 'n sisteemteorie (sien 4.4.2.1), naamlik dat die mens nooit in segregasie handel nie, maar altyd deel is van 'n groter gesin- of familiesisteem:

This in no way changes what man is or has always been. He is autonomous as he has always been, and he is as "locked in" to those about him as he has always been. The family focus merely points to ways that his life is governed by those about him...the illness in the patient to be a product of a total

family problem, but when this simple concept is extended to its ultimate, then all mankind becomes responsible for the ills of all mankind.

(Bowen: 1990:289)

Vanuit 'n eie persoonlike ervaring sowel as die toepassing van die teorie op sy personeel van terapeute, wys Bowen (1990:157) op beduidende sukses in werksprestasie na 'n rekonstruksie van gesin- en familiesisteme: "The over-all goal was to help family members become 'system experts' who could know the family system so well that the family could readjust itself without the help of an outside expert, if and when the family system was again stressed." Ten opsigte van die arbeidsveld toon Bowen (1990:164) aan dat sukses eerder by werkers en dan veral by die hoofde van afdelings en hul werksverhoudinge gesoek moet word as wat werkskwaliteit per se aangespreek word: "Success in business or professional pursuits is determined more by approval from superiors and from the relationship system than the inherent value of the work." Simon (1989:116-117) sluit hierby aan as hy ook 'n studie van sý familie-van-oorsprong gemaak het en bevind: "As a result I became more able to take charge of certain situations, and was able to depathologize both my patients' actions and my own responses to them....[M]y relationship with women became less a vacillation."

As versorgingsstelsel is transgeneratief by Bowen in vele opsigte werkbaar ten opsigte van die volgende redes:

- i. Dit stel die vertrekpunt vanuit 'n historiese konteks soos.
- ii. Dit verabsoluteer nie hipotetiese bevindings tot onveranderlike patologie nie, maar skep ruimte vir nuwe moontlikhede en rekonstruksie van kontekste.
- iii. Dit werk eerder met verhoudings en interaksies wat ruimte skep vir keusevorming asook houdingsverandering. "Ek is" is 'n keuse.
- iv. Dit is 'n proses van selfontwikkeling te midde van heersende kontekste.
- v. Dit handel nie net oor selfontwikkeling nie, maar skep ruimte vir rekonstruksie van relasies en interaksies ten opsigte van pastore se gesin, familie, gemeente en so meer.
- vi. Dit is 'n benadering gebou nie op ingewikkelde sielkundige toetsings of terapeutiese prosesse wat slegs deur kundiges gedoen kan word nie, maar op 'n eenvoudige gespreksproses – haalbaar by die meeste pastore.

Dit maak versorgingsmoontlikhede by pastors in die afgesonderde platteland toeganklik.

Dit het 'n ingeboude dinamiek. Hoe beter pastors mekaar ken hoe beter leer hulle hulself ken. Hoe beter pastors hulself ken, hoe beter leer hulle ander ken. (Bowen 1990:156).

Dit het 'n heilsame rimpeling effek. Sodra 'n pastor geleer het om te differensieer en dan beter interaktief kommunikeer en optree, wek die rustiger atmosfeer en uitgesorteerdeheid beter emosionele beheer en interaksie binne die hele gesin, familie of gemeenskap op.

Dit maak deure oop vir andersoortige versorgingsisteme wat verrykend saam gebruik kan word soos narratief en deelnemende-aksienavorsing.

Hierdie studie het nie die ruimte om die hele praktyk van transgeneratief uiteen te sit nie. Dit kan in die werk van Friedman (1985:11-64), Framo (1992:25-85) en ander gevolg word. Vir my navorsing is dit eerder van belang om die werkbaarheid en toepassing van transgeneratief binne 'n versorgingsmodel by die pastor te ondersoek.

My eie ervaring ten opsigte van familie-vorming en uitgebreide families in Afrika is dat familie-van-oorsprong-werk en dan veral die praktyk daarvan, veel meer kompleks daarna uitsien as wat handboeke dit altyd wil beskryf en deurgee. Dit het my op 'n stadium laat wonder en selfs twyfel of transgeneratief enigsins vir Afrika werkbaar is. Saam met Framo (1992:91) het ek my twyfel gehad ten opsigte van wat hy noem: “[P]eople who recognize that they cannot get much from a parent or brother or sister and are unable to cut their losses?” Die kompleksiteit van families met die afwesigheid van een of albei biologiese ouers, die groter rol van “grootmaak ouers” in die plek van biologiese ouers, die sogenaamde “ouma kultuur” wat kinders tot op 5 – 7 jaar versorg en daarna in die sorg van ander familie, kennisse of 'n staatskoshuis plaas of kinders wat mekaar onderling versorg en so meer, maak dit moeilik om handboek-georiënteerd te werk te gaan. Andersyds is my ervaring tog weer dat, waar ek die transgeneratiewe proses uitgelaat het, terapie as't ware in die lug bly hang en daar vir my nie 'n duidelike vertrekpunt of basisvorming vir 'n totale versorgingsproses is nie (sien Culbertson & Shippee 1990:12 se aanhaling hierbo). Ervaring het my dus enduit geleer dat transgeneratief, hoe kompleks en alternatiewelik van aard, steeds 'n noodsaaklike en verrykende dimensie in enige versorgingsmodel is. In praktyk sou dit kon beteken dat, waar komplekse familie-werk moeilik blyk te wees, transgeneratief eerder narratief (sien 4.4.3.2) verpak kan word. Binne 'n narratiewe benadering, kry transgeneratief tog 'n regmatige plek veral waar voortdurend aantekeninge ten opsigte van ter saaklike familie-

verhoudinge gemaak word. In die proses verkry albei deelnemers mettertyd 'n duidelike beeld van tersaaklike verhoudings met die oog op selfdifferensiasie, rekonstruksie asook 'n verrykende “thickly described” diskoers.

'n Legitieme vraag is hoe die afwesigheid van of onkunde ten opsigte van familie van oorsprong wel in die gedagte, denkbeeldig of afwesig funksioneer? Wat is die afwesigheidservaring? Hoe gemaak met subjektiewe stories van ervarings en geïnterpreteerde waarhede wat op die terapeutiese tafel land?

Die postmoderne (sien 4.4.1.2) omgaan met waarheid en die sosiale-konstruksieteorie (sien 4.4.2.2) dien hier as riglyn. By narratief word subjektiewe waarheid transgeneratief blootgelê – ervaringsvelde van geïnterpreteerde verhoudings binne 'n sosiaalgekonstrueerde familie van oorsprong. 'n Familie kan sosiaal-gekonstrueer wees vanuit bloedfamilie, aangetroude familie, aanneemouers, pleegouers, of selfs nie-familie wat 'n bepaalde rol in die lewe en denkbeeld van 'n persoon gespeel het (sien White 1998:3 in die verband). Transgeneratief binne 'n postmoderne verstaan is nie soseer geïnteresseerd in empiriese feite nie, maar fokus merendeels op verhoudings en interaksies. Opgeboude kennis deur middel van familie-van-oorsprong-werk dien as basis om sosiaalgekonstrueerde sisteme, verhoudings en interaksies te probeer verstaan. Hierdie kennis en verstaan stel 'n persoon in staat om die self dienoooreenkomstig te differensieer asook geïnterpreteerde waarhede en denkbeelde verrykend te rekonstrueer en selfs verder te rekonstrueer.

Vir Bowen (1990:164) lê die heelmakende draaipunt by selfdifferensiasie – selfdifferensiasie wat binne die eie gesins- en familiesisteem begin deur “principle-oriented, goal-directed...inner-directed” te word. Bowen (1990:162-165) plaas differensiasie teoreties in vier vlakke op 'n 100-punt skaal, naamlik 0-25 as swak gedifferensieerd en 25-50 as diegene met 'n laer ego fusie maar met nog steeds 'n dun gedifferensieerdheid. Persone binne die onderste vlak, naamlik laer as 50 op die Bowen skaal, reageer nog sterk op algemene gevoel en tree nog sterk responsief op teenoor ervarings van emosionele harmonie of disharmonie jeens hulle. Persone binne die derde kwadrant van Bowen se skaal (50-75) is mense met 'n hoër vlak van differensiasie en 'n heelwat laer graad van ego fusie met veel meer energie vir doelgerigte aktiwiteit en minder energie om te spandeer aan “keeping the emotional system in equilibrium” (Bowen 1990:164). Bowen erken dat

sy vierde vlak (75-100) van differensiasie bloot teoreties is en dat hy nog geen persoon binne hierdie kwadrant van differensiasie kon vind nie.

Bowen (190:164) gee 'n uitgebreide definisie of soos hy dit noem "brief characterizations of broad segments of the....basic levels of differentiation" van hoe 'n gedifferensieerde persoon behoort te lyk. Ofskoon die ideale (75-100 punte) van hierdie definisie, aldus Bowen (1990:164), klaarblyklik nie haalbaar is nie gee dit in 'n mate rigting waartoe met selfdifferensiasie gewerk word:

These are principle-oriented, goal-directed people who have many of the qualities that have been called "inner directed." They begin "growing away" from their parents in infancy. They are always sure of their beliefs and convictions but are never dogmatic or fixed in thinking. They can hear and evaluate the viewpoints of others and discard old beliefs in favour of new. They are sufficiently secure within themselves that functioning is not affected by either praise or criticism from others. They can respect the self and the identity of another without becoming critical or becoming emotionally involved in trying to modify the life course of another. They assume total responsibility for self and are sure of their dependence on their fellow man. With the ability to keep emotional functioning contained within the boundaries of self, they are free to move about in any relationship system and engage in a whole spectrum of intense relationships without a "need" for the other that can impair functioning. The "other" in such a relationship does not feel "used." They marry spouses with equal levels of differentiation. With each a well-defined self, there are no questions or doubts about masculinity and femininity. Each can respect the self and identity of the other. They can maintain well-defined selves and engage in intense emotional relationships at the same time. They are free to relax ego boundaries for the pleasurable sharing of "selves" in sexuality or other intense emotional experience without reservation and with the full assurance that either can disengage from this kind of emotional fusion and proceed on a self-directed course at will.

Laastens strek transgeneratief se terapeutiese funksie verder as verhoudings met die gesin en familie. Friedman (1985:195) trek 'n parallel tussen die pastor se verhouding tot die gesin (eerste orde) en tot die kerk, gemeente of werkplek (tweede orde) - 'n gelyksoortige familie-sisteem.

These too are families. They function as organic structures in their own right, according to the rules and models of family life...But religious institutions not only function like families, they also contain families. Indeed they often derive their very structure from families. Thus, emotional process in religious organizations not only mirrors emotional process in personal families, but also, both types of family systems plug into one another. That is a major reason why unresolved issues in any of the clergy's three families can produce symptoms in one of the others, and why within that emotional interlock often lays the key to knowledge or to further stress.

So stel Friedman (1985:221- 233) Bowen se onderlinge verband tussen familie van oorsprong en werksprestasie meer prominent as hy sê:

The key to successful spiritual leadership, therefore, with success understood not only as moving people toward a goal, but also in terms of the survival of the family (and its leader) has more to do with the leader's capacity for self-definition than with the ability to motivate others....Obviously, this is not a philosophy that opposes care and concern of others. The nature of the human phenomenon is that the more differentiated the self (i.e. the connected self), the more natural such care and concern becomes. It tends, however, to be a more objective caring and concern for others when it is derived from an attitude that also maintains caring and concern for oneself.

Die transgeneratiewe proses binne 'n onderlinge sorg met pastors gee aan albei deelnemers die uitdaging asook geleentheid om aan 'n eie selfdifferensiasie te werk – selfdifferensiasie wat by die eie familie-van-oorsprong (eerste orde) begin en by die kerk as werksituasie (tweede orde) voortgesit word. Hierdie sorgproses vind by beide deelnemers plaasvind. Te oordeel aan die Bowen-kriteria vir selfdifferensiasie is dit 'n voortdurende groeiproses.

Pastors wat hieraan gehoor gee “not only creates in God's image, he or she images God's model for creation” (Friedman 1985:233). Henry Nouwen (1994:82-83) voeg sy stem hier by as hy van die pastor praat as: “The wounded healer” *wat* op voetspoor van Jesus Christus pastorale diens verrig: “Jesus has given this story a new fullness by making his own broken body the way to health, to liberation and new life....to make his wounds into a major source of his healing power.”

Op 'n vraag hoe persoonlike wonde die bron van genesing vir ander kan wees, verduidelik Nouwen (1994:88-89) as volg:

While a doctor can still be a good doctor even when his private life is severely disrupted, no minister can offer service without a constant and vital acknowledgment of his own experiences....to break through the narrowness of our own fears and to open our houses to the stranger.

Dit onderstreep net weer die belangrikheid van transgeneratief en selfdifferensiasie deur middel van 'n eie familie van oorsprong proses ten einde in 'n tweede orde suksesvol te wees, naamlik pastor-wees vir die gemeenskap.

### **6.2.2 Leemtes by transgeneratief**

Ofskoon transgeneratief 'n gespesialiseerde terapeutiese versorgingsstelsel is wat dramatiese resultate binne families tot gevolg mag hê, is Framo (1992:130-131) egter van mening: “[T]hat, I

do not consider family-of-origin encounter to be a routine procedure, a complete form of therapy, or an all-purpose method to be used in all or even most clinical situations...not even necessary for the milder forms of marital dysfunction....is not an emergency procedure.” Framo (1992:131) spreek homself sterk uit: “I do not expect that a four-hour meeting...drastically transform family or marital interactions and styles that have existed for many years; the individual personalities will not be extensively altered. Not only do these shortcomings exist but the resistance...are enormous.”

Ofskoon ek by Framo hoor dat transgeneratief op sigself nie ’n volledige terapeutiese benadering kan wees nie, is ek daarenteen oortuig dat enige sorgproses daarsonder net te dun is. Binne ’n pluralistiese benadering soos my voorgestelde drieheidbenadering, kan transgeneratief ’n verrykende dimensie bied binne ’n holistiese sorgproses.

By transgeneratief lê die terapeutiese vervulling in selfdifferensiasie. Ofskoon ek nie glo, as ek Bowen (1990:164) reg verstaan, dat enige van die transgeneratief-outeurs by ’n gedefinieerde afsnypunt as ’n sogenaamde kompleete selfdifferensiasie arriveer nie, maak transgeneratief weinig ruimte vir enige verdere selfontwikkeling of persoonsgroei nadat gesins- of familiekwessies aangespreek is. Die veronderstelling is klaarblyklik dat ’n gedifferensieerde persoon die innerlike vermoë sal hê om voortgaande of nuwe situasies verder selfstandig te kan hanteer. Dit egter is nie vanselfsprekend nie en as sodanig ’n dun aanname. Tog bied transgeneratief, binne ’n pluralistiese benadering, inderdaad ’n stewige basis en vertrekpunt vir verdere en verrykende versorging.

Ofskoon transgeneratief met die proses van familie-van-oorsprong-werk inderdaad ís wat dit sê, naamlik ’n familie-terapie, bied dit ook ruimte vir veral self- of persoonlike ontwikkeling, selfdifferensiasie asook die rekonstruksie en verryking van onderlinge verhoudings. In ’n kantaantekening sê/vra my studieleier, Kotzé:

IN WATTER MATE GAAN DIT DAAROM DAT 'N PERSOON IN 'N KONSTRUKTIEWE REFLEKSIEWE POSISIE OF VERHOUDING KOM TOT HAAR/SY FAMILIE VAN OORSPRONG GESKIEDENIS, VERHOUDINGE, SISTEEM, STORIE. HIERDEUR KOM DIE PERSOON TOT 'N KONSTRUKTIEWE SELFVERSTAAN VAN WAARUIT KONSTRUKTIEF REFLEKTEREND GELEEF KAN WORD.



Persone vanuit 'n gesonde gesinstruktuur, maar met andersoortige vrae, uitdagings of probleme soos die maak van 'n beroepskeuse, verwerking van 'n terminale siekte of gestremdheid, die soek na werkgeleentheid of antwoorde op geestelike kwessies en so meer, gaan moontlik weinig baat vind by 'n enkelopende, transgeneratiewe benadering. Aan die ander kant is enige sorgproses wat die fokus plaas op slegs een enkele aspek of kwessie by 'n persoon en nie holisties die uitdaging benader nie, ontoereikend dun. Transgeneratief maak 'n belangrike deel uit van 'n holistiese versorgingsproses wanneer daar indringend ook gaan kyk word na 'n oënskynlik enkele uitdaging soos byvoorbeeld 'n familie-ondersteuningsstelsel by 'n siek pastor wat versorg moet word, 'n pastor wat oor 'n beroep 'n besluit moet maak of 'n jongmens wat teologie wil studeer maar nie genoegsame fondse het nie en vele ander uitdagings wat mag opduik.

### **6.2.3 Konklusie**

Ek het hierbo probeer aantoon dat transgeneratief, met wortels weliswaar nog in die modernisme asook Hoffman (1990:5-6) se kritiek op die sisteemteorie ten spyte, nog steeds 'n bruikbare terapeutiese stelsel binne 'n globale versorgingsmodel by die pastor uitmaak. Dit is veral die vertrekpunt vanuit die historiese opbou van die konteks sowel as die parallelle lyne tussen differensiasie binne die eerste orde (eie gesin en familie) asook 'n tweede orde (die gemeente of gemeenskap) wat van transgeneratief 'n nuttige terapeutiese benadering binne 'n geïntegreerde versorgingsmodel by die pastor uitmaak. My argument word ondersteun deur Framo (1992:131) wat reken dat transgeneratief op sigself nooit 'n genoegsame versorgingsmodel kan wees nie en sou transgeneratief, onder seker omstandighede, die versorging van 'n persoon weliswaar afsonderlik en selfstandig kán dien, dit ten beste sáám met ander terapeutiese modelle as "interlocking variables" werk. Framo (1992:131) betoog dan ook vir 'n voortgaande terapeutiese proses wat verder strek as om op transgeneratief te solo.

Ek toon later (sien 6.5) ook aan hoe dat transgeneratief inderdaad 'n gebruikersvriendelike terapeutiese benadering is, wat gemaklik met ander terapeutiese sisteme konvergeer.

### **6.3 Narratief**

Narratief dien as tweede been van my voorgestelde drieheidbenadering. Op transgeneratief word voortgebou deurdat 'n persoon die geleentheid kry om eenvoudig 'n storie oor haar/sy lewe te vertel (White 1997; Payne 200). Veltkamp (1988:161) onderskryf hierdie proses as hy sê: "Die pastor is dus een intermediar tussen het verhaal en die verhalens, maar hij is niet 'blanco'; ook de

pastor zit vol met verhalen. Hij is zijn eigen verhaal.” Ook die pastor het, aldus Veltkamp (1988:161) geloof, hoop en liefde nodig om die verhaal van eie angs, vrese en behoeftes eerlik onder oë te kry. Om dit te bewerk, kom Veltkamp met prominente vrae na die pastor: Waarom het die pastor hierdie beroep gekies? Hoe het die pastor eie laste leer ken en geleer om daarmee saam te leef? Hoe kan die pastor leer om na ander verhale binne 'n eie verhaal-konteks te luister? Deur 'n proses van vertel, hervertel en hervertolk van die lewensverhaal, kry die storie koers in die rigting van 'n ryker storie: “When therapy continues it aims to facilitate the person’s building on and expanding the ‘richer story’ she has begun to ‘write’ about her life as it was, as it is and as it might become” (Payne 200:16).

Ek het vroeër reeds die basiese uitgangspunte van narratief probeer aantoon (sien 4.4.3.2). Ek beoog nie om dit hier te herhaal of verder daarop uit te brei nie. Die steeds groeiende teorie asook praktyke van die narratiewe benadering kan in relevante literatuur gevolg word (White 1988a, 1988b, 1993, 1995 en 1997; White & Epston 1990; Freedman & Combs 1996; Kotzé & Kotzé 2001; Morgan 2000; Payne 2000; Angus & McLeod 2004 en ander). Vir my studie is dit slegs van belang dat ek die funksie en werkbaarheid van narratief, as één van drie terapeutiese benaderings van my keuse, binne 'n holistiese versorgingsmodel ondersoek. Daarna sal ek enkele leemtes by narratief uitwys, maar ook dan aantoon hoe narratief konvergerend ander terapeutiese benaderings van my keuse tot 'n verrykende versorgingsmodel aanvul.

### **6.3.1 Narratief as versorgingspraktyk**

Die Narratiewe versorgingpraktyk is dus 'n geleentheid om jou storie te vertel, beskryf, vertolk, hervertel en hervertolk om later dit weer te her-hervertel en her-hervertolk met dié veronderstelling dat, met elke keer se meer inligting en beter verstaan, hierdie lewensstorie telkens perseptueel beter en ryker daarna sal uitsien en uiteindelik ook verrykend uitgeleef sal word.

White (1997:3-4; 15-17) maak die onderskeiding tussen 'n dun of skraal (“thin”) en 'n dik of ryk (“thick”) beskrywing van 'n storie. 'n Dun omskrywing van 'n storie kom neer op 'n sogenaamde eksogene of van buite af perspektief op die konteks (Gergen 1985:269), terwyl 'n ryk omskrywing neerkom op 'n sogenaamde endogene, van binne af of eie ervaring perspektief. In 'n oorsig oor narratiewe terapie gee Payne (2000:6), as ek hom reg verstaan, 'n interessante omskrywing van hierdie “ryk beskrywing”, naamlik as eintlik 'n eksogene-endogene interaksie. Hy verduidelik sy

omskrywing aan die hand van 'n boek in sy besit met kleurrike foto's oor die onderskeie seisoene in Engeland. Hierdie boek het 'n geweldige indruk op hom gelaat. Elke bladsy van die boek met 'n empiriese foto wat 'n bepaalde seisoen reflekteer het op die teenblad 'n meer impressionistiese foto oor die outeur se eie fenomeen van dieselfde prentjie. Vir Payne (2000:6) vorm die omgaan met beide empirie en fenomeen hierdie "ryk beskrywing": "Each description was valid and yet they were utterly different. Taken together they gave a dual perspective, a more complete overall description. Two disparate narratives combined to make a richer overall narrative." Hierteenoor waarsku White (1997:17) egter:

Rich descriptions of life that are multistoried give way to flat or 'monographic' descriptions, descriptions that are generative of 'thin conclusions'.... [D]espite the promises of these global 'truth' claims, the specificity and authority of expert knowledges...make it difficult for persons whose working lives are located in the various sites of the culture of psychotherapy to ever experience the attainment of an adequate grasp of knowledge

White (1997:17) wys op die immer tekortkoming by terapeute om te begryp waarop dit werklik neerkom. 'n Ryk beskrywing is als behalwe kwantiteit of selfs die verskeidenheid van kennis of informasie wat ingewin word. Laat White (2009) eerder self sê wat met ryk of dik beskrywing bedoel word:

- i. [T]hick description in that it evokes people's consciousness in explanations of why they do what they do - about the invocation of notions of desire, whim, mood, goal, hope, intention, purpose, motive, aspiration, passion, concern, value, belief, fantasy, commitment, and disposition.
- ii. Rich description in that alternative stories of people's presents are linked with the alternative stories of people's pasts, a linking of stories across time through lives.
- iii. Rich description in that it provides for the linking of the alternative stories of people's pasts and presents with the stories of the lives of others - a linking of stories between lives according to shared themes that speak to purposes, values, and commitments in common.
- iv. Rich description in that it structures contexts for telling and retelling. And for the retelling of retellings - activities in the production of meta-texts, and texts that are meta to meta-texts.
- v. Processes that establish these thick or rich descriptions as the foundations for the expressions, for the performances, for the tellings that follow.

'n Ryk beskrywing is dus nie die opstapeling van so veel informasie as moontlik nie. Ook gaan dit nie oor wye verskeidenheid van informasie nie. Die primêre fokus lê op 'n persoon se uitdrukking gee aan lewenservaring: "Expressions of experience" (White 2009). Dit is om betekenis aan die

lewe te gee: “The structure of narrative provides the principle frame of intelligibility for people in their day-to-day lives. It is through this frame that people link together the events of life in sequences that unfold through time according to specific themes” (White 2009). By die pastor, lyk dit vir my, sou ’n ryk beskrywing van haar/sy lewenskonstruksie wees: i) die vermoë om bestaande kennis te dekonstrueer (sien 4.4.2.4) deur dit “under erasure” te plaas (Derrida 1974; 1981:310) en ii) die vermoë om by “unique outcomes” uit te kom, naamlik ’n nuwe vars verstaan, unieke nuwe moontlikhede en alternatiewe lewenskonstrukte tot lewens- en werksbevrediging. White (2009) beskryf dit raak: “[S]eek the general, so as not to be misled by the unique,” maar terselfdertyd: “[S]eek the unique, so as not to be misled by the general.”

Op ’n vraag vir narratief oor die wat vertel en hervertel word sowel as die hoe dit vertel word, is dit nodig om die subjek-objek kwessie hier onder loep te neem. Ofskoon die begrip subjek-objek effe geforseerd mag voorkom omdat dit nie eie aan narratiewe taal is nie, wil ek tog hier ’n tweërlei onderskeiding maak. Eerstens is dit belangrik om te onderskei tussen die sogenaamde objektiewe en subjektiewe waarhede. Dit is aan die een kant sogenaamde objektiewe waarneming, inligting of waarhede soos modernisme empiries daarmee omgaan. Dit is soos ’n bepaalde diagnose wat gemaak word op grond van empiriese ondersoeke. Diagnoses en prognoses het die gevaar om onveranderlik geïnterpreteer te word – ek is depressief of ek is patologies. Aan die ander kant werk narratief eerder met sogenaamde subjektiewe of te wel geïnterpreteerde waarhede wat sosiaal gekonstrueer is. Laasgenoemde het die potensiaal om gereïnterpreteer en rekonstrueer te kan word – ek het altyd mense negatief ervaar en dan negatief opgetree, maar kies nou om nie meer negatief te wees nie.

Deur in kontak te kom met jou lewenskonstrukte, ervarings en interpretasies sowel as lewenshandelinge wat daaruit vloei, ontwikkel ’n verrykte verstaan en soeke na nuwe moontlikhede asook alternatiewe optrede.

In that it is through expressions that people shape and re-shape their lives, expressions are not an 'academic' matter. Expressions cannot be considered a static reproduction of some experiences that they refer to: they are not 'maps of the territory of life', not 'reflections of life as it is lived.'

(White 2009)

’n Tweede onderskeiding wat ek rondom objek-subjek wil maak, is die kwessie van gewer versus ontvanger, terapeut versus kliënt, helper versus een wat hulp nodig het, kundige versus die

oningeligte. Soos die oog van 'n slaaf gerig is op die hand van sy meester, so is die modernistiese oog gerig op die hulp van die kundige - die kundige se empiriese ondersoek, diagnose, prognose, terapeutiese behandeling vir genesing en uiteindelik bepaal dit of die kundige goed of onsuksesvol is. Nietzsche, Foucault asook Derrida het my bedag gemaak op die onbekende gevare van "Wille zu macht" (Nietzsche 2005c), "Shepherd's power." (Foucault 2007:127) en "play with différances" (Derrida 1978:255) by die versubjektering van mense en waarvan ek gedetoksifeer moet word – dekonstruksie. Budniakiewicz (2010) borduur op die gevaar voort as hy die kontraproduktiwiteit daarvan binne die terapeutiese praktyk uitwys: "Identifying the Object, which in practical analysis is often hidden or obscure, consists, then, in looking for what is the aim of the Subject's quest, what the Subject wants."

Daarenteen skep narratief die geleentheid om op die selfdifferensiasie en selfontwikkeling by transgeneratief voort te bou. Narratief, as tweede been van die drieheidbenadering, is allermins 'n blote voortgang of selfs net 'n andersoortige herhaling in 'n verdere opstapeling van generatiewe en ander stories op 'n "bonfire" van informasie ten einde een of ander behavioristiese rekonstruksie daarvoor te probeer uitwerk. White (1978:9) verduidelik onder meer:

[R]emembering practices that I believe to be a potential source of generativity for therapists, and that can provide a source of ongoing sustenance to us in our work. This re-membering is not simply recollection, but a practice that actually contributes to the identification and acknowledgement of those persons who have contributed significantly to the generation of our stories of identity and to our knowledges and skills of living.

Narratief is derhalwe 'n outentieke terapeutiese benadering wat 'n persoon begelei op die pad van, soos White (2009) verduidelik:

[A] re-engagement and a reproduction of history through the alternative presents of people's lives, a re-engagement and reproduction that brings these alternative presents together with past relevant experiences that are linked by common themes, a re-engagement and re-production that invokes the "wisdom of hindsight".

Op die vraag hoe 'n mens by die punt van outentisiteit kan uitkom, antwoord Foucault (1990:43): "[B]y the principle that says one must 'take care of oneself.'" Op voetspoor van die Griekse kultuur, gee Foucault (1990:37-68) 'n handvol basiese beginsels wat, volgens hom, "cultivation of the self" behoort te wees:

- i. He who wishes to come through life safe and sound must continue throughout his life to take care of himself.
- ii. [A]pplication to oneself does not require simply a general attitude, an unfocused attention....Around the care of the self, there developed an entire *activity of speaking and writing in which the work of oneself on oneself and communication with others were linked together* [My kursivering]....[T]he interplay of the care of the self and the help of the other blends into pre-existing relations, giving them a new coloration and a greater warmth.
- iii. [D]isciples be mindful of their condition, regarding it as a pathological state, that they not consider themselves first and above all as students who have come to gain knowledge from the man who possesses it....He takes them to task for coming to him not in order to be treated (*therapeuthésomenoi*) but in order to have their judgments amended and corrected (*epanorthósontes*).
- iv. Self-knowledge....[by] testing procedures –
  - a. [M]easuring and confirming the independence one is capable of with regard to everything that is not indispensable and essential.
  - b. Every evening...question his soul... 'What bad habit have you cured today?...In what respect are you better?
  - c. [T]he control point will not be located in the origin or in the very object of the representation, but in the approval that one should or should not to give to it.
- v. [T]o convert to oneself is to turn away from the preoccupations of the external world, from the concerns of ambition, from the fear of the future, then one can turn back to one's own past, recall it to mind, have it unfold as one pleases...and have a relationship with it that nothing can disturb....pleasures that one takes in oneself

Bogenoemde beginsels is vir onderlinge sorg van wesenlike belang. Binne 'n meer modernistiese, terapeutiese bestel word die pastor met waarneembare patologie óf deur mense met gestruktureerde mag óf deur haar-/homself in die hande van sogenaamde kundiges geplaas. Die verantwoordelikheid vir genesing of transformasie berus dan by hierdie kundige terwyl die pastor weinig verder kom as 'n passiewe ontvanger van behandeling. By 'n onderlinge versorgingsproses lê alle verantwoordelikheid vir selfontwikkeling, selfdifferensiasie, verstaan van die self en eie lewe asook alternatiewe lewenskonstrukte by die self. Opmerklik is die besondere verband wat Foucault (1990:43) bring tussen selfsorg en die deelneming aan die sorg vir ander: “[T]he interplay of the care of the self and the help of the other blends into pre-existing relations,

giving them a new coloration and a greater warmth.” Dit herinner aan die Groot opdrag van die Skrif aan die mens om die naaste lief te hê soos die self (Matt 22:39)

Hierdie filosofiese grondbeginsels van Foucault word deur outeurs soos onder andere Erickson (1980), Gerkin (1984), White & Epston (1990) asook Carey & Russell (2002 en 2003) grond toe gebring in die vorm van die narratiewe, terapeutiese benadering. In kernagtige aantekeninge noteer White (2009) enkele beginsels waaroor dit in narratief gaan:

- i. Options for the telling and re-telling of, for the performance and re-performance of, the preferred stories of people's lives.
- ii. Rendering the unique, the contradictory, the contingent, and, at times, the aberrant events of people's lives significant as alternative presents.
- iii. A re-engagement and a reproduction of history through the alternative presents of people's lives, a re-engagement and reproduction that brings these alternative presents together with past relevant experiences that are linked by common themes, a re-engagement and re-production that invokes the 'wisdom of hindsight'.
- iv. An exploration of the alternative knowledges and skills that inform these expressions, and the identification of the cultural history and location of these skills and knowledges - these are often the subordinate knowledges and skills of culture.
- v. An exploration of the proposals for living that is associated with the particularities of action that are informed by these alternative knowledges and skills of life.
- vi. Thick description in that it evokes people's consciousness in explanations of why they do what they do.

By White (2009) se omskrywing van narratief in praktyk is weing ruimte vir die objek-subjek kwessie soos hierbo bespreek. Die deelnemende onderlinge versorgingsproses skep geen ruimte vir 'n beterwetende mentor of kundige terapeut wat 'n persoon as subjek onder behandeling neem of herderlik manipuleer in die rigting van een of ander voorskriftelike ideaal nie. Deelnemende onderlinge versorging is twee onkundiges saam op reis deur diskoers heen op soek na “unique outcomes” : dit is verrykende verstaan, nuwe moontlikhede, alternatiewe handelingsasook 'n “richly described” lewe (White 1997:4).\

### **6.3.2 Leemtes by narratief**

Binne die literatuur ten opsigte van narratief word daar selde of ooit 'n woord oor tekortkominge gespreek. Wanneer iemand die nie maklike teorie deurgewerk en dialoë wat telkens aangebied

word om die teorie te verduidelik, deurgelees het, lyk alles redelik hanteerbaar. Sodra die terapeut egter in praktyk kom, is dit 'n ander situasie. Freedman en Combs (1996:194-195) vertel hulle storie:

After attending our first workshop with Michael White we decided to use his ideas with a family we were seeing....It was between the first and second meeting that we attended the workshop with Michael White. We decided that at the second meeting we would try to externalize the problem using relative influence questioning. We were delighted with how well this interview went....At the third meeting, Margaret continued to talk about how fears had coached habits....We had no idea how to proceed. After stumbling around for a bit we dropped the externalizing conversation and went back to what we would have done before we met Michael White. By the end of the meeting, Margaret dropped the externalizing conversation as well. Looking back in that therapy now, we are amazed that the one conversation in which we used some narrative ideas went as well as it did. We didn't understand that these ideas work in the context of a worldview and set of attitudes. The least important is the technique. We also didn't understand how persistent problematic stories can be.

Met 'n benadering wat weinig gebou is op metode en tegniek, maar eerder gefokus op epistemologie en post-strukturalisme kry 'n mens die indruk dat narratief se sukses méér afhang van die kennis en vaardigheid van die terapeut self as wat altyd erken wil word (Doan 1998). Hierdie kritiek is wesenlik veral as ek in onderlinge versorging by die pastor narratief te werk wil gaan. Hoe werk pastors wat nog oorwegend modernisties is en dink of selfs nog pre-modernisties met mekaar?

Ek soek 'n antwoord hierop by Rossouw (1993:895) en Dill (1996:2) se omskrywing van die postmoderne paradigma, naamlik dat postmodernisties is nie anti-modernisties nie, maar 'n aanvulling en verruiming van modern. Net so behoort narratief nie in een of ander voorskriftelike definisie daarvan gegiet te word nie. Postmoderniteit beteken dat die verstaan en praktyk van narratief eerder verrykend aangevul en verruim word. Mucherera (2001) waarsku in elk geval dat enige bruikbare teorie en praktyk wat in die Weste ontwikkel is, maar in Afrika aangewend word, eers 'n verandering ondergaan ten einde daaraan 'n Afrika-karakter te gee.

Simmetries behoort die taal van die Bybelse beginsel van Matteus 22:39: "Jy moet jou naaste liefhê soos jouself" hier verstaanbaar en aanvaarbaar te wees vir elke Christen ongeag vanuit watter paradigma daar gefunksioneer word. Die beginsel bepaal dat elke persoon, deur liefde heen, die medemens behoort toe te laat om haar/sy eie lewensstorie vrylik te vertel en te verstaan ten einde eie sin en betekenis daaraan te gee. Bogenoemde betoog asook die praktyk



daarvan is op te merk in Freedman en Combs (1996:194-195) se ervaring hierbo. Hoewel die verloop van narratief in praktyk nie altyd so eksak duidelik asook teoreties en tegnies geanaliseer en uitgespel kan word nie, getuig Freedman en Combs (1996:194-195): “[W]e are amazed that the one conversation in which we used some narrative ideas, went as well as it did.”

In 'n kritiek op Foucault se soeke na waarheid, skryf White (1997:218) self: “I have placed this section, which untangles structuralist and poststructuralist thought, last in the book. I have chosen to do so because this discussion doesn't necessarily make for easy reading. It is my hope that...readers will be...engage with this last section.” As die ontwerper en skrywer van hierdie teorie dit as 'n *nie so maklike teorie* erken, word dit 'n vraag: Hoe bruikbaar is narratiewe terapie nog vir onderlinge pastoraat? As 'n mens nog verder White se argument ten opsigte van die implikasie van strukturalisme vir die epistemologie van die terapeut en uiteindelik die verreikende gevolge daarvan op die narratiewe terapeutiese proses by Foucault verder volg, is dit beslis iets om mee rekening te hou. White (1997:17) waarsku onder andere: “Rich descriptions of life that are multistoried give way to flat or ‘monographic’ descriptions, descriptions that are generative of ‘thin conclusions’.” As narratiewe terapie sulke fyn onderskeidings bevat (White (1997:17; Payne 2000:6), is dit 'n wesenlike vraag hoe vaardig terapeute werklik moet wees om sodanige onderskeiding binne die terapeutiese proses op te merk en te kan hanteer? Die vraag word meer krities as bereken word dat my onderlinge versorging gemik is op die Afrika-konteks waar nie alle pastors die voorreg van pastorale opleiding het nie.

Ek gaan seek my antwoord by Doan (1998) en vind aansluiting by my vorige antwoord geskoei op die werk van Rossouw (1993:895) en Dill (1996:2). In 'n artikel met die metaforiese titel *The King Is Dead; Long Live the King* argumenteer Doan (1998:379) as volg:

[N]arrative therapists have sought to privilege the voices of their clients in the process of delivering them from the oppressive weight of dominant, cultural grand narratives. Have they been as willing and adept as respecting the voices of other professionals, and their colleagues within the narrative camp? [N]arrative has perhaps unwittingly fallen prey to the human tendency to reify metaphors and make gurus of leaders.

Doan (1998:382) betoog verder dat narratiewe terapeute inderdaad hul teorie in praktyk moet uitvoer – “practice what they preach.” Hy voer sy betoog verder deur die volgende vrae te stel:

- i Do other models of family therapy have any valuable information to offer? For example, is there room for structural or strategic thinking if it would be helpful to a particular family? Or is narrative

becoming such a privileged story that other therapies are no longer considered even potentially useful.

ii Within the ranks of narrative therapists, is there a model of narrative therapy that is becoming reified as the 'correct way'? If so, how is this to be reconciled with the postmodern and social constructionist underpinnings of the field?

Doan (1998:383) sit sy betoog voort as hy die teorie van sogenaamde sosiale-konstruksionisme vanuit die evolusionistiese psigologie ontsluit - 'n eweknie teoretiese ontwikkeling naas dié van narratiewe terapie: "Social constructionism is a description of one of the major outcomes of human evolution, not proof that it should be dismissed." Doan (1998:385) wys daarop dat die sosiale konstruksie domein van kennis via diskoers of taal niks anders is as neweprodukte van jare lange genetiese evolusie nie. Ons brein het die vermoë ontwikkel om stories te vertel via die "ascription of language symbols to events." Op hierdie planeet is die mens die spesie wat die vermoë het om gebeure te kan dokumenteer. Dit doen ons deur stories te vertel. Die mens het die genetiese vermoë of gereedskap om aan sosiaal konstruksionisme sy vorm te gee vanweë ons interaksie met ons omgewing. Sosiale konstruksie vind dus plaas, nié net binne diskoers alleen nie, maar in die verhandeling en/of onderhandeling tussen die mens en instellings.

As ek Doan se kritiek op narratiewe terapie reg volg, blyk dit dat sosiale-konstruksie veel eerder natuurliker en eenvoudiger blyk te wees asook veel wyer en ryker strek as wat narratiewe outeurs dit dikwels ingewikkeld dog skraal omskryf. 'n Mens wonder net hoekom? "Die verbinding van narratief aan sosiale konstruksie is ook 'n tema insigself – Freedman en Coombs en Institute for Therapeutic Development doen dit, maar Michael White het byna niks daarvoor geskryf nie. HOE VERSTAAN 'N MENS DIT?" merk my studieleier, Kotzé, in 'n kantaantekening op. In watter mate kan Foucault (1979) se "shepherd's power" hier moontlik kop uitsteek - selfs binne die postmoderne paradigma en narratiewe teorie? Is dit regtig nodig om aan 'n relatief eenvoudige teorie soveel akademies-teoreties gewig te hang? Skerp kritiek (White 1997:17), ingewikkelde omskrywing van narratiewe teorie en narratiewe praktyk (White 1997:218) met gedetailleerde verbatim as voorbeelde van sogenaamde suksesvolle dialoë by narratiewe outeurs grens, myns insiens, soms aan modernisties-positivistiese definisies, voorskriftelikheid en empirie.

Doan se bogenoemde betoog vir 'n meer natuurliker, eenvoudiger, wyer en ryker verstaan van narratief, gee aan dié benadering 'n wyer vlerkspan vir 'n funksionele gebruik daarvan. By 'n onderlinge versorgingsmodel binne 'n Afrika-konteks met weinig professioneel geskoolde

terapeute beskikbaar, is dit wesenlik. Ofskoon narratiewe teorie gebou is op weliswaar ingewikkelde, wetenskaplik-verantwoordbare epistemologie, is die terapeutiese metodologie self eenvoudig - sonder enige gespesialiseerde tegnieke, kennisleer van ingewikkelde psigopatologie, gespesialiseerde analises of iets dergeliks. Die hele metodologie berus grootliks op 'n bepaalde gesindheid (Freedman & Combs 1996:195) wat, myns insiens, proefondervindelik van persoon tot persoon oorgedra kan word. Die gesindheid en wyse waarop een pastor sorg van 'n ander pastor ontvang, kan weer met 'n ander medepastor gedeel word – dit is 'n natuurlike proses. As 'n mens vir Freedman en Combs (1996:194-195) wéér en kláár lees, lees jy dit raak: “We are amazed that the one conversation in which we used some narrative ideas went as well as it did”.

Afrika-outeurs bevestig dit as hulle skryf:

Although Africans are keenly aware of the spirit world, their thinking is very concrete and their metaphysics is based on their experience.

(Pieters 2001:96)

Through *Isalwane* – The animal, I hope to open the eyes of the world to traditional African attitudes, folklore and rituals which have governed the relationships between the people of Africa and the animal world....progress in understanding itself, the world and the universe beyond....when viewed objectively, were really not discoveries at all, but rather *rediscoveries* of discoveries made hundreds, if not thousands of years before”

(Mutwa 1997:11)

We must stand up against Abuse and say NO....We really need to keep on talking about Abuse and its Effects, to try and flush it out of its hiding place of secrecy and silence otherwise it will keep on intimidating us and destroying our lives”

(Giliomee 2002:204)

Miskien moet veral die mense van Afrika weer teruggelok word na die spreekwoordelike vure waar die pastor, in die gloed van 'n medepastor, eie stories meedeel, hervertel en her-hervertel ten einde verrykende wysheid te bekom. Wysheid soos Berkhof (1976:69) dit omskryf: “Knowledge is acquired by study, but wisdom results from an intuitive insight into things.”

Bogenoemde kritiese diskoers op die narratiewe terapeutiese benadering dui daarop dat narratiewe terapie ook nie in Afrika sondermeer lukraak en reglynig binne 'n versorgingsmodel by

pastors gebruik kan word nie, maar aanpassing nodig mag wees. Afrika-kulture is sterk narratief van aard, maar dan 'n narratief wat nie noodwendig gelyksoortig is aan die tradisioneel-Westerse narratiewe benadering soos deur literatuur omskryf word nie: "Narratives (stories) come naturally to most Africans. Directly connected to the narratives are Biblical stories with which care seekers identify," verduidelik Mucherera (2001:172) vanuit die Shona kultuur, maar rig dan in dieselfde asem 'n boodskap van waarskuwing teen, wat hy noem, "a context of personal and religious identity confusion in the urban Shona context as a result of this bi-culturalism and bi-religiousness" (Mucherera 2001:174). Teenoor die sogenaamde Westerse narratief as terapeutiese proses, speel narratief by Afrika eerder 'n bepaalde rol om eerstens diepgaande menslike, kulturele en religieuse verhoudings of komplekse omstandighede, wat spanning mag veroorsaak, verstaanbaar te openbaar en te kommunikeer of diskoers (Mucherera 2001:102). In 'n persoonlike gesprek tussen my en Edison Kaura, 'n lid van die Herero gemeenskap in Namibië, verduidelik Edison onder andere 'n omslagtige tradisie waarop beriggewing deur middel van narratief van metafore geskied wanneer slegte of skokkende nuus soos doodstyding en so meer aan familieledede oorgedra word. Direkte beriggewing buite hierdie tradisie van narratief om, word binne die Herero-kultuur as oneties beskou.

Narratief by 'n sogenaamde Westerse benadering en narratief binne 'n sogenaamde Afrika-kultuur gebruik daarvan, soos hierbo omskryf, is as volg te onderskei: Narratief binne die Westerse benadering is die vertel, hervertel en her-hervertel van geïnterpreteerde waarhede ten einde terapeuties tot selfinsig te kom en hierdie stories verrykend te herkonstrueer. Narratief by die Afrika-kultuur daarenteen is oorwegend fiksie verhale ten einde sogenaamde waarhede, metafories te beskryf ten einde *werklikhede* of realiteite meer eufemisties, verdraagsaam of gemakliker oor te dra.

Tog behoort hierdie twee gebruike nie onversoenbaar teenoor mekaar te staan nie. Myns insiens kan beide vorme, binne die regte verstaan van albei, konvergerend binne 'n een versorgingsmodel verrykend aangewend word. My persoonlike ervaring in Afrika is 'n groeiende konfrontasie, gewilligheid en uiteindelijke vermoë om verrykende Westerse en postmoderne benaderings, funksioneel te absorbeer. Dit was my ervaring in die gevangenis, veral in die dodeselle asook in die hospitaal veral by terminale pasiënte, waar beide pasiënt en pastor gekonfronteer word met die onsekerheid en onbeskryflikheid van dood. Narratief, binne beide

forme van verstaan daarvan, was die mees bruikbare diskoers ten einde 'n eie sinvolle sterwensproses te probeer konstrueer. Dis is om in beide vorme van narratief te diskoers - metafories rondom konsepte soos die dood, die sterwensproses en eskatologie enersyds, en andersheid rondom Bybelse stories, eie stories of te wel ervarings asook ander se stories ten einde by 'n verrykende verstaan, selfdifferensiasie asook selfs rekonstruksie van gekonstrueerde vrese en dun persepsies oor die dood uit te kom. Hierdie is maar een voorbeeld van vele hoe narratief by 'n versorgingsproses binne 'n vereenvoudigde sowel as 'n verrykende verstaan daarvan, kan funksioneer.

### **6.3.3 Konklusie**

Met bogenoemde tekortkominge in berekening geneem, kan narratief tog 'n verrykende rol in die herskrywe van die pastor se eie lewe speel – 'n terapeutiese proses wat nie by ander modelle moontlik is nie. Meer nog, narratief dien as basis teorie om al drie terapeutiese modelle tot 'n eenheid te vervleg – 'n storie binne konteks.

Ek het by Foucault, Veltkamp, White en Payne geleer watter groot waarde narratief binne die resente postmoderne paradigma vir die terapeutiese proses is. Selfs die transgeneratiewe werk asook deelnemende-aksienavorsing vind in geen ander modus plaas as enkel alleen deur diskoers nie – die meedeling van stories. Ofskoon ek van Doan (1998) se kritiek op die narratiewe teorie kennis neem, is dit alles nie 'n noodwendigheid nie en kan daar uiteindelik positief op al sy kritiese vrae geantwoord word. Daarby kompenseer die twee ander benaderings, in 'n gesamentlike drieheidversorgingsproses vir baie van die sogenaamde leemtes by narratief.

### **6.4 Deelnemende-aksienavorsing**

Aan die einde van die dag is en bly pastors primêr vir hul eie persoonlike- en persoonheidsontwikkeling asook hul eie algehele “wellbeing,” verantwoordelik. Vir Foucault (1990:68) is dit 'n etiese kwessie: “The task of testing oneself, examining oneself, monitoring oneself in a series of clearly defined exercises, makes the question of truth – the truth concerning what one is, what one does, and what one is capable of doing – central to the formation of the ethical subject.”

Die moontlikheid daarvoor het ek in aksienavorsing en dan veral deelnemende-aksienavorsing gevind. McNiff, Lomax en Whitehead (1996:8) omskryf aksienavorsing as volg:

Action research is a form of practitioner research that can be used to help you improve your professional practices in many different types of workplaces. Practitioner research simply means that the research is done by individuals themselves into their own practices.

Deelnemende-aksienavorsing het uit aksienavorsing ontwikkel, maar is prinsipieel anders. Die twee is van mekaar te onderskei in dié sin dat aksienavorsing gaan *oor* mense – mense wat nagevors word. Daarteenoor gebeur deelnemende-aksienavorsing *met* mense. Mense word aktiewe deelnemers aan die navorsing.

Ofskoon deelnemende-aksienavorsing nie 'n terapeutiese model as sodanig is nie, eerder 'n navorsingsmetode, het ek in deelnemende-aksienavorsing as navorsingsproses die potensiaal raakgesien vir selfontwikkeling. Deelnemende-aksienavorsing maak ook belangrike perspektiewe oop om terapie te verstaan. In 'n sin is alle terapie deelnemende-aksienavorsing op een of ander wyse. So, byvoorbeeld, doen transgeneratiewe navorsing oor transgeneratiewe patrone, naamlik die familiestruktuur, gesinsinligting asook familieverhoudinge (Kotzé 1991:645). By narratiewe is die vertel, hervertel en her-hervertel van stories of lewenskonstrukte ook niks anders as navorsing oor wat en hoe ten opsigte van die interpretasie van hierdie lewenskonstrukte asook die alternatiewe moontlikhede en 'n verrykte eksistensie nie.

Deelnemende-aksienavorsing is 'n vinniggroeiende praktyk wat al voelers binne ander dissiplines uitgesteek het en wat, myns insiens, binne die pastoraat ook met groot vrug gebruik kan word. Soos by die ander benaderings, is die mikpunt nie hier om 'n uitgebreide beskrywing en/of bespreking van deelnemende-aksienavorsing te probeer gee nie. Die doel van die studie is om die essensie van deelnemende-aksienavorsing aan te stip en dan veral die bruikbaarheid daarvan vir die pastoraat met spesifieke verwysing na 'n onderlinge versorgingsproses by die pastor.

#### **6.4.1 Deelnemende-aksienavorsing as versorgingspraktyk**

Deelnemende-aksienavorsing het sy oorsprong in aksie-navorsing. Om deelnemende-aksienavorsing as 'n versorgingsstelsel te ondersoek, is dit eers nodig om die oorspronklike aksienavorsing onder loop te neem.

### 6.4.1.1 Aksienavorsing

Die benaming “action research” of aksienavorsing het ’n dubbele oorsprong: eensyds van ’n ene John Collier (1930s), VSA se destydse Kommissaris van Indiane Sake wat sy werk binne ’n demokratiese vorm van landboubepanning deur middel van “leer, werk en spel” so genoem het. Andersyds het Kurt Lewin (1933 – 1945), ’n destydse sosiale sielkundige, sy werksaamheid gefokus op die verstaan en verandering van menslike aksie, ook só genoem. Nadat dit in die 1960s momentum verloor het, is aksienavorsing in die 1990s, veral in die Verenigde Koninkryk en Australië, binne die domein van pedagogie, met groot ywer weer opgeneem. Ofskoon aksienavorsing vandag grootliks op pedagogie gerig is, is die basis daarvan ewe gemaklik bruikbaar binne die meeste sosiale wetenskapsvorme (Stringer 1999:12).

McNiff (1992), Noffke en Stevenson (1995), McNiff, Lomax en Whitehead (1996), O’Hanlon (1996), Zeichner en Gore (1995) asook Stringer (1999) lei die wetenskap, studie en praktyk van aksienavorsing binne. Aksienavorsing word nie maklik binne ’n eenvoudige definisie vasgepen nie. Daarom hou ek eerder ’n paar omskrywings voor.

Vir Noffke (1992:2) is aksienavorsing ’n tegnologie wat vir ’n persoon ’n stel vaardighede in die hand gee wat jou onmiddellik op die weg van verbetering in lewenskwaliteit plaas. Vir Nofke en Stevenson (1995:24) bevat aksienavorsing die volgende komponente: “(1) [R]esearching one’s own practice and situation; (2) collaboratively; and (3) with emancipatory / democratic intent.” Stringer (1999: xvii) weer beskryf die werksaamheid van aksie navorsing as: “To provide a set of research tools that will enable these individuals to deal effectively with many of the problems that confront them as they enact their work.” Volgens Stringer, behels dit in die eerste plek, die nagaan van die praktyk-student se eie werksaamheid, tweedens die nalees asook diskoers rondom die wye verskeidenheid van interpretasies rondom aksienavorsing asook die aanspreek van epistemologie en spesifieke opvattinge binne die praktyk daarvan in die derde plek. Stringer (1999:10) waag uiteindelik met ’n omvattende, maar verrykende definisie vir aksienavorsing:

Community-based action research works on the assumption, therefore, that all stakeholders – those whose lives are affected by the problem under study – should be engaged in the processes of investigation. Stakeholders participate in a process of rigorous inquiry, acquiring information (collecting data) and reflecting on that information (analyzing) to transform their understanding about the nature of the problem under investigation (theorizing). This new set of understandings is then

applied to plans for resolutions of the problem (action), which, in turn, provides the context for testing hypotheses derived from group theorizing (evaluation).

Die aksienavorsingsproses verloop in voortgaande spirale siklusse (Noffke & Stevenson 1995:4-5; McNiff, Lomax & Whitehead 1996:22-23; Stringer 1999:17-20) van:

kyk - versamel en observeer alle data en omskrywing daarvan,

dink - teoretiseer of reflekteer die situasie en

aktualiseer - beplan en implementeer verbeterde aksies.

Om daarna in 'n volgende siklus dit weer te

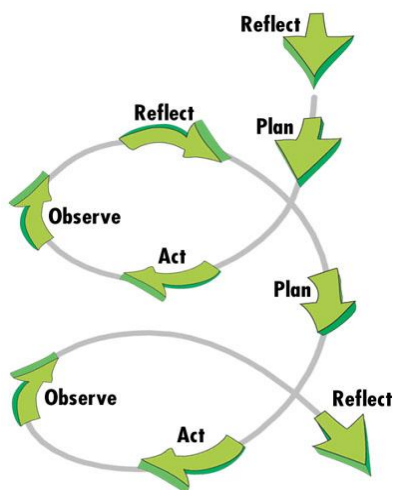
bekyk - observeer en evalueer,

reflekteer - herdink en daarop te verbeter deur te

herbeplan en

herdoen.

Dit is 'n natuurlike proses van probleemoplossing deur daaglikse aktiwiteite te verwoord en met *verantwoordelike* optrede, daarop te verbeter. Noakes (2009) se grafiese voorstelling van aksienavorsing lyk as volg:



Teorie opsigself het min bemagtiging om verandering te bewerkstellig (Gustavsen 2001:19; Borda 2001:30). Derhalwe het 'n groeiende behoefte opgebou vir 'n groter wisselwerking tussen teorie en praktyk en om 'n groter epistemologie-status aan die praktyk te gee. So reken Gustavsen (2001:24): "It seems a reasonable assumption that if the social sciences want to help



construct the future and not only interpret the past, we can hardly avoid embarking on a course which will, in important respects, differ from the descriptive-analytic tradition.”

Habermas (1973) het die diskoers van teorie en praktyk ontketen. Die verhouding tussen teorie en praktyk bevat drie onafhanklike diskoerse, naamlik die diskoers oor teorie, die diskoers oor praktyk asook die bemiddelende diskoers oor hoe om die twee met mekaar te verweef. Aksienavorsing soos begin deur Kurt Lewin en ander, was egter nog steeds net 'n netjies uitgewerkte fundamentalistiese teorie.

#### **6.4.1.2 Deelnemende-aksienavorsing**

Dit was uit die werk van die epistemoloog Paul Oquist en die Duitse filosoof en opvoedkundige, Heinz Moser in die laat 1970's, wat deelnemende-aksienavorsing as 'n onafhanklik been vanuit die tradisionele aksienavorsing-beweging ontwikkel het. Fals-Borda (2001:31) vertel die storie:

Participatory research was then defined as a *vivencia* [life experience / Erfahrung] necessary for the achievement of progress and democracy, a complex of attitudes and values that would give meaning to our praxis in the field. From this time on, PR had to be seen not only as a research methodology but also as a philosophy of life that would convert its practitioners into 'thinking-feeling persons.' Then our movement took on world wide dimensions.

Daarmee wou deelnemende-aksienavorsing verder as sosiale psigologie (by Lewin), Marxisme (by Lukács), anargisme (by Proudhon en Kropotkin), fenomenologie (by Husserl) en die klasieke teorieë van deelneming (by Rousseau) beweeg (Fals-Borda 2001:28). Maar aksie en deelneming was nie genoegsaam nie. Hulle wou respek vir die waarde van kritiese, logiese en wetenskaplike navorsingsmetodologie behou. Dit kom neer op 'n integrasie tussen streng, pertinente wetenskap enersyds, asook die waarde van algemene kennis andersyds. Hiermee is Fals-Borda (2001:28) van oortuiging dat deelnemende-aksienavorsing nie net op die vlak van postmodern beweeg nie, maar dit selfs antisipeer: "I believe we went beyond them in trying to articulate discourses to practical observations and experiences in the field." (sien 4.4.1.3 in dié verband.) Fals-Borda (2001:28-34) dui dan, wat hy noem, die uitdagings aan opgebou uit wetenskaplike dekonstruksie en emansiperende rekonstruksie van hierdie epistemologie. Ek stip enkele van hierdie teoretiese beginsels aan:

- i. Ten opsigte van wetenskap, kennis en rede:

Die fetisj-verabsoluteerde waarhede van tradisionele wetenskap word bevraagteken. 'n Konvergensie tussen akademiese wetenskap en algemene kennis behoort by 'n meer komplee en toepaslike kennis uit te kom. Wetenskap benodig 'n morele konsensie asook die verryking van rede met sentiment en gevoel. Dit is slegs haalbaar as erkenning gegee word aan die *ideaal* asook dit wat moontlik is binne 'n holistiese epistemologie.

ii. Ten opsigte van teorie en praktyk.

Met 'n beter verstaan van hoe akademiese wetenskap met *algemene* kennis kan konvergeer, hoe groter word die uitdaging vir profilaktiese definisies van verbintenis. Dit, erken Fals-Borda, is 'n pynlik moeilike taak want dit vra van deelnemers om 1) hulleself te dekoloniseer en 2) om beter bevredigende waarde sisteme rondom praxis na te speur, ten einde betekenis en motivering tot die werk op te bou enersyds, maar andersyds die wetenskaplikheid daarvan te bly verreken. Fals-Borda (2001:31) getuig dat, in hulle betrokkenheid met Derde Wêreld leiers wat ook deelnemende-aksienavorsing eksploreer, hulle in praktyk-geïnspireerde “commitment,” 'n basis hiervoor gevind het.

iii. Ten opsigte van subjek-objek

Fals-Borda (2001:28-34) het op sy beurt 'n totaal andersoortige subjek-objek onderskeiding as wat ek voorheen probeer omskryf het (sien 6.3.1). By hom word subjek en objek gesien as “thinking-feeling persons ('sentipensantes)”. Dit het tot gevolg dat deelnemende-aksienavorsing eerstens respek en waardering het vir alle deelnemers. Hy maak by deelnemende-aksienavorsing ruimte vir beide menslike of subjektiewe sowel as sogenaamde natuurlike of objektiewe aksies om só uit te kom by 'n sogenaamde subjek-objek verhouding. Vanuit hierdie erkenning van simmetries-aktiewe verhoudings binne die sosiale navorsing, is 'n sistematiese restitusie of devolusie tegniek met die oog op kommunikasie ontwikkel. Só is die fundamentele rol van taal onder andere erken en alle maniere van rapport moes gewysig word, sodat alle deelnemers as “common persons” alles duidelik kan verstaan.

#### **6.4.1.3 Deelnemende-aksienavorsing as terapeutiese proses**

Transgeneratief asook narratief neem die mens op 'n weg van persoonlike- en persoonheidsontwikkeling. Die aanname dat persoonlike- en persoonheidsontwikkeling

vanselfsprekend 'n suksesvolle en bevredigende bedieningsvaardigheid tot gevolg sal hê, as 'n natuurlike uitvloeisel daarvan, is 'n dun aanname. Reeds van die vroegste tye het opleiding as voorwaarde vir bevoegdheid en bekwaamheid by pastors hoë prioriteit geniet (Duvenage 1975:423; Berkhof & De Jong 1975:60; Van der Watt 1976:25; Claasen 1977:23; Von Rad 1978:296). Die Voortgesette Bedieningsontwikkeling (VBO), wat deel uitmaak van die Bedieningsvreugde met die A tot Z-beleid aangaande predikante van die NG Kerk (Neethling 2008) beklemtoon hierdie voortgaande opleiding as voorwaarde vir bevoegdheid by die predikant as dit lees: "Voortgesette bedieningsontwikkeling VBO, teologiese en ander toepaslike opleiding is vir die behoud van bevoegdheid en bedieningsvaardigheid verpligtend en afdwingbaar" (Neethling 2008:262). Verrykende toepaslike vaardigheid in die bediening behoort dus 'n belangrike deel uit te maak van 'n holistiese versorgingsproses by die pastor. Die doel hiervan is om "[P]redikante te help om gelukkig in hulle beroep te wees en bly" (Neethling 2008:262).

Deelnemende-aksienavorsing behels 'n verband tussen teorie en praktyk. Dit beteken egter nie 'n voorskriftelike teorie oor hóé hierdie kommunikasie moet plaasvind nie "but to test ideas, generate new associations and generally enrich our thoughts and actions" (Gustavsen 2001:19). Die doel met hierdie metode is om die pastor enersyds op weg te neem ten einde die self en eie idees te presenteer, maar andersyds ook verhoudings met ander deelnemers te ontwikkel en sodoende ander pastors se idees aan te hoor en te deel. Gustavsen (2001:23; sien ook Borda 2001:30) het 'n sterk saak uit te maak dat die aksie nie so seer is om anders of oorspronklik te probeer wees nie, maar eerder om die self kommunikatief bes moontlik hoorbaar en verstaanbaar te maak. Demokratiese dialoog het ook nie te make met 'n bymekaar trek van 'n klomp mense wat dieselfde dink en dieselfde probleemoplossings propageer nie, maar juis pluralisties ánder deelnemers en verhoudings aksienavorsend op te bou ten einde meervoudige, verrykende kwaliteite tot die deelnemende verhouding op te bou. Dit gaan dus in deelnemende-aksienavorsing nie oor een primêre idee en diffusie daarvan nie, maar wat Gustavsen (2001:24) noem: "[W]aves of continuous development where all events have the same status."

Deelnemende-aksienavorsing as terapeutiese proses roep 'n paar vrae op:

- i 'n Belangrike vraag is of so 'n metode enigsins wetenskaplik-epistemologiese waarde het, veral te oordeel aan die feit dat daar 'n "no unified, 'total' picture to be found" (Gustavsen 2001:22) is. Volgens Kotzé (1992:3-4) word wetenskap altyd vanuit 'n epistemologie

beoefen. Hierdie epistemologiese aannames behoort op twee vlakke te geskied, naamlik die vraag hóé die mens weet sowel as wát die mens dink, waarneem en besluit – die hóé en wát van die wete. Mouton (1989:7) weer definieer geesteswetenskaplike navorsing as volg: “Geesteswetenskaplike navorsing is ’n gemeenskaplike menslike aktiwiteit waardeur ’n bepaalde verskynsel in die werklikheid op ’n objektiewe wyse bestudeer word ten einde ’n geldige begrip van die verskynsel daar te stel.” Binne bogenoemde raamwerk vir geldende geesteswetenskaplike navorsing, omskryf Gustavsen (2001:22-23) deelnemende-aksienavorsing as volg:

In so far as it is meaningful to have a common story, single truth or common systems definition, it must also be meaningful not to have one, but to have plurality....[T]here are generalities collectively constituted in the sense that the sum total of all the contribution make up a coherent whole without any single individual being able to mentally grasp this whole....What emerges out of the event is an improved capacity for developing ideas, pursuing them into action and generally creating a rich landscape of different institutions, organizations and activities that can enter into fruitful and complementary relationships to each other....In so far as there is an *order of relationships*; an order that can be described in terms of who knows who, what work relationship structures exist, what joint arenas are available, and the like.

Vir Fals-Borda (2001:31) roep deelnemende-aksienavorsing die mens tot deelname op. Dit beteken meer as om net aktief te wees, maar om met wysheid en verstandigheid die goeie lewe na te streef: “[P]articipatory action research has not been just a quest for knowledge. It is also a transformation of individual attitudes and values, personality and culture, an altruistic process.”

ii Wat word met die inligting gemaak wat deur deelnemende-aksienavorsing ingebring word? Hierop antwoord Fals-Borda (2001:31): “[T]here is not one way but many so we must keep on trying to understand better, change and re-enchanted our plural world.”

iii Met die oog op pastorale versorging by die pastor, is dit ook nodig om die sogenaamde versorger se posisie en rol binne ’n deelnemende-aksienavorsing metodologie te omskryf. By ’n onderlinge sorgproses kan daar moeilik van ’n versorger gepraat word in die sin van ’n mentor of terapeut. Tog sal ek later aantoon dat ’n inisieerder of organiseerder tog wel ’n noodwendigheid is. In dié sin sou mens kon praat van ’n inisieerder of fasiliteerder. Andersyds het beide deelnemers geen kennis ten opsigte van die verloop asook die uitloop

van die deelnemende-aksienavorsing nie. “This underlines that research is a partner in a coalition, not a body that is to gain special knowledge or sit in judgment on the other actors” (Gustavsen 2001:21).

Gustavsen (2001:21) gaan dan verder en spel die karaktertrekke van gereelde konferensies van deelnemende-aksienavorsing uit. Ek wil dit op deelneemessies binne ’n deelnemende-versorgingsproses by die pastor van toepassing maak. Dit moet nie as ’n bepaalde voorskriftelike tegniek gesien word nie, maar eerder riglyne of gesindheid waarbinne deelnemende-aksienavorsing as ’n terapeutiese proses funksioneer.

- i. the conferences [deelneemessies] functioning as meeting places [My invoeging]
- ii. where the participants are making points
- iii. in discourse
- iv. in groups
- v. with short reports in the plenary
- vi. drawing on their experience
- vii. in fluid and shifting relationships to others
- viii. often seeking platforms for future co-operation
- ix. about new practices.

It is important to note not only what is seen (or heard) but also what is not seen. Among the phenomena not seen are:

- x. lectures
- xi. long stories
- xii. told in monologue
- xiii. investigations besides public proceedings
- xiv. feedback/evaluations from research
- xv. mediation through a select group ('managers') [versorger]
- xvi. highly original statements
- xvii. agreed-on general declarations or plans binding to all participants

Die aard en taal van bogenoemde riglyne is geskryf vir ander domeine en moet uiteraard vertaal en vertolk word. Tog kan hierdie riglyne in ’n mindere of meerdere mate dien as aanwysings vir deelnemende-aksienavorsingpraktyk in ’n onderlinge versorgingsproses by die pastor. So kan hierdie sogenaamde konferensies of te wel deelneemessies georganiseer word. “[M]aking

points...discourse...in groups...with short reports” en so meer kan by dié geleentheid gedoen word. Binne ’n Afrika-konteks waar pastors ver afgeleë bly en werk en transport duur en nie gereedlik beskikbaar is nie, kan hierdie werksaamhede per brief, telefoon, epos en so meer gekommunikeer word.

Teen bostaande agtergrond ten opsigte van die aard en funksie van deelnemende-aksienavorsing, is dit laastens nodig om ’n beeld te probeer kry oor hoe hierdie benadering binne die praksis van onderlinge versorging funksioneer. Dit is nie van belang om alle moontlike scenario’s te probeer behandel nie. Die essensie is om slegs enkele aanduiding te probeer gee ten einde ’n duidelike beeld daaromtrent te verkry.

Dit gebeur dat sommige pastors geen wesenlike “issues” openbaar ten opsigte van familie-voorsprong, selfdifferensiasie en “richly described” lewenskonstrukte nie of dalk reeds ver op hierdie pad gevorder het, maar haar-/homself op ’n stadium binne een of ander eksistensiële dilemma bevind. Die moontlikhede is legio: gesondheid, finansieel, polities, teologies-dogmaties en vele meer. Teenoor mentorskap, berading of enige dergelike tipe van hulp, kan so ’n hulpbehoewende pastor (die een wat hulp nodig het) saam met ’n medepastor so ’n deelnemende-aksienavorsingsproses onderneem. Albei deelnemers is in ’n “not knowing” situasie. Hier is geen sprake van ’n medepastor wat beter weet, meer ervaring het, in ’n soortgelyke situasie was, teologies-pastoraal meer kundig is ten einde die sogenaamde hulpbehoewende herderlik uit haar/sy dilemma te lei nie (sien 2.3.3 en 2.3.4). Deelnemend volg die twee pastors bogenoemde riglyne en gesindheid vir ’n deelnemende-aksienavorsing ten einde by “unique outcomes” uit te kom.

Ek wil prakties raak aan die hand van die volgende scenario. ’n Persoon kom vra raad. Hy is oorwerk en het onbevredigende werksverhouding veral met sy direkte hoof asook ander kollegas. Hy ervaar simptome van “depressie”. Sy gesondheid, gesin asook sy geestelike lewe ly daaronder. Ek maak met hom ’n staande afspraak - elke Vrydagoggend om 12h00 kuier ons vir ’n uur saam. Elke Vrydag daag hy stiptelik op en ons kuier rondom gebeure en ervaring. Hy vertel oor wat alles die afgelope week gebeur het en ek vra uit – wat? waarom? wat maak dit aan jou? waarheen? Soms wil hy nie oor homself praat nie en vra dan eerder my uit – hoe gaan met Dirk? wat? hoe? wanneer? waar? Ons beweeg weg van goed/sleg of reg/verkeerd – miskien net hoekom? Hy is geïnteresseerd oor my gereelde oefeninge. Hy begin oefen – eers stap en toe

draf. Een Vrydag kom hy met 'n storie. Sy draf maak hom seer en hy begin met Cal-Mag aanvulling. Dit help vir sy depressie sê hy. "Sal dit die Kalsium of die Magnesium wees?" vra ek. Hy weet nie. "Jy is mos 'n chemiese ingenieur, vind uit," sê ek. Hy bel my: "Dis die Magnesium." 'n Maand of twee daarna rapporteer hy: "Ek gaan nie meer kom nie. Ek is gesond." 'n Jaar daarna vra ek hom: "Ons het 'n diaken dringend nodig." Hy kyk my in die oë en glimlag: "Nee." Ek glimlag terug. Hy het geleer om nee te sê.

Deelnemende-aksienavorsing is nie wat Friedman (1985:232-234) kloning noem nie – 'n sogenaamde ervare en kundige pastor wat 'n onervare en oningeligte pastor na die hand en aard grootmaak. Merlevede en Bridoux (2004:3) daarenteen omskryf 'n proses van selfontdekking aan die hand van die mitologiese novelle: *Les Aventures de Télémaque*, waar Telemachus, onder leiding van 'n mentor (Atene), 'n soektog vir Odieus op tou sit:

Athena is the goddess of wisdom...She knows everything that Telemachus might need to know. Does she appear to him as herself and impart her wisdom to him as herself and impart her wisdom to him wholesale? Of course not, since the boy wouldn't learn anything through this and he would be forever dependent on her instructions. Instead she veils her splendor and assumes the role and position of somebody else, a wise elder who has seen life, "been there and done that"....Instead...she gives him only the components that are strictly necessary to enable him to find out more for himself....[S]he would be most able to protect him...but...she lets him make mistakes so that he can see the consequences of his actions (or inaction) and thereby learn how to do things better next time.

Andersyds is die medepastor-deelnemer nie slegs 'n passiewe klankbord en/of toesighouer nie. Binne die deelnemende-aksienavorsingsproses is albei deelnemers beide aktief aan die navorsing doen. Dit sou kon varieer vanaf om die regte vrae te vra soos by narratief tot om ook vrae te help antwoord en eie stories in te bring.

#### **6.4.2 Leemtes by deelnemende-aksienavorsing**

Noffke (1992:2) erken: [T]he term action research is a term used to describe methods and techniques." Inderdaad lê aksienavorsing as metode en tegniek diep in die modernisme. Ofskoon deelnemende-aksienavorsing wesenlik van aksienavorsing verskil met wortels dieper in postmodernisme, wonder ek oor die simetrie tussen postmoderniteit en deelnemende-aksienavorsing. As Dill (1996:2) postmodernisme omskryf aan die hand van modernisme as nie antimodernisties nie, maar eerder 'n aanvulling of verruiming van modernisme, in watter mate is 'n parallel daarvan nie ook by aksienavorsing en deelnemende-aksienavorsing waar nie. Hoe kom

deelnemende-aksienavorsing regtig los van aksienavorsing is 'n dilemma wat ek, meer in praktyk as in teorie, ervaar het.

In 'n volgende stap (hoofstuk 7) sal ek aantoon hoe gekompliseerd dit raak as ek 'n deelnemende-aksienavorsingspad met onder andere Carlos asook Gert loop. Hoe loop jy 'n deelnemende-aksienavorsingspad waar mense byvoorbeeld wesenlike finansiële nood het sonder om hand in die sak te steek of andersoortige hulp te genereer? Watter nut het deelnemende-aksienavorsing regtig as daar nie in 'n mate ook aksienavorsend opgetree word nie? Sou die deelnemer wel 'n hand in aksienavorsing waag, bevind hy/sy hom/haar vierkantig terug in modernisme met al die ellende daaraan verbonde. Hierdie kwessie word breedvoerig in die volgende hoofstuk 7 bespreek.

'n Tweede leemte by deelnemende-aksienavorsing is dat dit op sig self nie 'n terapeutiese sisteem is wat persoonheidskwessies direk aanspreek nie. Tog reken Stringer (1999:21) dat 'n deelnemende-aksienavorsing-metodologie nie slegs geïnteresseerd is "to get the job done" nie, maar "to ensure the well-being of everyone involved" (sien ook Zeichner 1998:186 in die verband). Vir deelnemende-aksienavorsing lê hierdie "wellbeing" van die mens oorwegend simptomaties ingebed binne die praktyk van sosiale kontekste. Die deelnemende-aksienavorsingsteorie veronderstel dat organisatoriese-, werks- of andersoortige omstandighede die "wellbeing" van die mens verlig en verbeter. Op sigself mag so 'n standpunt weliswaar 'n verskraalde uitgangspunt op die sosiale en persoonlike eksistensiële dilemmas van die mens wees (vergelyk Hoffmann 1990:5-6 se kritiek op sisteemteorie), maar binne 'n drieheidbenadering bring dit 'n verrykende dimensie in 'n holistiese versorgingsproses.

Deelnemende-aksienavorsing se uitgangspunt om teorie, curriculum, besluitneming, beleid en so meer tot die vlak van die algemene en praktyk te desentraliseer, blyk epistemologies haalbaar en funksioneel te wees (Stringer 1999:187-215; Gustavsen 2001: 17-26; Borda 2001: 27-37). Ofskoon die aanname gemaak kan word dat deelnemende-aksienavorsing nie groot druk op mense plaas nie, is daar inderdaad tog onderliggende verwagting van deelname, aksie asook navorsing wat behels: i) die bywoon en aktiewe deelname aan gereelde byeenkomste, ii) die waarneming en navors van bepaalde fenomene, iii) die dokumentering van sodanige bevindinge in die vorm van memorandum, notas, verslae en so meer, iv) die terugrapport van bevindinge en



v) beplanning van volgende siklusse en veel meer (Stringer 1999:65-88; Zeichner 1998:188) - aksies wat vir lang periodes kan aanhou.

'n Verdere kritiese vraag is die onvermydelike impak wat sodanige deelname of selfs nie-deelname op die pastor in persoon mag hê. Ofskoon Zeichner (1998:191) reken dat deelnemende-aksienavorsing die individu sowel as die kollektiewe aard van die werk bereken, erken hy dat deelnemende-aksienavorsing eerder die groter prentjie in fokus stel. Daarteenoor blyk die pastoraat se fokus egter meer op die kleiner prentjie of die besonderheid te wees. Watter kontrole het deelnemende-aksienavorsing dan op die eksogene druk en/of endogene druk by die pastor ten opsigte van deelname? Teenoor selfdifferensiasie waar 'n persoon gelei word om die individuele self binne 'n sosiale sisteem onafhanklik te ontwikkel, plaas deelnemende-aksienavorsing nou druk op die mens om deel neem. Selfs die kwaliteit van deelname mag 'n kwessie word.

My studie het eenvoudig nie die ruimte om eksogene en endogene druk op mense te ondersoek nie. Kortom, enige vorm van terapeutiese versorging vereis inspanning – deelnemende-aksienavorsing is geen uitsondering nie. Hierdie inspanning of druk hoef nie noodwendig negatief te wees nie (sien Segerstrom & Miller 2004 se navorsing in dié verband).

Ofskoon deelnemende-aksienavorsing die sogenaamde groter prentjie in die oog het, word die individu nie in die proses noodwendig versak nie. Deelnemende-aksienavorsing het juis alle deelnemers in die oog en sluit die individu in. Deelnemende-aksienavorsing skep, myns insiens, ruimte vir 'n versorgingsisteem aan die individu binne 'n holistiese benadering, in dieselfde mate as wat dit ruimte skep vir 'n totale navorsingsaksie ten einde “to ensure the well-being of everyone involved” (Stringer 1999:21; sien ook Friedman 1985:195 by transgeneratief, in die verband).

Omdat deelnemende-aksienavorsing onbevooroordeeld en demokraties te werk gaan, is 'n vierde kritiese vraag vir my studie rondom die vaardigheid van deelnemers tot die proses: Wat gebeur as verwagting die vaardigheid oorskadu? Watter kontrole het deelnemende-aksienavorsing oor moontlike eksogene en/of endogene druk op pastors om kompetierend of selfs net gelykmatig te presteer? Wat doen deelnemende-aksienavorsing en wat is die houding ten opsigte van nie-deelnemers, onbevredigende deelneming of skynbaar mislukte projekte? Word die trauma wat daardeur mag ontstaan, hanteer? Dit is van die legitieme vrae wat na vore kom veral binne 'n

Afrika-konteks waar deelnemende versorging by geordende sowel as ongeordende pastors met ongelyke akademiese prestasies en vermoëns asook ongelyke geleenthede binne één versorgingsmodel in fokus kom.

Soos by narratief (sien 6.3.2) wil ek, op voetspoor van Rossouw (1993:895) en Dill (1996:2), argumenteer dat daar nie teruggeval moet word na 'n modernisties-positivistiese omgaan met die deelnemende-aksienavorsing benadering nie. Dit is om prestasie te probeer meet aan die hand van voorskriftelike verwagtings of een of ander maatstaf. Hier is ander meetinstrumente nodig ten einde werkbaarheid asook werksbevreëdiging te probeer peil. Hier is diskoers en taal wesenlik. Dit lyk asof narratiewe taal soos dun beskrywings, dik beskrywings of verryking beter meetsnoere kan wees by deelnemende-aksienavorsing eerder as terminologie soos goed, sleg of swak.

Laastens erken Zeichner (1998:192) dat deelnemende-aksienavorsing nie orals ewe suksesvol was nie as gevolg van kulturele imperialisme. Hy kom tot die gevolgtrekking dat werkmodelle, veral in lande soos Suid-Afrika en Namibië, ernstige aanpassings binne die metodologie vra. Dit is egter vanselfsprekend. Postmoderne denkrigting waarbinne die drieheidbenadering 'n bestel vind, skep myns insiens, die ruimte daarvoor. Dit is om dikker omskrywend met deelnemende-aksienavorsing om te gaan eerder as om skraal handboekgeoriënteerde resultate na te jaag.

Ten spyte van 'n heel aantal leemtes en moontlike probleme wat mag voorkom, is ek nog meer daarvan oortuig dat deelnemende-aksienavorsing tog wel 'n verrykende terapeutiese rol kan speel by 'n onderlinge versorgingsproses. Binne 'n drieheidbenadering word al bogenoemde leemtes opgevol deur die ander benaderings van my keuse, naamlik transgeneratief en narratief. Dit word later breedvoerig bespreek by die behandeling van onderlinge konvergensie van die drie benaderings (sien 6.5).

### **6.4.3 Konklusie**

Ofskoon die deelnemende-aksienavorsing geen terapeutiese model is nie, maar eerder 'n navorsings metodologie, het ek tog daarin 'n verrykende potensiaal gevind om, saam met transgeneratief en narratief, tot 'n holistiese versorgingsproses by die pastor te ontwikkel - my voorgestelde drieheid terapeutiese benadering. Stringer (1999:21) bevestig so 'n moontlikheid as hy reken dat deelnemende-aksienavorsingsmetodologie nie slegs geïnteresseerd is "to get the job done" nie, maar "to ensure the wellbeing of everyone involved." Deelnemende-aksienavorsing neem die pastor 'n stap verder as persoonlike- en persoonheidsontwikkeling deur die geleentheid

te skep om hierdie persoonlike verrykings in praktyk toe te pas en uit te bou tot werksbevreëdiging asook 'n totale "well-being." Terapeutiese modelle soos transgeneratief en narratief is in 'n sin niks anders as deelnemende-aksienavorsing – 'n verrykende spiraal van refleksie, beplanning en aksie tot selfdifferensiasie, rekonstruksie, observering, hervertel, herbeplan en her-herkonstruksie (Vergelyk Noakes 2009 se grafiese voorstelling van aksienavorsing).

Inderdaad skep deelnemende-aksienavorsing die ruimte vir Foucault (1990:43) se oproep tot outensiteit: "take care of oneself." Die benaming deelnemende-aksienavorsing sê alles waartoe Foucault (1990:43) ons oproep en skep, myns insiens, genoegsame ruimte om voldoening daaraan te gee, naamlik:

[A]placation to oneself does not require simply a general attitude, an unfocused attention....Around the care of the self, there developed an entire *activity of speaking and writing in which the work of oneself on oneself and communication with others were linked together* [My kursivering]....[T]he interplay of the care of the self and the help of the other blends into pre-existing relations, giving them a new coloration and a greater warmth.

## **6.5 Onderlinge konvergensie**

'n Kritiese vraag is of transgeneratief, gebaseer op die sisteem-metafoor by Bowen en ander, narratief vanuit die sosiale-konstruksieteorie asook deelnemende-aksienavorsing wat nie 'n terapeutiese model, maar eerder 'n navorsingsmetode is, geïntegreer kan word tot 'n één terapeutiese versorgingsmodel, naamlik die sogenaamde drieheidmodel?

'n Sintese van onderskeie teoretiese modelle is kompleks. Louw (1998:51) waarsku teen 'n vereenvoudigde sintese wat mag lei tot vervloeiing met prysgawe van die uniekheid van elke fenomeen. Derhalwe sal ek, by die konvergering van die drie modelle, teen 'n sodanige oorvereenvoudigde sintese moet waak.

### **6.5.1 Konvergensie: transgeneratief en narratief**

'n Konvergensie by transgeneratief en narratief behoort, in 'n sin, eenvoudig te wees. Beide is terapeutiese modelle. Andersyds is dit kompleks. Die twee modelle kom uit twee verskillende denkrigtings. Transgeneratief is geskoei op die denkrigting van modernisme (sien 4.4.1.1). Die mens leef nie in segregasie nie, maar is deel van bepaalde sisteme en derhalwe, stel Hoffman (1990:5-6) in haar kritiek dit radikaal, is die mens as't 'n produk van die sisteem. Narratief weer is geskoei op 'n postmoderne verstaan. Postmoderniteit doen weg met sogenaamde absolute

waarhede. Waarheid word eerder verstaan as sosiale konstruksie opgebou deur middel van diskoerse van die verlede en hede. Dit is dus geïnterpreteerde waarhede met die potensiaal om geïnterpreteer en rekonstrueer te kan word tot verrykende alternatiewe verstaan en handeling. In hierdie sin staan transgeneratief en narratief oënskynlik verskillend tot mekaar.

Van nader en verrykend beskou, staan transgeneratief en narratief egter nader aan mekaar as wat dit oënskynlik wil blyk. Rossouw (1993:895) en Dill (1996:2) se beskrywing van verskille en ooreenkomste tussen modern en postmodern is hier van toepassing. Ofskoon die twee modelle verskillend na onder meer 'n bestaande familie kyk – transgeneratief sien familie as 'n organiese sisteem terwyl narratief daarna kyk as geïnterpreteerde sosiale-konstruksie - is al twee eens dat kennis en verstaan van 'n bepaalde familie verrykende alternatiewe te weeg kan bring. Transgeneratief werk met selfdifferensiasie binne bepaalde sisteme terwyl narratief werk met rekonstruksie van opgeboude sosiale konstruksies uit die verlede. Dié voorgestelde drieheidbenadering skep ruimte vir beide verstaan en prosesse in afsonderlike sowel as gesamentlike toepassing daarvan.

Ofskoon ek kennis neem van Hoffman (1990:5-6) se ervaring dat die ontdekking van konstruksie- en dan veral sosiale-konstruksieteorie haar weggeruk het van die gedagte dat “the system creates the problem,” is die kompleksiteit van verandering by die mens as gevolg van sisteme by Bowen en ander, altyd iets wat binne enige terapeutiese prosesse verrek moet word. Hierdie beginsel, myns insiens, geld ook vir narratief. 'n Persoon wat narratief wegspring met 'n storie van die hier en nou, sal altyd 'n gaping by die hoorder laat. Alle stories van die hede is opgebou uit sosiale konstruksies van die verlede. Die aanname dat narratief stories van gister noodwendig insluit, is nie vanselfsprekend nie. Om dan diskoers by narratief te onderbreek en terug te beur na transgeneratief ten einde die verloop van sosiale konstruksies te probeer volg, is manipulatief en teen die grein van narratiefbeginsels.

'n Aangename verrassing is die werk van Mucherera (2001:1) as hy, vanuit 'n Pastoral care from a third world perspective (Zimbabwe), hierdie prosesse onderskryf: “Ziva kwawakabva is a Shona saying which translates as, ‘Know your history, your roots, or from where you came.’” Mucherera (2001:1) verduidelik dan verder: “Those who forget their history are doomed to repeat it. Worse still is that generation which not only forgets but mutilates its heritage....Shonas believe that one's blood relations (extended family relations) as well as communal interpersonal relations and place

of origin, have a great impact on one's life." Mucherera verwys dan na 'n ekstreme uitlating wat gemaak is op 17 Februarie 1962 deur 'n politieke leier van Zimbabwe:

We do not want to be Europeans; we want to be Africans. The Whites thought that they could destroy our African culture, but they failed; it has only gone underground. It is still there, and we shall resurrect it. We shall take from the European culture that which can help us, but we shall blend it with African culture, and the end result will be *African*.

Dit blyk noodwendig dat enige Westerse terapeutiese model wat op die Afrika kontinent voet aan wal sit, blootgestel is aan ontvorming na een of ander Afrikanisme daarvan – tot reg of onreg daarvan. Deelnemers, in 'n onderlinge sorgproses, wat met mekaar wil saamloop op 'n pad van verstaan en rekonstruksie van onbevredigende sosiale konstruksies, moet derhalwe by die begin begin. Dit is om die verloop van sosiale konstruksies te verstaan ten einde dit te kan dekonstrueer en verrykend rekonstrueer (Kotzé 2002:1-34, Kotzé en Kotzé 1993:363-370, Müller 1996:99, Roux en Kotzé 2002:145 – 158, Roux en Steyn 2002:159 – 179; Scholtz 2005:41-43).

Die besondere verband tussen verlede- en toekomsverhale is 'n belangrike wyse waarop daar in narratief na probleme gekyk en na oplossings gesoek word. Transgeneratief gee aan narratief net daardie verrykende terugtree ten einde sosiale konstruksie beter te volg en verstaan. Dit gebeur deur die verledeverhaal konstruktief verrykend te herskryf. Hierdie verrykende verledeverhaal maak nuwe deure oop vir die toekoms.

Kotzé en Kotzé (1993) skryf verhelderend hoe familie-van-oorsprong-werk volledig deel kan vorm van spesifiek die pastor se totale storie binne 'n narratiewe terapeutiese proses. Hierdie integrasie kan nou plaasvind sonder 'n sogenaamde sistemisme (Hoffman 1990:5-6 se kritiek teen die sisteemteorie) enersyds of 'n selfdifferensiasie wat mag ontspoor tot 'n moontlike selfverloëning (White 1997:220-235 se poststrukuralistiese kritiek op Foucault) andersyds. Transgeneratief speel hier 'n belangrike rol binne die uitklaring van die pastor se eie konteks asook navorsing oor veranderinge wat gedoen behoort te word. Terselfdertyd kan die beginsels van transgeneratief ook omsigtig na 'n genetiese ondersoek ten opsigte van die ontstaan en funksionering van ander sosiale-konstruksies, getranskribeer word – sosiale-konstruksies soos onder andere die bepaalde gemeente, kerk en gemeenskap waarbinne die pastor funksioneer.

Narratief gee weer aan transgeneratief 'n nuwe en verrykende dimensie. Narratief verlos transgeneratief van 'n modernistiese-positivisme as dit met 'n nuwe oog na familie-van-oorsprong-

werk gaan kyk. Familie-van-oorsprong-werk is nie meer 'n kartering van sogenaamde absolute sisteme nie, maar word eerder 'n diskoers van sosiale konstruksies met die uitsluitlike doel om bestaande konstruksies as interpretasies te probeer verstaan, dekonstrueer en uiteindelik te rekonstrueer.

Saam met die narratiewe terapeutiese benadering kan transgeneratief 'n verrykende dimensie daarstel. Transgeneratief word dan nie nét geëksplorieer met die oog op die uitsorteer van gesins- en familie hindernisse en die ontwikkeling van selfdifferensiasie nie, maar kan ook deel uitmaak van wat White "saying hullo again" (1988:29-36; 1997:24-25) en "re-membering" (1997:22-92) noem: "[A] practice that actually contributes to the identification and acknowledgement of those persons who have contributed significantly to the generation of our stories of identity and to our knowledges and skills of living" (White 1997:8) – 'n verrykende saak wat nie altyd so sterk by transgeneratief op sigself funksioneer nie.

### **6.5.2 Konvergensie: Transgeneratief en deelnemende-aksienavorsing**

Die konvergensie by transgeneratief en deelnemende-aksienavorsing is kompleks. In die eerste plek is die twee modelle geskoei op uiteenlopende denkrigtings. Transgeneratief is ontwikkel vanuit die modernisme (sien 4.4.1.1) terwyl deelnemende-aksienavorsing meer simmetrie toon met die sogenaamde pseudo-modernisme of te wel deelnemende-modernisme (sien 4.4.1.3). Te oordeel aan die beskrywings van die drie ter saaklike paradigmas (sien 4.4.1.1 – 4.4.1.3) wil dit voorkom of modernisme en deelnemende-modernisme dalk meer aanklank bymekaar behoort te vind. Beide modernisme en deelnemende-modernisme hou hul besig met die "questions of the real" teenoor postmoderniteit wat enige gedagte van objektiewe waarheid verwerp. 'n Tweede kompleksiteit rondom konvergensie by transgeneratief en deelnemende-aksienavorsing is vanweë die rede dat transgeneratief 'n terapeutiese model is terwyl deelnemende-aksienavorsing eerder 'n navorsingsmodel is.

Ongeag bogenoemde verskille blyk dit dat transgeneratief tog geïntegreerd tot deelnemende-aksienavorsing gebruik kan word. Die metodiek by transgeneratief, naamlik familie-van-oorsprong-onderzoek met die oog op kennis en verstaan van familiesisteme asook selfdifferensiasie ten opsigte van hierdie familiesisteme, is simmetries met die navorsingsmetodiek by deelnemende-aksienavorsing, naamlik 'n ondersoek vir kennis en verstaan van heersende tendense en sisteme met die oog op herbeplanning en rekonstruksie.

Binne die voorgestelde drieheidbenadering gee deelnemende-aksienavorsing aan transgeneratief 'n nuwe verrykende dimensie. Dit gebeur wanneer daar met transgeneratief nie by 'n eenmalige familie-van-oorsprong-werk en selfdifferensiasie volstaan word nie, maar deur 'n spirale groei-handeling, die proses van ondersoek en herondersoek asook selfdifferensiasie en herdifferensiasie dinamies plaasvind. Dit word 'n voortgaande proses soos wat kontekste of sisteme van tyd tot tyd verander en/of daar met selfdifferensiasie verrykend vordering gemaak word. Dit is belangrik by 'n voortgaande versorging.

Dit gebeur verder wanneer die familie-van-oorsprong-werk asook selfdifferensiasie-proses by transgeneratief, wat binne 'n eerste orde, naamlik gesins- en familieverband beslag kry ook binne 'n tweede orde, naamlik die gemeente of gemeenskap as uitgebreide familie (Friedman 1985:195) verder ontwikkel. In my voorgestelde drieheidversorgingsproses, word daar nie by 'n verskraalde transgeneratief binne 'n eerste orde volstaan nie, maar word transgeneratief op 'n deelnemende-aksienavorsingsmetodiek verder geneem na 'n tweede orde. Deur deelnemende-aksienavorsing word transgeneratief voortgesit in 'n ondersoek na verdere sosiale konstruksies ten einde die self daarteenoor te differensieer en andersyds sodanige konstruksies te rekonstrueer. Deur die selfdifferensiasie-proses kry 'n persoon weer die geleentheid om deelnemend, binne 'n immer veranderende werks- en gemeenskapskonteks enersyds, die self hoorbaar te maak, maar andersyds ook ánder deelnemers verrykend tot eksistensie toe te laat. So maak transgeneratief 'n aktiewe deel van 'n deelnemende-aksienavorsing-groei-proses by die pastor se werksetiek uit. Lincoln (2001:124) verduidelik:

There are two justifications for the emergence of action research....First and foremost is the broad critique of social science which exposes the seeming inability of social science research to provide incontrovertible answers to persistent social problems, such as racism, maldistribution of social, economic and material goods (leading to poverty and its negative social effects), illiteracy, crime, environmental degradation, resource waste and ineffective public education practices...among others. The posture of detachment ('objectivity') for social scientists has led to widespread disenchantment with academic elites and criticisms of the failure of social science to engage problems in the sites where they occur: communities, agencies created to deliver social services, corporations, neighbourhoods. Because the relationship between social science research and policy formulation is rarely ever linear or direct, the effects of large expenditures on such research appear to be an act of faith at best, and a waste at worst.

Dit het ek onder andere binne die Nederduitse Gereformeerde Kerk in Namibië ervaar. Toe 'n heelmakende en funksionele Renovaré-program onder predikante begin is, het die verrykende sosiale rekonstruksie sigself vasgeloop teen die bestaande Kerkordes en Bepalings soos saamgestel deur die beleidmakende Sinode van die kerk - tot groot frustrasie van predikante. John Murorwa, Minister van Basiese Opvoeding in Namibië, in 'n openbare toespraak, voeg sy stem hier by as hy sê:

Namibia needs to develop policy and procedures in order to ensure that all areas needing to be investigated are investigated according to set priorities and national needs and that research is useful and the findings are translated into action...All too often in the academic world, people use research to ride their own hobby horses and to blow up their own importance – As a Ministry, we cannot and will not be caught in the trap.

(Zeichner 1998:197)

Aan die ander kant bring transgeneratiewe eweveel verrykende dinamiek by die deelnemende-aksienavorsingsproses binne. Binne 'n postmoderne verstaan van sisteme, naamlik dat dit eintlik sosiale konstruksies is en as sodanig niks anders as geïnterpreteerde sisteme, lei transgeneratiewe die versorgingsproses eers 'n tree terug. Dit is 'n terugtree na die verstaan van bestaande sosiale-konstruksies voordat daar aksienavorsing voortgegaan word met beplanning om hierdie konstruksies te rekonstrueer. Transgeneratiewe gee sodoende 'n verrykte kennis en verstaan binne deelnemende-aksienavorsing – 'n voorverstaan. So 'n transgeneratiewe *voorverstaan* verleen verrykte kennis in die beplanning om bepaalde konstruksies te dekonstrueer asook rekonstrueer.

### **6.5.3 Konvergensie: Narratiewe en deelnemende-aksienavorsing**

Laastens is die vraag na 'n konvergensie van narratiewe met die sogenaamde deelnemende-aksienavorsingsstelsel. Dit is kompleks. Eerstens is narratiewe en deelnemende-aksienavorsing te onderskei in 'n sin dat narratiewe se wortels diep in die postmoderne denkgang lê wat wegdoen met die gedagte van absolute waarheid: "Knowing is the action of the knower; it is rooted in the very manner of his *living being*, in his *organization*" (Maturana & Varela 1992:34). Alle kennis is dus 'n konstruksie eerder as 'n blote refleksie of voorstelling van 'n uitwendige, objektiewe ontologie (sien 4.4.1.2 en 4.4.2.2). Die postmoderne reaksie op modernisme se waarheid aanspraak word egter krities deur Kirby (2006) beskryf as: "Postmodernism conceived of contemporary culture as a spectacle before which the individual sat powerless, and within which questions of the real were problematised. It therefore emphasised the television or the cinema



screen.” Deelnemende-aksienavorsing vind voete ook binne die tydvak van postmodernisme, maar met ooreenkomste, lyk dit vir my, wat nader aan die nuwere denkrigting lê, naamlik die sogenaamde deelnemende-modernisme (sien 4.4.1.3) – ’n paradigma wat ’n ander weg soek met “questions about the real.” Aldus Kirby (2006) maak die nuwe denkrigting “the individual’s action the necessary condition of the cultural product.” Dit word gedoen deur: “[I]ncludes...all ‘texts’, whose content and dynamics are invented or directed by the participating viewer or listener” (Kirby 2006).

Van die benaminge vir die uiteenlopende denkrigtings naamlik modern, postmodern en deelnemend-modern, is af te lei dat daar na net soveel ooreenkomste as verskille tussen die onderskeie denkrigtings is. Net soos post-moderniteit nie anti-modernisties is nie, maar eerder ’n verryking van modernisme (sien Rossouw 1988:895; Dill 1996:2) net so is die sogenaamde deelnemende-modernisme ook nie noodwendig antimodern of anti-postmodern nie, maar ’n verrykende omskrywing daarvan. Tussen absolute waarheid by modernisme en geïnterpreteerde waarheid by postmodernisme, soek Kirby (2006) ’n midde weg met, wat hy noem: “[I]nvented or directed.” Hy kies dan vir ’n verryking van postmoderniteit en beskryf dit as volg: [A]ll ‘texts’, whose content and dynamics are invented or directed by the participating viewer or listener.”

Vir die praktyk maak dit deure oop en vorm die basis vir my keuse op ’n drieheidbenadering. Terapeutiese teorieë, benaderings en prosesse hoef nie by die agterdeur uitgegooi te word nie, maar kan met groot vrug kraakvars en verrykend ingespan word. Ek is oortuig dat elke terapeutiese teorie, benadering en proses die lig gesien het as resultaat van ernstige werk en besinning om eksistensiële kwessies aan te spreek. Ek wil glo dat die feit dat sodanige teorieë, benaderings en prosesse die mark gehaal het, tog in ’n meerdere of mindere mate nut gehad het ten einde ’n verskil te kon maak – al is dit net soms. Ek is ook daarvan oortuig dat nuwere denkrigtings, teorieë en so meer wat die lig sien, meesal ’n volgende “stepping stone” is op pad na verryking en nie omdat vorige denkrigtings, benaderings en teorieë sodanig en noodwendig nutteloos was of steeds is nie. Daarenteen is ek bevrees dat kosbare kennis, teorieë en so meer saam met die badwater van weliswaar erkende kritiek verlore gegaan. Derhalwe sien ek eerder uit na ’n nuwe opkomende deelnemende-modernisme wat meer verrykende stemme nader hark, eerder as om waardevolle stemme uit die verlede, uit beginsel uit te gooi.

So hoef narratief nie terug te staan om plek te maak vir 'n nuwe benadering nie, maar deelnemend ruimte te maak vir 'n meer verrykende benadering tot die pastorale terapie. Die gesamentlike gebruik van narratief en deelnemende-aksienavorsing dra 'n verrykende dimensie tot die versorgingsproses by – 'n dimensie wat ontbreek as daar op deelnemende-aksienavorsing model afsonderlik gesolo word. Ongeag die besondere karakter van gelyke respek vir alle deelnemers en dat deelnemers beide subjek en objek van die navorsing is, kan deelnemende-aksienavorsing steeds verval in 'n kliniese navorsingsmetodiek. Dit is om net 'n modernisties-positivistiese navorsingsmetodiek te wees, naamlik om bestaande konstruksie te dekonstrueer en te versonderlig met die oog op die rekonstruksie daarvan in die rigting van een of ander hipotetiese ideaal. Ek toon in die volgende stap (hoofstuk 7) aan hoe, meer pragmaties as teoreties, 'n versorgingsreis 'n mens onder geweldige druk en versoeking plaas om verrykte postmoderne selfontwikkelingsproses te verruil vir modernistiese oënskynlik “easy quick steps”. Om as't ware 'n tree terug te gee – van deelnemende-aksienavorsing *terug* na aksienavorsing binne 'n onderlinge sorgproses byvoorbeeld.

Wanneer deelnemende-aksienavorsing tesame met narratief in een versorgingsproses ingespan word, verleen dit daardie meer verrykende dimensie aan deelnemende-aksienavorsing en gee dit ook hopelik selfdissipline en konstruksie om te verhoed om op sylyne te rangeer. Die spirale groeisyklus (sien 6.4.1), wat streng gesproke meer aksienavorsend in wese is, vind op 'n narratiewe benadering plaas waar stories ten opsigte van konstruksie vertel, hervertel en ryklik her-hervertel word. In die proses word gehoor gegee aan Hoffmann (1990:5-6) se kritiek, naamlik dat sisteme nie noodwendig die oorsaak is van alle probleme nie. 'n Sisteem is 'n bepaalde waarheid wat mense daaraan verleen – sosiaal-gekonstrueer. Narratief by deelnemende-aksienavorsing skep die verstaan sowel as die vaardigheid om hierdie sosiale strukture, deur diskoers heen, weer verrykend te kan dekonstrueer en rekonstrueer. Hierdie proses, lyk dit vir my, bring die versorging nader in die rigting van wat deelnemende-aksienavorsing wil wees en word inderdaad 'n terapeutiese proses in die volle sin van die woord.

Deelnemende-aksienavorsing se verrykende invloed op narratief is ook wesenlik. In 'n deelnemende-aksienavorsingsbenadering word 'n persoon gefasiliteer om sover moontlik relasies of gespreksgenote op te bou ten einde 'n verrykende self- en werksontwikkeling moontlik te maak. Hierdie veelvuldige gespreksrelasies is niks anders as pluralistiese, narratiewe

geleentheid tot selfontwikkeling nie. Die narratiewe proses word daardeur nie beperk tot terapeutiese sessies met 'n sogenaamde terapeut of enkele deelnemer by onderlinge sorg nie, maar word verrykend voortgesit in natuurlike narratiewe diskoerse binne werksverband onder meer.

#### **6.5.4 Konklusie**

'n Konvergensie van die drie voorgestelde benaderings, naamlik transgeneratief, narratief en deelnemende-aksienavorsing is kompleks. Al drie benaderings is uitvloeiels vanuit uiteenlopende paradigmas met onderskeie teorieë en prosesse. Tog het ons hierbo probeer aandui dat die drie onderskeie benaderings andersyds in 'n besondere verhouding tot mekaar staan en nie onverenigbaar is nie, intedeel. By 'n drieheidbenadering begunstig die drie benaderings mekaar tot 'n verrykende konvergensie.

Transgeneratiewe diskoers, as eerste been in 'n drieheidbenadering, is weinig minder as die vertel van stories – stories ten opsigte van die oorsprong van familie-sisteme. Dit is narratief. Net so is Stringer (1999:17- 20) se: “[A]ction research internering spiral,” van 'n herhalende handeling van observering, aksie en nadenke binne die deelnemende aksienavorsingproses weer simmetries binne die veld van White (1997:15-17) se narratief - beskrywende stories wat binne die narratiewe terapeutiese proses, ryker en verrykend tot selfontwikkeling groei. Onder die veelbeskrywende subtitel: *Research as a contribution to knowledge*, voeg McNiff, Lomax en Whitehead (1996:21) hul stem hier by as hulle onder meer verduidelik:

Using narrative and story

Stories are generative in the way they encourage diverse and original interpretations for both their authors and their audiences. Like McNiff (op. cit) Moyra Evans sees it as an exploration in which the search for the theory behind the story is more important than the issue of how real (or how true) the story is.

So 'n transgeneratiewe narratief bring dus verrykende kennis ten opsigte van hedendaagse sisteme - verrykender as 'n empiriese ondersoek na sogenaamde absolute waarheid. Ryk beskrywing by narratief ten opsigte van die oorsprong en ontwikkeling van hedendaagse sosiale-konstruksies gee weer verrykende verstaan asook rigting vir 'n sinvolle rekonstruksie en selfs verdere rekonstruksie – narratief in 'n deelnemende-aksienavorsingsproses.

Met bogenoemde diskoers probeer ek aantoon dat deelnemende-aksienavorsing nie net 'n teoretiese verrykende addendum tot die pastorale terapeutiese versorging van die pastor is nie, maar 'n integrale rol speel binne die totale "wellbeing" van die pastor – ook ten opsigte van werksbevrediging. 'n Individuele terapeutiese versorging van die pastor buite dié arbeidsveld, het 'n verskraalde waarde. Dit is juis binne die deelnemende-aksienavorsingsproses waaraan die sukses of te wel funksionaliteit van selfdifferensiasie en bereikte lewensrykheid deur transgeneratief asook narratief heen waargeneem en selfs gemeet kan word.

Hierdie drieheidbenadering met die integrale rol wat transgeneratief, narratief asook deelnemende-aksienavorsing afsonderlik sowel as saam daarin speel, het verrykende en verreikende moontlikhede.

## **6.6 Konvergensieproses (konvergensiepunt)**

Maar wat is integraal – daardie integrale rol wat bogenoemde benaderings saam speel binne een drieheidbenadering? As Louw (1998:14-15) 'n konvergensie gaan soek in wetenskapsbeoefening asook teologiese wetenskap by pastoraat, vind hy, wat hy noem, die konvergensiepunt in die perspektief van heil. Vir Louw (1998:15) lê die heil van die mens in 'n verstaan van die self asook die verstaan van God. Hierdie verstaan vind Louw (1998:51-58), as ek hom reg verstaan, iewers binne die bipolêre spanningsveld tussen pastoraat en hulpverlening op die terrein van ander geesteswetenskappe. Ek is egter oorversigtig om die integrale rol wat transgeneratief, narratief asook deelnemende-aksienavorsing speel, soos 'n potlood te probeer skerpmaak ten einde ook by een of ander konvergensiepunt te probeer uitkom. My oorversigtigheid skoei ek juis op Louw (1998:51) se eie waarskuwing teen 'n vereenvoudigde sintese wat mag lei tot vervloeiing met prysgawe van die uniekheid van elke fenomeen. Derhalwe wil ek eerder praat van 'n konvergensieproses of 'n konvergensiedans (Janesick 1994:209-219). Dit is die kuns van transgeneratief en narratief wat selfstandig met mekaar saam dans op die musiek van deelnemende-aksienavorsing. Beide transgeneratief en narratief is terapeutiese modelle wat, as deelnemende-aksienavorsing, oor die self déúr die self gesien kan word.

By hierdie konvergensie is teologie nie uitgesluit nie (sien hoofstuk 5). Sou 'n mens dit ritme kon noem? Dieselfde simmetriese ooreenkoms is op te merk tussen die deelnemende-aksienavorsing-handeling soos hierbo omskryf (sien 6.4.1) enersyds en Carr (1997:22) se

besondere spirale Skrifstudie metodologie andersyds – ’n verrykende geestelik-teologiese opbou by die pastor as wesenlike dimensie van ’n holistiese versorgingsmodel.

Maar is dit genoeg gesê? Transgeneratief, alternatief en deelnemende-aksienavorsing in hul afsonderlike funksies is bespreek. Die konvergensie van die drie afsonderlike benaderings tot mekaar binne een drieheidversorgingsproses is breedvoerig omskryf. Maar hoe dans transgeneratief en narratief saam op die musiek van deelnemende-aksienavorsing en ritme van teologie? Dit wil ek metafories probeer omskryf as ’n dans op twee bene - die bene van diskoers en dialoog.

### 6.6.1 Diskoers

’n Enkelvoudige definisie vir die woordbegrip diskoers is te min. ’n Analise van die woord diskoers op ’n eensydige koers van grammatika, naamlik etimologie, morfologie, semantiek en so meer ten einde agter die kap van die betekenis en funksie daarvan te probeer uitkom, is eenvoudig te dun. In reaksie op modernisme se geloof in absolute waarheid het postmoderne outeurs na die woordbegrip diskoers gegryp as alternatief op soek na waarheid. Diskoers of taal as alternatief op absolute waarheid is vir Foucault ’n dinamiese aktiwiteit, gekoppel aan ’n lewende kultuur of konteks (Foucault: 1977:52-67; sien ook Fillingham 1993:93; Dreyfus & Rabinow 1982:27- 29; Ingram 1999:233 - 234; Dill 1996:97). Daarby het postmodern ook mettertyd ’n verdere en verrykender verstaan aan die woordbegrip diskoers ontwikkel (toegeken of toegedig) sodat hierdie woord, binne postmoderne linguïstiek, ’n verrykende funksie vervul. Derhalwe sal ek probeer om kortliks die woordbegrip *diskoers* te ondersoek ten einde die betekenis en die funksie daarvan, veral binne ’n postmoderne verstaan daarvan, na te speur.

Etimologies kom die woordbegrip diskoers (English: “discours”) van die Latynse woord “discursus” wat onderskeidelik beteken: argument (Middelleeuse Latyn); “conversation”, konversasie of gesprek (Laat Latyns) af te lei van die Latynse *dis-* + *currere* (hardloop) wat vertaal kan word as *om rond te hardloop* [Vergelyk die woordbegrip “car” - kar of motorkar]. Die Merriam-Webster Online Dictionary, spel *diskoers* semanties verder uit:

1 *archaic* : the capacity of orderly thought or procedure : rationality 2: verbal interchange of ideas; *especially*: conversation 3 a: formal and orderly and usually extended expression of thought on a subject b: connected speech or writing c: a linguistic unit (as a conversation or a story) larger than a

sentence 4 *obsolete* : social familiarity 5: a mode of organizing knowledge, ideas, or experience that is rooted in language and its concrete contexts (as history or institutions) <critical *discourse*>

Vir die postmoderne paradigma het 'n verrykende verstaan en handeling van diskoers binne die wetenskap ontwikkel. Foucault (1977:54), soos by Nietzsche, verwerp die idee dat absolute waarheid bestaan, maar bevind alternatiewelik dat generasies wel 'n gesprek kan skep wat die rol van absolute waarheidsaansprake aanneem – “In short, critical analysis reveals what is going on behind our backs and those of others and which determines our actions” (Ischool 2009). Gergen (1985:266) voeg sy stem hier by as hy verduidelik: “Social constructionist inquiry is principally concerned with explicating the process by which people come to describe, explain, or otherwise account for the world (including themselves) in which they live.”

Op voetspoor van Saussure en Claude Lévi-Strauss gaan dit vir Foucault nie primêr om taal as grammatika nie, maar eerder om diskoers – die konstruksie van taal. Dit gaan dus vir Foucault (2000b:340) nie om sogenaamde waarneembare of kenbare dinge nie, maar eerder om die aktiwiteit van die subjek – die bepaalde interpretasie van die waarnemer of persoon wat diskoers. Die mens diskoers omdat die mens handel en nie omdat die mens herken of sodanig ken nie. So word taal die uitdrukking van onherleibare wilsaktiwiteit (Dill 1996:97). Flynn (1999:29) som Foucault se argumente in dié verband op: “[T]o use an understanding of the past to understand something that is intolerable in the present.” Foucault (en ander) se postmoderne verstaan en gebruik van die woordbegrip *diskoers* is derhalwe 'n sogenaamde *dis-* + *currere* - 'n voertuig om na *waarheid* te soek: “[A] way of approaching and thinking about a problem” (Ischool 2009). Diskoers is dus nóg 'n kwantitatiewe nóg 'n kwalitatiewe wyse waarop 'n eksakte, wetenskaplike, waarneembare antwoord op 'n navorsingsvraag gegee word, maar eerder “enable us to understand the conditions behind a specific ‘problem’ and make us realize that the essence of that ‘problem’, and its resolution, lie in its assumptions; the very assumptions that enable the existence of that ‘problem’” (Ischool 2009).

Dit bring mee dat die postmoderne verstaan van diskoers lê in 'n breë spektrum van stemme of te wel “listen to all the voices” in “the belief that there is no meaning, that the world is inherently fragmented and heterogeneous, and that any sense making system or belief is mere subjective interpretation - and an interpretation that is conditioned by its social surrounding and the dominant discourse of its time” (Ischool 2009). In praktyk beteken dit dat postmoderniteit hom

meer steur aan diskoers van sosiale-konstruksies (sien 4.4.2.2) eerder as die empirie van konstrunkte. Vir my navorsing ten opsigte van die ontwikkeling van 'n versorgingsproses by die pastor het dit bepaalde implikasies:

- i. Diskoers oor familie-van-oorsprong as sosiale konstruksies ten einde die ontwikkeling, wese asook interpretasie van sodanige sisteme te probeer verstaan (transgeneratief).
- ii. Diskoers(e) van ander rolspelers by transgeneratief soos deur White (1998:22-114) omskryf word as "Remembering" en "Saying hullo again" (transgeneratief).
- iii. Narratiewe diskoers van eie storie(s) ten einde sosiale konstruksies verrykend te kan verstaan (narratief).
- iv. Diskoers asook herhalende diskoerse as 'n proses tot verrykende herskrywe en her-herskrywe ("thickly described") van die storie (narratief).
- v. Verrykende diskoers ten einde sosiale konstruksies te dekonstrueer en verrykend te rekonstrueer (narratief).
- vi. Diskoers en verrykende diskoerse (hervertel en her-hervertel) ten opsigte van uitgebreide sisteme (sien Friedman 1985:221- 233) by die werksgemeenskap (deelnemende-aksienavorsing).
- vii. Diskoerse ten opsigte van ander rolspelers by die pastor se werksituasie en werksgemeenskap met die oog op groeiende "wellbeing" (deelnemende aksienavorsing).
- viii. Diskoers by die pastor sowel as ander rolspelers met die oog op beplanning en monitor van verrykende aksies, ten einde verrykende werksbevrediging daar te probeer stel (deelnemende-aksienavorsing).

By al bogenoemde gevalle word die diskoers van beide deelnemende partye by 'n onderlinge versorgingsproses bereken - dit is die diskoers by die pastor wat sogenaamd versorging ontvang asook die diskoers by die pastor wat sogenaamd versorging inisieer. Sodanige diskoers vind plaas binne 'n proses van opteken, interpretasie en verstaan van familie-van-oorsprong-werk, die deelname aan narratief deur vraagstelling, aantekening van stories sowel as transkripsies wat

agterna geskryf en gekommunikeer word sowel as die totale deelname aan deelnemende-aksienavorsing by die pastor se bediening.

Diskoers as kritiese denke is hier van toepassing. Diskoers vind plaas binne enige situasie asook rondom enige onderwerp met die postmoderne beginsel: “[L]isten to all the voices.” Ischool (2009) verduidelik dit rondom, wat hulle noem: diskoers analise, as volg:

The new perspective provided by discourse analysis allows personal growth and a high level of creative fulfilment. No technology or funds are necessary and authoritative discourse analysis can lead to fundamental changes in the practices of an institution, the profession, and society as a whole. However, Discourse Analysis does not provide definite answers; it is not a "hard" science, but an insight / knowledge based on continuous debate and argumentation.

Vir 'n ontwikkeling van 'n versorgingsproses by die pastor het die soeke na waarheid, eerder by diskoers as empirie, bepaalde implikasie. As alternatief op absolute waarheid by modernisme, koppel postmoderniteit eerder waarheid aan die dinamiese aktiwiteit van 'n lewende konteks (Foucault 1977:52-67). Hierdie dinamiese aktiwiteit vind plaas deur diskoers. Vir die postmoderne denkrigting, beteken hierdie diskoers alles behalwe dat enige vorm van absolute waarheid as empirie vanselfsprekend is – wetenskapsbewyse spreek nie vanself. Dit beteken ook nie dat absolute waarheid nou te vind is in diskoers as sodanig of raad te vind is by die raadgever nie. Teenoor 'n sogenaamde “one-way account of therapy” waar die terapeut van sogenaamde professionele diskoers sou gebruik maak ten einde by een of ander “truth claim” uit te kom en van daaruit weer by een of ander “act of meaning” uit te kom met dié aanname dat 'n bepaalde transformasie sal plaasvind (White 1997:127 – 130), promoveer White (1997:130-132) eerder, wat hy noem: “a two-way account of therapy” wat hy as volg definieer:

[T]he therapist takes the responsibility to identify, to acknowledge, and to articulate, within the therapeutic context, the real and the potential contribution that this work makes to his/her life. This is a contribution that can be identified in the development of our therapeutic practices, in our experiences of, and in developments in, our relationship to our work, in the stories what we have about our life as a therapist, and in the accounts that we have of our identity more generally.

Hierdie “real and the potential contribution” tot die verstaan van waarneembare konstruksies lê nie in professionele of meerdere kennis nie en is nog minder te vind in die resultate van empiriese navorsing, maar lê in die bereidheid by persone om hul sosiale-konstruksies, deur diskoers heen, bloot te lê. Hierdie diskoers(e) vorm die dinamiese verrykende realiteit asook potensiële



substansie waarmee daar terapeuties gewerk word. Met ander woorde, versorging by die pastor lê primêr in die gewilligheid van meedeling asook deelname aan diskoers. Dit sou beteken dat die potensiaal van onderlinge versorging by die pastor lê in die gewilligheid tot diskoers – diskoers oor heersende sosiale-konstruksies (sien 4.4.2.2), diskoers waarin sodanige sosiale-konstruksies gedekonstrueer asook gerekonstrueer kan word. Gewilligheid tot diskoers is 'n belangrike etiese kwessie by onderlinge sorg met pastors wat later (sien 6.7) bespreek word.

Sou dit alles beteken dat diskoers as sodanig oor die inherente dinamiek beskik tot verandering? Sou dit beteken dat enige diskoers, ten alle tye, verandering meewerk? Die dinamika van verandering by postmoderniteit lê in die wegbreek van absolute waarheid en die aanname dat alles geïnterpreteerde waarheid is (sien Maturana & Varela 1992 in dié verband). Dit impliseer, in 'n sin, ook in lyn met Hoffman (1990:5-6) se kritiek teen die sisteemteorie, naamlik dat die mens nie ten prooi lê van sisteme nie, maar dat die mens eerder 'n produk is van sosiale konstruksies (sien 4.4.2.2). Onbevredigende sosiale-konstruksies word gevorm en selfs bevestig deur middel van sogenaamde dun of skraal diskoers uit die verlede. Daarteenoor is daar die potensiaal tot verandering en genesing van sodanige sosiale-konstruksies. Dit vind plaas deur middel van nuwere, verrykte diskoers(e) wat ongewenste sosiale-konstruksies dekonstrueer en verrykend rekonstrueer. Daarom vind Kotzé (2002:20) in narratief “a meaningful way to present and procure ethical ways of being in a participatory manner.” Diskoers in die vertel, hervertel en her-hervertel van lewensstories gee momentum aan lewensverandering en te wel lewensverryking. White (1998:ix) beskryf dit as “thinly described” lewens wat transformeer na “thickly described” lewens.

### **6.6.2 Dialoog**

Dialoog is tweede metaforiese been waarop my voorgestelde drieheidbenadering saamdans by 'n onderlinge versorgingsproses. Onderlinge sorg veronderstel 'n deelnemer. Derhalwe vind bogenoemde diskoers nie in “one-way account of therapy” plaas nie, maar eerder, wat (White (1997:130-132) noem: “[A] two-way account of therapy.” Dit veronderstel dialoog.

My studie laat nie ruimte vir 'n breedvoerige bespreking rondom 'n verrykende verstaan van die woordbegrip dialoog nie. Ek sal myself beperk tot 'n bondige ondersoek na die betekenis en funksie van dialoog en veral ten opsigte van 'n onderlinge versorging by pastors.

Diskoers as die vertel van 'n storie behoort oor die algemeen 'n eenvoudige proses te wees. Dialoog daarenteen is meer kompleks. In die derde stap (hoofstuk 3) het ek die uitdagings vir

onderlinge versorging by die pastor breedvoerige bespreek. Enige dialoog tussen twee of meer deelnemers, veral binne die Afrika-konteks, is 'n uitdaging omdat deelnemers met mekaar verskil in agtergrond, taal, etnisiteit, geslag, spiritualiteit, persoonheid, denkgang en vele meer.

Dialoog kan onder meer as volg verstaan word:

*Di* – soos in die Griekse  $\delta\iota\varsigma$  / *dis* in die sin van *twee of dubbel* (A Greek-English Lexikon); soos in die Engelse *die* in die sin van *become extinct of become less loud or strong* (Oxford Dictionary); soos in Afrikaans *die* in die sin van *bepalend en skakelende gebruik*.

*Dia* – soos in die Griekse  $\delta\iota\alpha$  / *dia* in die sin van *deur middel van*; soos in die Engelse *dia* in die sin van *through / across*; soos in die Afrikaans (voorvoegsel) *dia* in die sin van *deur(heen), tussen, vanmekaar, deurmiddel van, bestaande uit*.

*Loog* – soos in die Griekse  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  / *logos* in die sin van *woord* (A Greek-English Lexikon); soos in die Engelse *logo* in die sin van *a design or symbol chosen by an organization to identify its products, óf logy* in die sin van *forming words referring to, óf ology* in die sin van *a subject of study of interest* (Oxford Dictionary); soos in die Afrikaanse *loog* in die sin van *'n oplossing óf logos* in die sin van *onstofflike, onsintuiglike, vergeestelike entiteite deur die sintetiserende werksaamheid van die geestesvermoëns, naamlik die emosie, ratio en volisie gevorm uit die sintuiglik-serebraal-bewussynlike ervaarisse en belewenisse; dit wat die vergeestelike woordinhoud of woordfunksie is; vergeestenis; óf soos in *logika* in die sin van *regte manier van redeneer*.*

Met die oog op bogenoemde verstaan sou ek oor die begrip *dialoog* onder ander kon sê: Dialoog is die ruimte en vermoë van twee (*di*) of meer persone om, dit wat gedink, ervaar en geglo word, deur middel van (*dia*) taal (*logos*) met mekaar te deel, ten einde in die verstaan en kennis (*logika*) daarvan, verryk te word. Dialoog veronderstel twee kante: iemand wat gewillig is om te diskoers en iemand wat bereid is om deel te neem – luister, vrae vra en in 'n sin saampraat. In die proses veronderstel dialoog 'n onkunde (“not-knowing”) of onsekerheid en derhalwe 'n nuuskierigheid en gretigheid om, vanuit die uniekheid van die ander, te wete te kom.

Dialoog roep die vraag op na die media van kommunikasie - medeel en deelneem. Is dit altyd verbaal – taal? Inderdaad is taal die kern van kommunikasie. Kommunikasie vind plaas deur middel van taal (Derrida 1978; White & Epston 1990; Friedman 1993; Gergen 1999; Hoffman

2002 en ander). Maar dan moet ek dadelik byvoeg dat taal 'n hermeneutiese kwessie is. Wittgenstein toon aan dat daar geen "super language" bestaan as 'n natuurlike refleksie van fenomene wat sogenaamde *ware* dialoog tussen sisteme op 'n direkte lyn moontlik maak nie (Schneider 2005: 1). Vir Wittgenstein: "The meaning of any word is a matter of what we do with our language, not something hidden inside anyone's mind or brain....So if a lion could speak...we would not be able to understand it...Any internal image would need interpretation" (Internet Encyclopedia of Philosophy 2005). Dieselfde is te sê oor gebaretaal by dowes, braille by blindes of die verskil in taal. Ofskoon dit waarneembaar is, is dit nie altyd verstaanbaar nie. Om te sien hoe taal figureer moet ons dus eers raaksien hoe dit binne 'n spesifieke sosiale situasie funksioneer. Van Velzen (2005) demonstreer byvoorbeeld dialoog sonder woorde as volg:

1 Het park.

In het pikdonkere park waren vogelgeluiden te horen....

2 De straat

Door een gordijn kwan je in de tweede donkere ruimte: een straat vol autogeluiden, rateltickers om over te steken, een blaffende hond en nog veel meer.

3 De bar.

Door weer een gordijn kwam je in de bar, met rechts de toog, en links een aantal ronde tafeltjes met stoeltjes. Hier kon je een biertje bestellen, en je moest natuurlijk ook betalen in het donker.

Wat is taal dan? Om taal te beperk tot klanke wat mense uiter in 'n poging om te kommunikeer, is 'n verskraalde definisie daarvan. Die visuele handboek met gestandaardiseerde gebare vir Dowes in Suid-Afrika (Nieder-Heitman 1980) as 'n taal vir die dowes, is een voorbeeld van 'n taal sonder klank of geluide.

Ek herinner my aan 'n situasie in die laat tagtigs toe 'n verbale gesprek tussen my, as senior offisier en kapelaan van die Namibiese Gevangenis en 'n tiental Namma gevangenes in 'n doodloopstraat beland het. Ek het hierdie *cul-de-sac* oorgesteek deur in stilte, stuk vir stuk van my swaarbelaaide uniform met al die rangtekens, blinkgepoetste skoene en so meer ontslae te raak en in niks meer as 'n broek, kruisbeen op oogvlak, saam met hulle op die sementvloer te gaan sit. Hierdie nie-verbale optrede het diskoers by die gevangenes ontketen. Hulle het eenvoudig begin om hul stories te vertel en hul diepgewortelde emosies te openbaar.

Szabados (2005:1) getuig van 'n persoonlike gesprek met Ludwig Wittgenstein - 'n Oostenryk-Britse filosoof 1889-1951 wat onder andere gewerk het op die terrein van filosofie van taal: "It is

impossible to say in my book one word about all that music has meant in my life...How then can I hope to be understood?...What we cannot speak about we must pass over in silence....We must do away with all explanation and allow only description to take its place.”

Fitzgerald (2005:1) definieer dialoog uiteindelik in term van verhouding:

This indicates something much wider than verbal exchange. Not only formal exchanges are intended, but also gestures of solidarity, action together, and even silent presence. The importance of non-verbal communication should not be underestimated....The goal of dialogue is first mutual understanding.

Fitzgerald (2005:1- 5) voer die betoog verder, binne 'n geestelike paradigma, as hy reken dat dialoog nie net wedersydse verstaan ten doel het nie, maar ook 'n wedersydse verryking. Hy toon dan vier vorme van dialoog aan, naamlik: “i) dialogue of life; ii) dialogue of action; iii) dialogue of theological exchange; iv) dialogue of religious experience.” Al hierdie verhoudings, aldus Fitzgerald, as ek hom reg verstaan, is moontlik binne 'n “non-verbal communication.” Ek beleef dit as 'n Sjinese pastor, wat nie 'n woord Afrikaans verstaan nie, my Sondag vir Sondag vriendelik groet en die Afrikaanse erediens bywoon. Ek beleef dit as die Kerkraad ons kerksake vir hierdie Sjinese pastor tot beskikking stel om 'n Sjinese gemeente van die grond te kry. Ek beleef dit as hulle Sjinese liedere in ons kerkgebou sing waarvan ek die melodie ken, maar nie 'n woord uitmaak wat hulle sing nie. Ek beleef dit as ek 'n Italiaanse pasiënt in die hospitaal besoek en met 'n bietjie gebare-taal kommunikeer, in Afrikaans vir haar bid en ek haar tranes sien. Dit is 'n gedeelde lewe, gedeelde aksie en gedeelde teologie. Dit is dialoog as deelneming.

Vir onderlinge versorging binne 'n Afrika-konteks is dialoog wesenlik. Vir pastors wat op veraf plekke werk en slegs af en toe bereikbaar is met 'n sms, telefoon of radio-oproep, 'n epos of 'n besoek met moeite en koste, is fisiese bymekaarkom moeilik. In watter mate maak dit onderlinge versorging met dié pastor wat op afgeleë plekke woon en werk, moontlik? Is daar enige kwantitatiewe verwagting ten opsigte van geleenthede vir dialoog? Postmoderniteit meet nie sukses aan die hand van meetbare maatstawwe nie – deelnemers het soveel aantal keer soveel tyd aan mekaar afgestaan en soveel aantal sake hanteer. Saam met Freedman en Combs (1996:194-195) kan ek getuig hoeveel lewensveranderende verryking waarneembaar is met elke relatief kort en eenvoudige dialoog wat wel kon plaasvind. Selfs wanneer die ideaal van my voorgestelde versorgingsproses nie naastenby haalbaar is nie. In hoofstuk 7 sal ek aantoon hoe die *ideale* vir 'n versorgingsproses met 'n pastor dikwels in die wiele gery word deur

onvoorsienbare situasies in praktyk – telefoonlyne wat vir maande buite werking is, omstandighede wat veroorsaak dat ek 'n deelnemende pastor slegs een keer per jaar vir kort oorskiettye te siene kry of 'n pastor wat landuit verhuis en so meer. Tog wys ek daarop hoe ek elke keer verbaas staan oor die merkbare groei of verryking by beide deelnemers, myself sowel as my deelnemer, ten spyte van relatief kort tydies wat ons aan mekaar afgestaan het.

Anderson (2003:1) voeg 'n verdere verrykende dimensie tot die verstaan van *dialog* by as sy verduidelik: “In and through this dialogic search, meanings and understandings are continually interpreted, reinterpreted, clarified, and revised....transformation is inherent in dialogue.” Dit gee aan dialoog 'n terapeutiese dimensie. Nie net persoonheidsverryking deur middel van terapeutiese versorging nie, maar ook persoonlike situasies asook werksituasie gaan voortdurend deur seisoene van verandering: Pastors trou, kinders word gebore, hulle verhuis na andersoortige bedieninge en so meer. Dit vra voortdurende aanpassing en verandering. Dit bring mee dat 'n versorgingsproses by die pastor nooit 'n eenmalige geleentheid is om die pastor tot een of ander vlak van geestelike volwassenheid, verryking of vaardigheid te begelei nie. Die versorging by die pastor is 'n voortgaande proses – inderdaad soos Anderson (2003:1) dit uitspel: “[C]ontinually interpreted, reinterpreted, clarified, and revised.”

Onderlinge versorging by die pastor skep ruimte vir so 'n voortgaande proses. Dialoog is die aktiewe sowel as voortgaande proses waar twee of meer deelnemers lewenskonstrukte asook verdere stories hermeneuties met mekaar meedeel - verbaal asook nie-verbaal. Hierdie dialoog bring albei deelnemers by 'n verrykende verstaan, selfs nuwe diskoerse asook verrykende sosiale-rekonstruksies uit. Hierdie potensiaal sien ek in my voorgestelde *anamchara*-verhouding, eerder as 'n herder-kudde-model (sien 2.3.3). Die *anamchara*-verhouding (sien 2.3.4), as ek die Middeleeuse monnik-kultuur reg verstaan, se dinamika lê nóg in die kwantiteit van gereelde bymeekaarkom nóg in die kwaliteit van dialoog, maar in die verhouding self. By onderlinge versorging word 'n ryk dialoog nie bepaal deur die kwantiteit of kwaliteit van verbale diskoers nie, maar bepaal deur die openheid of terughouding, die ywer of traagheid, die gelatenheid of onsekerheid in die verhouding by deelnemers tot mekaar.

Laastens veronderstel onderlinge versorging 'n gesindheid en motivering by die pastor om te diskoers asook te dialoog. Dit is om te mee-deel - die gewilligheid om 'n eie storie met die ander te deel asook die gewilligheid om die ander se storie te deel. Hierdie gewilligheid by die pastor is

'n etiese kwessie. 'n Vraag wat hier na vore kom is die vraag na die etiek van persoonshandeling by 'n onderlinge sorg.

### **6.7 Onderlinge versorging - 'n etiese kwessie**

Wie of wat ontlok die bereidheid by pastors om te diskoers en dialoog? Word dit voorskriftelik by wyse van een of ander kerkorde afgedwing of word dit aan die vrye gewete en keuse van die pastor oorgelaat? Dit is 'n etiese kwessie wat nou ondersoek word.

Pastoraat veronderstel teologie en teologie veronderstel etiek as verantwoordelikheid vir keuses wat geneem word sowel as die wyse waarop hierdie keuse uitgeoefen word. Etiek is 'n persoonshandeling (Heyns 1986:1) en te wel 'n antropologiese verantwoordelikheid (Kotzé 1992). Te reg argumenteer Heyns (1986:2) verder dat etiek 'n lewens- en wêreldbeskoulike karakter dra – dit kan dus Christelik of nie-Christelik wees. Vir my navorsing rondom die pastorale versorging by die pastor, kies ek vir 'n Christelik-teologiese etiek (sien 5.1). Maar ook dít is nie so eenvoudig nie.

Op voetspoor van die sogenaamde miotiese kultuurbegrip by Clifford Geertz, betoog Dingemans (2007:21;187), dat selfs die horisontale werk van die Heilige Gees (pneumatologie) nie vrykom van wat verstaan kan word onder “oorgelewerde kultuur” nie – “een netwerk van gewoonten, gebruiken, taal, riten, wetten, symbolen, religieuse inzichten etc. die zijn gegroeid en samen geknoopt in één flexible systeem....een complex 'netwerk', een web van relaties.” Vir Dingemans (2007:187) is die taak van die kerk dus om “een eigen koers te varen, gericht op het welzijn van alle mensen en het *gehele* volk.” As ek Dingemans reg verstaan sou dit dus oneties vir die kerk wees om die pastor onversorg te laat en aan die self oor te laat. Net so oneties sou 'n eksklusiewe versorgingsmodel wees wat vir slegs één bepaalde kerkdenominasie daargestel word - 'n versorgingsmodel wat pastors van ander Christelike kerke en denominasies uitsluit.

Sou dit andersyds beteken dat onderlinge sorg afdwingbaar word? Dat die kerk op aandrang van Dingemans se bogenoemde betoog pastors tot onderlinge sorg verplig? So 'n optrede dompel die kerk terug by modernistiese voorskriftelikheid. Binne my voorgestelde drieheidbenadering met die fokus op pluralistiese deelneming binne 'n Afrika-konteks, is daar geen ruimte vir sodanige voorskriftelikheid nie.

Is daar 'n ander weg? “How can we bring about an ethics that will include plurality and be participatory rather than prescriptive? (Kotzé 2002:18). Kotzé soek die antwoord in “participation” eerder as voorskriftelikheid of enige vorm van gedragsverandering binne 'n modernistiese verstaan daarvan. Maar dan plaas deelneming die klem op almal so wel as bogenoemde “continuous debate and argumentation” (Ischool 2009). [W]e should rather open up ethics to a process of participation by all who are affected or who have an interest in the choices that need to be made in a specific concrete situation” (Kotzé 2002:19).

Daarom vind Kotzé (2002:20) in narratiewe etiek 'n sinvolle alternatief: “Moral stories about care can be seen as a means of interpretation and communication, in which people from a diversity of positions and perspectives exchange values and aims relating to care.”

Dit beteken allermens 'n etiese houding van “everything goes” intedeel. Elke deelnemer raak medeverantwoordelik vir wat gekonstrueer word. Kotzé (2002:29) verduidelik verder: “It is no longer possible to be judgmental of others – the process becomes a sympathetic struggle, together with the other. This implies that if I do not participate fully with the other, I have not gained the right to comment, judge, criticise, advise or sympathise.” Dingemans (2007:205-6) voeg sy stem hier by as hy verduidelik:

Dat beteken, dat de wereld uiteindelijk wel koninkrijk van God moet worde, maar dat dat een lange weg is, waarin Gods gerechtigheid de weerbarstige wereld probeert te doordringen en de noden van de mensheid geheeld zullen worden. Dat is meer een medische dan een krijgshaftige beeldtaal...[D]at God's 'koninklijke weg' niet de weg is van de macht, die God doorzet en die om absolute gehoorzaamheid vraagt, maar de weg van de 'genezing' en de 'verzoening', die coöperatief partnership en een gezamenlijke inbreng vraagt.

Inderdaad beteken dit alles dat die verantwoordelikheid vir onderlinge sorg met pastors nie óf by die kerk óf by die pastor in persoon lê nie, maar eerder 'n gedeelde of te wel deelnemende etiese verantwoordelikheid is – én die kerk neem verantwoordelikheid én die pastor neem verantwoordelikheid of wat Dingemans (2007:197) noem: “[D]ienen van de onderlinge gemeenschap.”

My navorsing is juis 'n beur in hierdie rigting. Dit is om die koninkryk van God te laat kom deur 'n pastorale versorging met die pastor daar te probeer stel. Dit is die heelmaking, groei of te wel voortdurende verryking by die pastor in persoon met 'n hoop op die verrykende rimpelingeffect wat dit mag hê op haar/sy werk in die gemeenskap waarbini die pastor, as geestelike leier, optree.

My studie is 'n wegbreek van modernisties voorskriftelik beginsels en teologies-dogmatiese waardes wat vir die pastor voorgehou word of selfs kerkordelik afgedwing word. Ek gaan soek eerder 'n alternatief binne 'n postmoderne denkrigting vir 'n meer onderling-deelnemende versorgingsproses, geskoei op 'n narratiewe benadering: “[O]pen, flexible and responsive interpersonal reasoning (Kotzé 2002:29). Kotzé (2002:25) verduidelik: “We seek new knowledges to bring about alternative ways of living in which all, including our ecology, can participate in life in a mutually respectful, caring and collaborative manner.” Hierin het beide die pastor in person sowel die kerk as gemeenskap van die gelowiges, 'n etiese verantwoordelikheid. Die pastor het 'n persoonlike verantwoordelikheid vir die geestelike, persoonheid en eksistensiële ontwikkeling en “wellbeing” van die self. Maar dan het die kerk, as gemeenskap van gelowiges, die verantwoordelikheid om die onderlinge gemeenskap te dien met ruimte skep, begeleiding en monitor van 'n onderlinge versorgingsproses.

Dit kan, myns insiens, in die praktyk gerealiseer word dat die kerk van die pastor sal verwag en die pastor daartoe sal aanmoedig, begelei asook monitor ten opsigte van 'n onderlinge versorgingsprogram. Daarteenoor word die keuse van 'n deelnemer in die vrye wil en keuse van die pastor gelaat in die opneem van 'n eie verantwoordelikheid tot versorging van die self sowel as die van ander pastors.

## **6.8 Konklusie**

Binne die domein van postmoderniteit (sien 4.4.1.2), met sosiale-konstruksieteorie (sien 4.4.2.2) as epistemologie, het ek in transgeneratief, narratief asook deelnemende-aksienavorsing, werkbare sisteme gevind in die opbou van 'n drieheidversorgingsmodel by die pastor.

Die versorgingsproses se vertrekpunt is die historiese opbou van huidige konstrunkte by die pastor: “[I]f we do not know where we came from, then we cannot know where we are now, nor where we are going” (Culbertson & Shippee 1990:12). Transgeneratief as eerste been van die drieheidbenadering skep die ruimte om, as vertrekpunt, 'n familie-van-oorsprong-werk te doen vir die ontdekking en verstaan van sisteme, verhoudings asook moontlik afleibare optredes by deelnemers van hierdie sisteme. Hierdie werk brei verder uit na die pastor se werkplek, simetriese sisteme, verhoudings asook optredes by uitgebreide families, die gemeente of kerk asook die bepaalde gemeenskap wat hy/sy bedien.



Die heelmakende draaipunt by transgeneratief lê in die proses van selfdifferensiasie. Selfdifferensiasie is die proses waar die pastor, te midde van al hierdie sisteme, verhoudings en handeling, die self probeer vind, eien en begin wees - selfontwikkeling.

Die narratiewe benadering as tweede been van die drieheidversorgingsproses skep die ruimte om hierdie selfdifferensiasie-werk voort te sit deur diskoers heen. Narratief is die vertel van stories – stories rondom die verlede, hede en selfs oor die toekoms. Dit is stories uit die familie- van-oorsprong en bepaalde sisteme asook stories rondom die self en persoonlike ervaringe. Hierdie stories word vertel, beskryf, vertolk, hervertel, herskryf en hervertolk om dit later weer te her-hervertel, her-herskryf en her-hervertolk met dié veronderstelling dat, met elke keer se meer inligting en beter verstaan, hierdie lewensstorie telkens perseptueel beter en ryker daarna sal uitsien en uiteindelik ook verrykend geskryf (“thickly described”) en uitgeleef sal word.

Die deelnemende-aksienavorsing as derde been van die drieheidbenadering skep ruimte aan die pastor om wesenlike uitdagings wat van tyd tot tyd mag voorkom, aan te spreek (Stringer 1999:xvii). Deelnemende-aksienavorsing berus op ’n demokratiese dialoog ten einde ’n handelingsverhouding tussen teorie en praktyk daar te probeer stel (Gustavsen 2001:19). Dit sou in praktyk beteken dat pastore die geleentheid aangryp om saam met ’n anamchara-deelnemer op hierdie selfontwikkelingsreis al hierdie nuwe verstaan, selfdifferensiasie, verrykte persoonheid en so meer in daad toe te pas. Lewensvaardigheid is nie ’n vanselfsprekende uitvloeisel van selfdifferensiasie en selfontwikkeling nie. Dit is ’n voortduerende proses binne ’n groeiende siklus van reflekteer, beplan, toepas, observeer, herbeplan, herprobeer, herevalueer, her-herbeplan en her-herprobeer waaruit nie net ’n verrykte persoonheid nie, maar ook ’n verrykte vaardigheid by die pastor ontwikkel.

Die terapeutiese moment tot heil by die pastor lê in ’n konvergensieproses van al drie benaderings binne die drieheidbenadering. Die drieheidversorgingsproses gebeur nie in ’n 1...2...3...klaar gesindheid of tegniek nie, maar is ’n voortduerende “to and fro” dansbeweging tussen die benaderings. Ek sal in die volgende stap (hoofstuk 7) aantoon hoe hierdie drie bewegings só saamvleg dat dit dikwels moeilik te onderskei is.

Hierdie dansaksie vind plaas op die metaforiese bene van diskoers en dialoog. Diskoers is die mededeel van verstaanswaarhede. Dit is die bereidwilligheid om eie stories te vertel – stories oor geïnterpreteerde verhale soos ek dit hier en nou verstaan en ervaar. Mòre se verstaan en ervaar

is anders – hopelik meer, dieper en verrykender. Oormôre se verstaan en ervaring is hopelik verder.

Dialogo is om my diskoers met iemand te deel - “two-account”. Dit beteken om ’n deelnemer of anamchara te hê. Dialogo is nie om deur ’n betewetende pastor gementor of herderlik gelei te word nie. Dialogo is om saam te reis, saam te dans en saam te soek na verrassende unieke antwoorde op unieke vrae deur unieke mense. Dialogo beteken nie om saam by dieselfde antwoord uit te kom nie, maar saam te help soek na ’n unieke antwoord vir ’n unieke mens binne ’n unieke konteks.

Die relatiewe eenvoud van die voorgestelde model bring mee dat alle pastors, ongeag graad van opleiding of akademiese prestasie, kan deelneem. Die algemene benadering van hierdie sorgproses skep ruimte vir alle deelnemers ongeag ras, geslag, denominasie. Selfs nie-pastors kan ’n deelnemer wees. Ek kan getuig hoe ek in my persoonlike lewe, toe selfs medepastors my versaak het, met groot vrug eers van ’n manlike ingenieur en tans van ’n vroulike finansiële bestuurder as deelnemer vir onderlinge versorging gebruik maak. Ek kan onthou hoe ons op ’n weeklikse basis gekuier het met ’n geopende Bybel aan die eenkant en wiskundige berekenings asook velerlei sketse en ontwerpe op grafiek papier aan die anderkant op reis na nuut ontdekte waarhede. Vandag kuier ek saam met ’n anamchara op ’n weeklikse basis en reis ons saam in ons soeke na nuwe paradigmas te midde van ’n immer veranderende en uitdagende konteks – ’n pad van nuwe verstaan, dekonstruksie en rekonstruksie soos wat ’n nuwe Afrika van ons vra. Dit gee hoop, bemoediging en voortdurende groei én ek is nie alleen nie!

Hoe die praktyk van hierdie voorgestelde drieheidbenadering vir ’n onderlinge versorgingsproses met die pastor gaan verloop, word in die volgende hoofstuk bespreek.

## HOOFSTUK 7

### PASTORALE REISE IN PRAKTYK

Vir my navorsing ten opsigte van die ontwikkeling van deelnemende onderlinge sorg met pastors het ek vyf deelnemers gekies. Dit is nie die bedoeling van hierdie studie om alle aspekte van die pastorale reise volledig, soos per verbatim, te probeer reflekteer nie. Die bedoeling van hierdie oefening is om die storie van elke pastorale reis kortliks só te omskryf dat die praktiese uitvoering van transgeneratiewe, narratiewe asook deelnemende-aksienavorsing binne 'n drieheidbenadering as 'n werkbare pastorale versorgingsproses by die pastor duidelik kan blyk. Soms is soortgelyke waarnemings by meer as een pastorale reis gemaak. Sodanige waarneming word dan slegs by een pastorale reis bespreek en nie by die ander herhaal nie.

#### 7.1 Emile

Emile (skuilnaam) is die eerste van vyf pastors. Ek het Emile gekies om die volgende redes:

- i Hy is 'n predikant van die Nederduitse Gereformeerde Kerk en as sodanig het ek hom as 'n nabye kollega beskou.
- ii Hy is 'n relatief jong pastor 30 jaar oud. Hy het grootliks binne postmoderniteit (sien 4.4.1 en 4.4.1.1) sy teologiese vorming gehad, maar werk in 'n milieu wat sterk modernisties funksioneer. Ek het vermoed dat hy leiding en begeleiding nodig mag hê.
- iii Hy ervaar 'n uitdaging rondom roeping (sien 3.1.1). Hy ontvang sy roeping as skoolkind. Sy ouers het hom egter in 'n ander rigting manipuleer. As BSc student ontvang hy 'n tweede keer die roeping en verander sy kursus na teologie. As geordende pastor ontvang hy later 'n missionêre roeping soos hy dit verstaan. Dit verskil egter van die gemeente se verwagtings. Hy beskou homself as 'n gestuurde vir die breë gemeenskap (inklusief), terwyl die gemeente hom eksklusief as leraar van die gemeente beskou.

- iv Hy is 'n pastor alleen op 'n afgeleë dorp sonder die voorreg om, soos sy kollegas in die stad en groot dorpe, op 'n daaglikse basis kollegiale ondersteuning te verjaar.
- v Hy het my al in die verlede genader vir raad ten opsigte van 'n kerklike aangeleentheid.
- vi Hy het my al in die vertroude geneem ten opsigte van 'n persoonlike probleem.
- vii Ek het by hom 'n besondere geestelike charisma verjaar wat ek met hom sou wou deel.
- viii As jong kollega kan hy ook in my lewe en bediening verryking bring.

### **7.1.1 Emile se agtergrond**

Emile het op 'n klein plattelandse dorpie in Suid-Afrika grootgeword en bedien 'n gemeente asook die breër gemeenskap op 'n soortgelyke klein dorpie in Namibië. Hy is 'n geordende predikant in die Nederduitse Gereformeerde Kerk met 'n komplekse bedieningsveld. Hy bedien twee dorpies as 'n tweekop-gemeente ongeveer 120km uitmekaar en behartig 'n gedeelte van die sendingwerk in dieselfde omgewing. Sy vrou is 'n stadskind uit Suid-Afrika. Na 'n BComm studie is sy na die sendingveld. Hulle het mekaar in die sendingveld ontmoet en is getroud nadat sy weens politieke redes uit Angola na Namibië verhuis het. Hulle het twee kinders van 4 en 2 jaar onderskeidelik en het 'n baba verloor weens komplikasies tydens die swangerskap. Hulle woon 600 km van die stad en kon nie betyds by 'n hospitaal uitkom nie.

Emile het sy roeping op skool ontvang. Sy ouers het egter hom oortuig om BSc met wiskunde en rekenaarswetenskap eerder as teologie te studeer. Hierdie BSc-kursus het groot vertwyfeling oor God en God se bestaan by hom gewek. Aan die einde van hierdie fase van sy lewe het Emile beleef dat God Homself opnuut aan hom openbaar en hom "nuut kom maak het". Terugskouend glo hy dat God sy ouers gebruik het om eers iets anders doen voordat hy by die teologie sou uitkom – God het daardeur, soos Emile dit stel "tyd gewen om 'n stuk vorming in my af te handel". Daarna kon hy sy teologiese studies met oortuiging aanpak.

Emile kom uit 'n Christelike agtergrond waar beide ouers die Here dien. Met 'n agtergrond van uit die huis wegloop en 'n "ducktail" uitdraai, het sy pa met verhale uit sy eie lewe vir Emile daarop gewys om 'n beter lewenspad te kies getrou te wees aan die Skrif en die Gees van God. Sy pa

het hom en sy broer streng en ortodoks grootgemaak. Emile vertel onder meer hoe sy pa by geleentheid hom op die rugbyveld kom klap het omdat hy klaarblyklik nie “reg speel nie”.

Emile bly op 'n afgeleë dorpie totaal uit rigting van die meeste hoofpaaie. Telefone en internet was in die tyd van ons pastorale reis dikwels en vir maande lank buite werking. Dit het ons saamreis baie bemoeilik. Ons het mekaar slegs gesien tydens konferensies of as Emile vlugtig stad toe kom vir doktersafsprake. Dan het ons iewers 'n tydjie probeer afknyp en meesal *kunsmatig* en onder druk gewerk. Ek bly verbaas hoeveel ons tog vermag het tydens die flentertjies tyd tot ons beskikking.

### **7.1.2 Die pastorale reis met Emile**

Ek en Emile het al meer as een keer gesprekke gevoer tydens konferensies of sinodale vergaderings waar ons mekaar raakgeloop het. Toe ek hom vir 'n versorgingsreis uitnooi en ons 'n onderneming teken, was dit 'n blote bevestiging van iets wat reeds spontaan aan die gang was.

Ofskoon ek die teorie van drie moontlike benaderings in die oog gehad het, het ek geen ervaring of selfs 'n idee gehad hoe om dit in praktyk te implementeer nie. My beplanning was om maar die drie benaderings 1, 2, 3 in te span, naamlik om te begin met die historisiteit in transgeneratief en later, wanneer dit afgehandel lyk, met narratief en deelnemende-aksienavorsing voort te sit.

Ofskoon ek 'n idee had wat om te doen, het ek nie geweet hóé om te begin nie. Omdat Emile akademies goed onderleg is, het ek spontaan begin deur hom die agtergrond, studie, konsep sowel as die doelwit van die proses te probeer skets. Daarna het ek met Emile gedeel hoe transgeneratief in my lewe 'n transformasie bewerk het en spontaan my generatief op 'n blaai bord geskets. Retrospektief, moet ek erken, wou ek Emile akademies probeer oortuig dat ek nie besig is om sy tyd te mors nie, maar iets beet het wat dalk kan werk.

#### **7.1.2.1 Transgeneratief**

Emile laat my weet dat hy Windhoek toe kom en ek nooi hom en sy gesin om by ons oor te bly. Tydens hierdie kuier vind ons geleentheid om die versorgingsproses af te skop. Ek neem inisiatief en begin met transgeneratief. Dit doen ek deur eers my eie familie-van-oorsprong met Emile te deel. My doelwit op daardie stadium was:

- i. Ek probeer die aard en doel van my beplande sorgproses verduidelik.

- ii. Ek gee vir hom 'n demonstrasie oor hoe familie-van-oorsprong-werk lyk en werk.
- iii. Ek probeer 'n vertrouensverhouding te skep deurdat ek hom ook met my storie vertrou.

Ofskoon Emile die proses nie ken nie, begin hy spontaan reageer deur allerlei vrae te vra ten einde 'n duidelike beeld en verstaan van my storie te kry. Hierdie nuwe vrae op 'n reeds deurleefde storie was ook vir my opnuut verrykend. Hy vra vrae wat niemand nog voorheen gevra het nie. Hy vra ook vrae oor wat intussen gebeur het wat my opnuut laat nadink.

Op my eerste brief na aanleiding van ons eerste werksessie antwoord hy as volg:

Ek het die eerste sessie op 'n manier teleurstellend beleef toe ek die hele tyd na jou moes luister – eers oor die akademie en toe jou persoonlike stamboom. Na jou brief is ek verras om te beseef dat jy tog deur dit alles meer van my reaksie bewus was as wat ek kon aanvoel en dat dit op die ou-end eintlik oor my gaan.

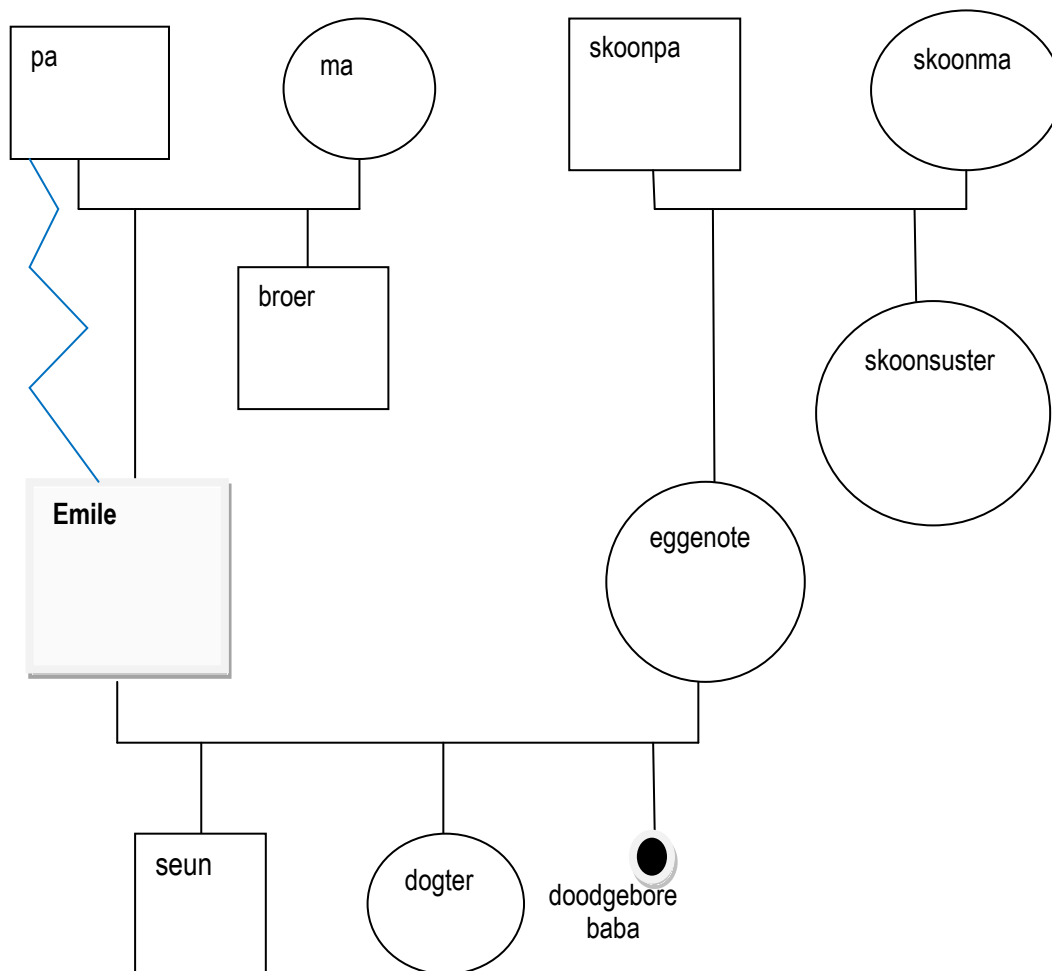
As jy hierdie eerste paragraaf tussen die lyne lees dan lees jy dalk dat ek as predikant gehoor wil word tydens iets soos predikanteversorging, omdat 'n mens heel dikwels jou “spreekbeurt” van die kansel af nie beleef as 'n plek waar jy gehoor word nie. Jy hoop mos die gemeente hoor God. Maar waar word jy, as predikant gehoor? Na die afgelope sessie en aan die hand van die brief beseef ek jou insig in my behoefte, nl. om gehoor te word, maar nie sommer deur 'n lukrake gepraterie nie, maar juis sistematiese, met bepaalde sake wat in bepaalde fases aan die orde sal kom. Hierna sien ek uit. Onder “versorg” het ek byna dadelik “geestelik” verstaan, aangesien ek redelik goed versorg is wat betref die materiële. As relatief jong predikant op die platteland, voel 'n mens egter soms stemloos en eensaam. Iets soos 'n stamboom optrek beseef ek nou is 'n ideale eerste manier vir 'n predikant om gehoor te word as hy sê: hier is ek, so lyk ek, hier kom ek vandaan.

Emile se antwoord het my aangenaam verras. Ek was onnodig bang. Daar is by Emile 'n inherente behoefte aan 'n “stem” en “spreekbeurt”. Dit wát ons gaan doen, het die oënskynlike “teleurstellende” hóé ek dit gedoen het, totaal oorskadu. Dit laat my ontspan en gee my moed.

Dit is vir my onseker of hierdie helder verstaan by Emile die resultaat is van óf sy bogemiddelde begrip en intelligensie, óf die geslaagdheid van die familie-van-oorsprong-werk óf my inisiatief deur eers my eie transgeneratief teenoor hom bloot te lê. Omdat dit nie seker is nie, vermoed ek dat Emile se verstaan die resultaat is van 'n kombinasie van al drie genoemde faktore.

Emile nooi my by 'n volgende geleentheid om 'n seminar op hulle dorp te kom aanbied. Ek gaan by hulle tuis. Ons kuier informeel saam terwyl sy kinders rondom ons speel. Emile kry

geleentheid om in 'n volgende ronde self transgeneratief te werk. Ek is aangenaam verras met watter gemaklikheid en openheid hy dit doen, veral as 'n mens in ag neem dat ons tweede saamwees bykans 'n jaar ná ons eerste kuier plaasvind. As Emile sy familie-van-oorsprong blootlê, vertel hy sy lewensstorie eerder as 'n feitlike oordra van 'n generatiewe uitleg. Ek vra vrae en tussen die gesels deur trek ek 'n paar potloodstrepe om 'n bondige maar kenbare geneagram op papier vas te lê. Die generatiewe skets is eenvoudig en gewis nie handboekgetrou nie. Die essensie hier is om slegs die tersake verhoudings aan te dui. Name is uitgelaat ter wille van vertroulikheid.



Familie-van-oorsprong-werk kom narratief op die tafel nog voor my beplande “klaarkry”. Dit is veral die komplekse verhouding met sy pa waaraan Emile narratief prominensie gee (sien gebroke verbindingslyn tussen pa en Emile in bogenoemde skets). Maar is dit die waarheid? Waarheid, binne 'n postmoderniteit, sosiaal-gekonstrueer en derhalwe geïnterpreteerde

waarheid. In haar populêre werk rondom die beleving van haar kind se dood, merk Bredenhann (2010:9) prominent op:

Hierdie vertelling verwoord my persoonlike beleving daarvan. Die volgorde van gebeure is so noukeurig moontlik weergegee, hoewel dit hier en daar mag verskil van die oorspronklike verloop daarvan. Ek mag moontlik insidente ingevoeg of uitgelaat het wat ander rolspelers as onbelangrik of belangrik sou beskou, of anders ervaar het.

White (1997:13) verduidelik dit as volg:

This sense of authenticity is not something that is achieved by referring to 'factual grounds' or 'objective data', but is instead something that is the outcome of processes of authentication. These processes of authentication require social arenas or forums in which persons might express or perform their knowledge claims before an audience that responds in ways that are acknowledging of such claims. It is through such processes of authentication that persons experience being at one with such knowledge claims.

Emile se ervaring, opgewek in 'n ouerhuis waar 'n patriargale pa sy wil op die kinders afdwing, in die gemeente voortgesit waar een of twee patriargale boere die gemeenskap domineer (Friedman 1985:195). Baie van sy drome en inisiatief vir die bediening, ervaar Emile, word geveto of gedemp net omdat dit nie altyd die erkenning of goedkeuring van hierdie "patriarge" wegdra nie: "Ek voel weer soos 'n seuntjie wat net moet maak soos pa sê." Dit is vir hom geestelik moeilik omdat hy dikwels die "patriarg(e)" se opdragte ervaar as "in stryd met die wil van God, my roeping en my droom vir die gemeente". Emile se stryd om die rol as oudste seun in te neem en sy pa te begelei ten opsigte van sake in hul familie wat vir hom ooglopend verkeerd loop, het gekorreleer met sy stryd as pastor om die gemeente op 'n geestelike pad te neem te midde van bepaalde tradisioneel-opgeboude konstruksies wat daarvan verskil.

Ek hoef nie uit te vra oor eerste en tweede orde familie nie (sien 6.2.1). Die narratief by Emile rimpel spontaan verder na die werkplek. Emile gebruik sy "spreekbeurt" met die "stem" wat ek hom gee.

My tweede brief aan Emile som dit op as ek onder meer skryf:

Iemand het eenkeer gesê: " 'n Sielkundige is 'n geleentheid om jou ouers sleg te sê." Ek hoop jy't met die *familie-van-oorsprong* oefening allermins ervaar om jou ouers en ander familie te veroordeel, sleg te sê of te beskinder (Matt 7:1-6), maar eerder 'n proses om die *groter prentjie* beter te verstaan. Hierdie verstaan (Kol 1:10) het vir my die pad oopgemaak om my ouers en familie nie net vir



seermaak dinge uit die verlede te vergewe (vryskeld) nie, maar ook in liefde hulle te aanvaar soos hulle is – net soos wat hulle ook my vergewe en aanvaar vir wie en wat ek is.

Dit was vir my voorwaar 'n Goddelike openbaring toe ons die parallelle raampies kon trek: enersyds dié van jou pa (as hoof van jou ouerhuis) wat hy vir sy familie-verband trek, en andersyds dié wat die *beleidmakende* leier(s) van die gemeente vir hulle gemeenskap trek; parallelle raampies waarbinne jy onderskeidelik gebore én geroep is en hoe dat albei hierdie raampies reglynig ('n spanningslyn) verskil van jónu behoefte en droom vir jou familie sowel as vir die gemeente. (En dan het ons nog nie gepraat van God se wil vir jou familie en vir die gemeente nie.) Dit laat my aan Moses dink wat vanuit 'n bepaalde agtergrond geroep word om die volk van God uit ballingskap na 'n nuwe toekoms te lei. Natuurlik maak dit die taak nie makliker nie. Jy voer hierdie stryd (aan jou lyf) al vir jare. Dit is egter my gebed dat hierdie persoonlike verhale (familie-van-oorsprong sowel as dié van die gemeente), onder leiding van die Heilige Gees, algaande ryker omskryf word in 'n nader groei na die vervulling van jou droom – jou droom vir jou familie, jou eie gesin sowel as vir die gemeente én gemeenskap waartoe die Here jou spesifiek, in persoon, geroep het.

Sommer vroeg in die praktyk besef ek: Daar kan nie van 'n stap 1...2...3 in die sin van eers transgeneratief, dan narratief en dan deelnemende-aksienavorsing sprake wees nie. Dit is 'n drieheidbenadering ineengevleg wat “to and fro” op maat van narratief saamdans. Emile vertel sy storie en al drie benaderings gebeur en ontwikkel spontaan.

### **7.1.2.2 Narratief**

Emile pak twee stories oor homself uit: Die storie van 'n “seuntjie” met sy eie gawes en roeping, maar wie “oorweldig word deur pa se manipulerende verwagting”. Tweedens is die storie van 'n pastor se roeping en drome vir die gemeente, maar word soos 'n “klein seuntjie” oorweldig deur “patriarge met rassistiese beskouings en voorskriftelike verwagtings van die dominee”. Die twee stories lê soos 'n dubbelpad waarop Emile spontaan heen-en-weer van baan verwissel soos die pastorale reis ons neem.

Ons volgende kuier vind eers etlike maande later plaas in die nuwe jaar ná die somervakansie. Teetyd by 'n predikantekonferensie kom soek Emile my op: “Ek het vir jou 'n storie.” Is daar 'n glimlag of verbeel ek my net? Ons maak 'n afspraak en hy vertel my sy storie. Dit is 'n nuwe storie. Eintlik 'n ou storie wat 'n nuwe storie word as hy dit hervertel.

Na ons laaste kuier bel hy sy pa en tref reëlins om hom en sy ma te gaan haal en dan saam by sy broer in Johannesburg te gaan kuier, vertel Emile. Toe hy met groot kostes en moeite die ompad ry om sy ouers te gaan haal, wou pa opsluit nie meer saam en probeer die

vakansieplanne in 'n ander rigting manipuleer: Die familie moet eerder by sý huis kuier. Sy pa hou allerlei redes voor waarom so 'n kuier eenvoudig onmoontlik sou wees. Hy slinger beskuldigings na Emile - Emile wil almal se lewens vir hulle wil reël, het bedekte agendas en is egosentries. Emile neem hierdie beskuldigings nie persoonlik op nie en met 'n paar aanpassings ten einde pa se sodanige probleme, vrese en “klaargemaakte reëlings” te oorkom, organiseer hy 'n genoeglike vakansie vir die hele familie by die broer in Johannesburg.

Ek glimlag saam: “As jy jou pa kan ‘handle’ wat van daai boere in die gemeente?” “Ek’s reg,” reageer hy. My brief van refleksie som hierdie reis geloop as volg op:

Ten spyte van al die mislukkings van die verlede het jy weer 'n vakansie saam met jou ouers gereël. En toe jou pa, soos so dikwels in die verlede, op die nippertjie wou kop uittrek, kom jy rustig en bedaard met 'n alternatiewe plan na vore; toegespits op sy persoonlike behoeftes. Ek wonder of jy jousef kon raak hoor – die kalmte en rustige wysheid in jousef terwyl jy daaroor praat, wat dag met nag verskil van ons vorige gesprek vol emosie van verwyte en frustrasie oor 'n pa met sy eie wil en scenario's. Dit is vir my kosbaar.

### **7.1.2.3 Deelnemende-aksienavorsing**

Hier is lank nie meer van stap 1...2...3 sprake nie. Die rede hoekom ek nog by hierdie onderskeie opskrifte en benaderings bly, is boot teoreties van aard ten einde die funksionering van elke benadering te eien en volg.

Nadat Emile, tydens ons derde kuier, sy storie as 'n *nuwe* storie kom hervertel, vra ek hom uit oor die pad vorentoe. Tydens dieselfde konferensie is Carr (sien 5.2.7) se Skrifgebruik by pastoraat in praksis behandel. Ek vra hom daarna uit: “Wat het jy ingevul? Waar sien jy jousef in die Skrif op hierdie stadium van jou lewe?” “Josua,” antwoord hy. My brief in refleksie op ons derde kuier som dit onder meer op:

Jy vind jousef (metafories) in 'n “Josua”-ervaring, sê jy – iemand op wie as ware 'n “Moses-verantwoordelikheid” geplaas is om die gemeente 'n “Kanaän” (nuwe geestelike paradigma) in te lei. Inderdaad is dit 'n onbekende pad. Hierdie God en hemelse Vader wat jou by jou eie familie tot 'n verrykende pa-seun verhouding ingelei het, sal ook jou Herder (Ps 23) wees en jou hierdie “Kanaän” inlei. Mag dieselfde spreekwoordelike “melk en heuning” wat jy tans in die familie en veral in jou verrykende pa-seun verhouding ervaar, ook jou deel wees as jy die gemeente die spreekwoordelike “Kanaän” inlei. Mag die Here jou op hierdie pad ryklik lei.

'n Beroep na Suid-Afrika, wat Emile toe ook aanneem, lei daartoe dat ons pastorale reis tot 'n einde kom. Ons saamreis kom tot 'n einde, maar nie Emile se reis van selfontwikkeling nie – dié gaan voort. Dalk kry hy langs dié weg 'n ander deelnemer.

#### **7.1.2.4 Afsluiting of determinering**

Ek was teleurgesteld en bekommerd. Is 'n pastorale reis wat *onvoltooid* kortgeknip is enigsins van waarde? Ek gaan krap terug in my notas en gaan lees Derrida (4.2.3) weer. Om van modernisme gedetoksiveer te word is 'n lang, komplekse proses. By modernisme is genoemde vraag wesenlik. 'n Postmoderne benadering het 'n ander uitsig. 'n Pastorale reis kan onmoontlik gemeet word aan kwantitatiewe waardes soos tydsduur, aantal werksessies of sodanige afgehandelde terapie. Lewens- en werksverryking is nooit afgehandel of voltooid nie. Kwalitatiewe maatstawwe is eerder die roep (Mouton 2004:143-180). In watter mate het Emile gegroei op die selfontwikkelingspad? In watter mate kan Emile sy storie reeds dikker skryf (“thickly described”)?

Seker 'n jaar nadat Emile die beroep na Suid-Afrika aangeneem het, skakel iemand my uit die *nuwe* gemeente. Die persoon stel homself bekend as 'n kerkraadslid van die gemeente waar Emile tans bedien. Hy is bekommerd oor die moontlikheid dat Emile, as nuwe leraar, homself “ongewild kan maak” asook “kole op sy kop kan haal” omdat hy nie die algehele “politiek en tradisies van die klein gemeenskap respekteer en navolg nie, “maar” 'n vreemde teologie volg”. Die kerkraadslid het iewers te hore gekom dat ek Emile se sogenaamde “mentor” in Namibië was en sou net graag “raad wou vra” omdat hy sien die “ou sukkel en gaan voorkant toe moeilikheid optel.” Hy versoek my om met Emile telefonies te kontak en hom bietjie “leiding te gee” ten einde “nie teen die prikkels te skop nie, maar die heersende tradisies binne die gemeenskap waar hy werk, te aanvaar en te respekteer”. Ek is baie dankbaar om die kontak details van Emile te bekom omdat my studieleier my intussen ook aanbeveel het om Emile te probeer kontak en uit te vind hoeveel van hierdie versorgingsproses “vasgesteek” het en 'n “blywende indruk” gelaat het.” Ek skakel Emile telefonies en gesels met 'n ontspanne pastor met wie dit “baie goed gaan.” Toe ek hom van die oproep, wat ek van 'n kerkraadslid ontvang het, vertel en hom daarna uitvra, is sy antwoord rustig: “Dirk, man, toe ek aanland kry ek dieselfde klompie patriargale boere hier, maar danksy die pad wat ons geloop het, kon ek rustig deur hulle sien. Die een ou wil my nou hof toe

vat, maar ek kry soveel ondersteuning van die gemeente...ek geniet regtig my werk en die gemeente ondersteun my in my visie om anderssoortige mense in die gemeente te betrek.”

Twee maande nadat ek met hom gesels het, stuur hy vir my per epos 'n twee-bladsye terugvoering. Die terugvoering was vir my enersyds 'n teleurstelling, maar andersyds 'n aangename verrassing. Hy skryf toe nie 'n *verslag* oor hoe hy hierdie “nuwe insig” tans toepas nie. Iets wat ek wou weet. Hy gee eerder 'n detail refleksie oor die pad wat ons saamgeloop het. Ongelukkig het hierdie brief saam met 'n gesteelde rekenaar verlore gegaan en kan ek nie die brief verbatim aanhaal nie. Waaraan ek my wel kan herinner is die detail waarin hy stap vir stap terugvoering gee oor die detail van gebeure op ons saamreis. Ten spyte van 'n pad wat ek soms lukraak en uiters dun beleef het, veral omdat ons oor 'n periode van bykans drie jaar mekaar slegs vier keer fisies kon sien, openbaar Emile, na my oordeel, verrykende insig en reaksie. Ofskoon hy die detail teorieë, asook terapeutiese prosesse nie by die naam ken nie, was bogenoemde drie benaderings in sy omskrywings herkenbaar duidelik.

Hy verbaliseer ook werksbevreëdiging as hy telefonies vir my kon sê: “Ek geniet regtig my werk.” Die relatiewe kortstondige versorgingsreis het vir Emile klaarblyklik in 'n verrykende paradigma geplaas wat as basis dien om, binne wisselende konteks, verrykende verhoudings te kan konstrueer en selfs te rekonstrueer. Dit het voorwaar ewigheidswaarde.

Ek en Emile was deelnemers saam op reis. In die relatief kort bestek van my en Emile se saamreis, het prosesse plaasgevind wat lewenslange rimpelings van verryking op ons albei se lewens en werk mag hê. Emile se nuwere vrae op my familie-van-oorsprong-narratief was uniek en gee aanleiding tot verrykende sosiale-konstruksies in my eie lewe. Emile wou onder meer by my weet of die selfdifferensiasie wat ek in die verlede opgebou het, veral ten opsigte van die verhouding met my ouers, na jare steeds standhou. Hy wou verder weet watter “impak” hierdie proses op my verhouding met my hemelse Vader het? Emile se vrae het my teruggeneem op die spoor van selfdifferensiasie van jare gelede. Ek het opnuut ontdek dat transgeneratief, binne die narratiewe verstaan en hantering daarvan, nimmer as 'n afgehandelde proses beskou kan word nie. Dit is 'n voortgaande lewensgroeï.

Ofskoon ek en Emile nie meer saamreis nie, is dit nie die einde van die pastorale reis as sodanig nie. Die nagevolge van hierdie kortstondige reis het genoeg waarde om 'n voortgaande positiewe invloed en verrykende veranderinge mee te werk. Elke keer as Emile voor nog 'n hekkie van

manipulasie te staan kom, sal hy nie net hierdie deelnemende pastorale reis onthou nie, maar sal hy hierdie reis kan voortsit binne 'n nuwe konteks – weliswaar sonder my, maar hopelik verrykend saam met 'n ander deelnemer. Bredenhann (2010:161) verduidelik vanuit haar besondere storie:

Om die waarheid te sê voel dit vir my of daar in die proses van my eie smartverwerking eintlik niks is wat ek as totaal afgehandel of eksak kan beskou nie. Dis behoorlik 'n geval van om die beurt warm en koud blaas. Dit het dikwels gebeur dat ek ernstig wroeg oor 'n aspek en tot gevolgtrekking kom en dink: Goed, nou verstaan ek dit en kan voortbeweeg na die volgende punt. In 'n later stadium, soms in samehang met iets heel anders, tree daar dan weer 'n nuwe dimensie vir my na vore. Dan moet ek dit weer in oënskou neem en daaroor besin. Ek weet nie waarom dit so is nie. Dit is nie wat die ander doenboeke oor die verskillende stappe van rou sê nie. Ek kan tot geen ander slotsom kom as dat dit intrinsiek iets te make moet hê met die bepaalde omstandighede waaronder Liesl gesterf het.

Op hierdie punt maak my studieleier, Kotzé, 'n kantopmerking:

HIER IS 'n PUNT TE BEREDENEER. BREDEHANN SKRYF DIT TOE AAN OMSTANDIGHEDE VAN LIESL SE DOOD. HET DIT NIE EERDER TE DOEN MET DIE WESENLIKE VAN WAT STORIE IS NIE? DAAR IS NOOIT NET EEN FINALE MANIER OM DIE LEWE TE STORIE NIE. DIE MENS IS ALTYD BESIG OM DIE GEBEURE ANDERS TE ORDEN, INTERPRETEER ENS. DIT IS DEEL VAN POSTMODERNITEIT SE BASIESE IDEE DAT OBJEKTIWITEIT NIE BESTAAN EN DAT ALLES GEÏNTERPRETEERDE 'WAARHEID' IS.

### 7.1.3 Evaluering

Die praktyk ten opsigte van onderlinge versorging, soos met Emile ervaar, wek uitdagings en vrae waarop ek teoreties nie bedag was nie. Ek beplan nie om al hierdie vrae en uitdagings hier in behandeling te neem nie, maar wel in die volgende hoofstuk van refleksie. Ek sal nou slegs die relevante vrae en uitdagings aanstip.

Sekerlik die eerste uitdaging vir die studie wat ek met Emile ervaar het, is die onsekerheid hóé om te begin. Kennis oor wát gedoen word en die vaardigheid oor hóé om dit te doen, is nie 'n vanselfsprekendheid nie. Hoe om inisiatief te neem by onderlinge versorging is nie duidelik nie.

'n Tweede uitdaging waarop my teorie nie bedag was nie, is die kwessie van die praktiese uitvoerbaarheid van so 'n onderlinge sorg. Die kompleksiteit van gereelde bymeekaarkoms van deelnemers, veral binne die Afrika-platteland konteks, was vir my spanningvol.

'n Teoretiese uitwerk van 'n sorgproses waar die drie benaderings, soos dit ook afsonderlik omskryf word (sien hoofstuk 6), bloot na mekaar ingespan word, het baie gou tydens die

pastorale reis met Emile 'n ander vorm aangeneem. My voorgestelde drieheidbenadering het baie goue 'n ander dimensie begin vertoon.

'n Vierde uitdaging wat by die reis met Emile kop uitgesteek het, is die impak wat die onderskeie benaderings op mekaar het binne 'n een drieheidbenadering. Die onderskeie benaderings het in praktyk 'n totaal ander karakter begin toon as wat handboeke dit omskryf.

'n Laaste vraag wat healtyd by my gespoek het, is die kwessie van pastorale vaardigheid en haalbaarheid by pastors in Afrika. Tydens die pastorale reis saam met Emile was ek aangenaam verras. Meer hieromtrent in die volgende stap (hoofstuk 8).

## **7.2 Carlos**

Carlos (gee toestemming om sy naam te gebruik) is die tweede van vyf pastors met wie ek 'n pastorale reis onderneem het. Ek het Carlos gekies om die volgende redes:

- i. Hy is 'n geordende pastor van die Nederduitse Gereformeerde Kerk en as sodanig beskou ek hom kerklik as 'n nabye kollega. Kultureel verskil ons - die uitdaging van ras of etnisiteit (sien 3.1.3). Spiritueel (sien 3.1.2) het ek ook verskillende beleef veral ten opsigte van die ekklesiologie (sien 7.3.2).
- ii. Hy is 'n middeljarige pastor (53 jaar oud) wat uit 'n modernistiese agtergrond sy opleiding ontvang het (sien 4.4.1 en 4.4.1.1). Ek het vermoed dat hy sorg nodig sou hê veral ten opsigte van die meer postmoderne uitdagings van die dag.
- iii. Hy is pastor van 'n gemeente wat sinodaal gekoppel is aan die gemeente waar ek bedien. Dit beteken dat die gemeente waar ek werk Carlos en sy gemeente finansiële en geestelike ondersteun.
- iv. Hy is 'n swart Portugees wat oorlogsvlugtelinge uit Angola in Namibië bedien. As sodanig kan hy my as 'n blanke pastor uit Suid-Afrika, wat in die middestad bedien, ook verryk.
- v. Hy is 'n pastor op 'n afgeleë dorp in 'n uitsonderlike bediening met unieke uitdagings. Ofskoon daar ander pastors op dieselfde dorp werk met wie hy gereeld kontak het, beleef hy, as vlugteling uit Angola, kultureel asook andersyds steeds eensaamheid.
- vi. Carlos het my al vir pastorale hulp genader.

### 7.2.1 Carlos se agtergrond

Carlos Chepeio is 53 jaar oud en op Katwitwi in Angola uit 'n Hompa- (kapteins) familie in die Ubuntu gemeenskap gebore. Sy oupa was 'n evangelis in die Congregational Church. Sy pa was 'n werker by die Spoorweë. Carlos voltooi Graad 12 en word 'n onderwyser in een van die plaaslike primêre skole. Hy is later getroud met Augusta, ook Ubuntu en uit dieselfde Hompa-familie. Die egpaar het ses kinders tussen die ouderdomme 17 en 29 jaar. Hulle is almal in Namibië gebore en is tans studente by bekende universiteite in Suid-Afrika.

In teenkanting van die plaaslike politiek en oorlog vlug Carlos, sy vrou en enkele familieledes met die hulp van die Suid-Afrikaanse weermag uit Angola. Hulle word tydens die oorlog saam met ander vlugtelingen in 'n vlugtelingskamp buite Rundu aangehou. Hulle het tot vandag geen burgerskapstatus ontvang nie. Tydens hul verblyf in die vlugtelingskamp is hul oudste dogter gebore. 'n Plaaslike sendeling van die Nederduitse Gereformeerde Kerk, ene ds. Kruger du Preez, besoek die vlugtelingskamp op 'n gereelde basis en Carlos tree as tolk op. Carlos praat Ubuntu ('n Angolese taal), Portugees, Frans, Afrikaans, Engels asook Kwangali (een van die Okavango-dialekte in Namibië). In 1978 kry hy werk as 'n motorwerktuigkundige by 'n plaaslike motorhawe en verdien 'n goeie salaris. Hy sluit aan by die plaaslike Immanuel Cavango Church van ds. Isaiah De Almeida. Die voertaal tydens eredienste is Portugees en Carlos tree op as tolk. Ds. Gert Hattingh, opvolger van ds. Du Preez, merk Carlos op en spreek 'n profetiese woord oor hom uit: "Jy stel nou karre se 'valves', maar eendag sal jy mense se harte vir die Here stel." Carlos bespreek ds. Hattingh se uitnodiging om voltyds vir die Here te gaan werk, met sy vrou. Sy vrou reken dat hulle "niks meer het om te verloor nie". In Angola het hulle alles agtergelaat: huis, motor, werk, familie, en identiteit en reken hulle moet "die kans vat". Met finansiële ondersteuning van 'n plaaslike weldoener, 'n ene Johan Jordaan, vertrek die Chipeio-gesin per trein na die Stofberg-seminarium te Qwaqwa, waar Carlos sy teologiese studies voltooi.

Na die suksesvolle voltooiing van sy studie, ken die Stofberg-seminarium aan Carlos nie die graad in teologie of enige ander erkenning in die vorm van 'n sertifikaat toe nie, aangesien hy uit die vreemde kom en geen bewys van sy graad 12 kon toon nie. Carlos kon op geen manier na Angola terugkeer om enige sertifikaat of bewys van sy graad 12 te probeer opspoor nie.

Carlos keer terug na Rundu en word desnieteenstaande deur die kerk as medeleraar van ds. De Almeida georden en sedertdien is hy die leraar van Immanuel Cavango Church in Rundu. Die

gemeente bestaan uit ongeveer 300 lede oorwegend vlugteling uit Angola. Soos Carlos dit stel: “Elke Sondag kyk ons die mense deur en dan besluit ons maar in watter taal ons die kerkdien gaan aanbied”. Op ’n vraag of hy en ander lidmate dit sou oorweeg om terug te gaan Angola toe, antwoord hy: “Ja ons sal miskien eendag wil teruggaan, maar eintlik is daar vir ons niks meer oor nie. My mense daar is almal in die oorlog dood en my kinders is hier en hulle toekoms lê in hierdie land of in Suid Afrika. Ons het die hartseer in Angola agtergelos.”

Carlos het die voorreg gehad om sy vader by een geleentheid weer te sien, toe dié vir hom uit Luanda kom kuier het. Hy het daarna probeer om sy pa se begrafnis by te woon, maar het in Angola met noodreisdokumente en al vir meer as ’n maand vasgeval. Hy is net toegelaat om die Angola weer te verlaat nadat ’n amptelike Angolese paspoort uitgereik is, die volle dokumentasie vir emigrasie afgehandel en sy nuwe paspoort weer amptelik teruggetrek is. Ofskoon Carlos met moeite ’n Namibiese identiteitsdokument bekom het, het die egpaar geen burgerskapstatus nie. ’n Aansoek daarvoor kos N\$ 7 000.00 – buite die finansiële vermoë van Carlos wat elke bietjie geld bestee om sy kinders te versorg en te laat studeer. Sy vrou se identiteitsdokument is weer ingetrek nadat haar naam wat op die identiteitsdokument verskyn, verkeerd gespel is. Dit beteken dat die Chipeio-egpaar nie op ’n Namibiese paspoort geregtig is nie en dus nooit die land kan verlaat om byvoorbeeld hul kinders in Suid-Afrika te besoek nie. Hierdie omstandighede het ’n wesenlike rol gespeel in Carlos se lewenslange “vreemdelingskap”.

Tydens ons pastorale reis was Carlos voortdurend onder finansiële druk. Hy het geen salaris van die gemeente ontvang nie. Die finansiële bydrae wat ons gemeente gemaak het asook spesiale projekte wat ons gemeente aangepak het om hom met ekstra finansies te help, was by verre nie genoeg om sy gesin te onderhou en veral sy kinders op universiteit te finansier nie. Hierdie voortdurende finansiële krisis het nie net die pastorale proses onder druk geplaas nie, maar uiteindelik Carlos se dood veroorsaak. Carlos is onder hewige spanning op 20 Januarie 2009 aan ’n miokardiale infarksie oorlede.

### **7.2.2 Die pastorale reis met Carlos**

Ofskoon Carlos fisies ver van my af gebly het en in ’n sin meer afgeleë (Rundu is ongeveer 800km van Windhoek teen die Okavangorivier en Angola-grens), was beide ons omstandighede van so ’n aard dat ons meer dikwels kon saamkuier – meer as met byvoorbeeld Emile (sien 8.1). My skoonouers bly naby Rundu en ek kon tydens familie-kuiers meestal ’n kuier met Carlos



inpas. Carlos het dikwels sy kinders in Windhoek kom besoek of kerkvergaderings bygewoon en dan gesorg dat ons by mekaar uitkom.

Carlos het my inisiatief vir 'n versorgingsproses met albei hande aangegryp. Voor ons die pastorale reis onderneem het, was ek met Carlos se finansiële probleme reeds bekend. Ek het vermoed dat finansies vir die reis 'n kwessie mag word. Ofskoon ek by die voorafgesprekke, uitnodiging, ondertekening van die onderneming en selfs daarna telkens en pertinent die doel van die versorgingsproses aan hom probeer stel het, het ek deurentyd die ervaring gehad dat *versorging* vir Carlos tog meer inhou as wat ek daarmee in gedagte het. Carlos het gedurig sy hoop uitgespreek dat ek vanuit ons gemeente of kerk, addisionele geld sou kanaliseer ten einde sy persoonlike finansiële nood te help verlig asook vir allerlei ontwikkelinge aan hul kerkgebou te help betaal.

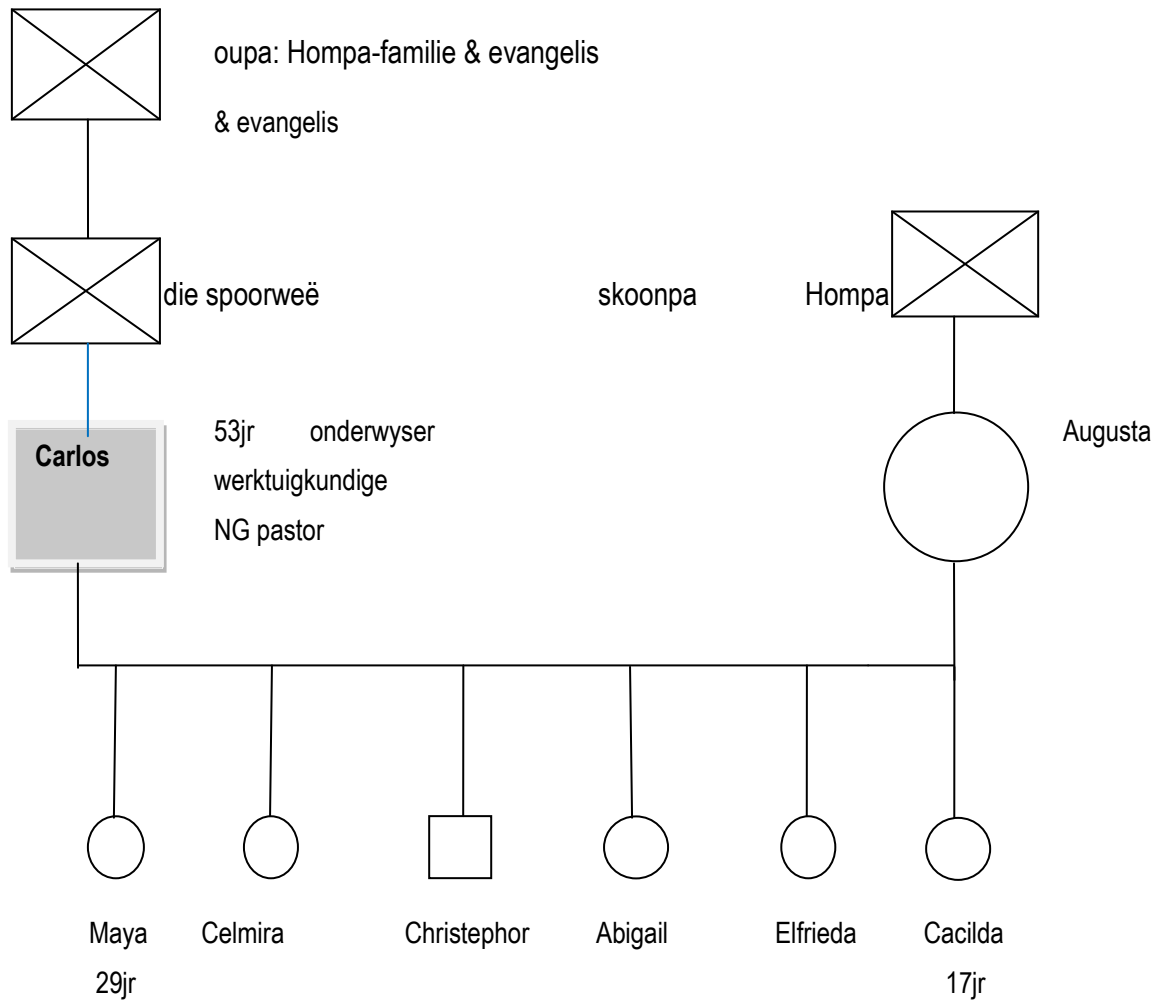
Waar ek met Emile onseker was oor hoe om te begin, het Carlos met ons eerste saamkuier sy storie spontaan op die tafel uitgepak. Uiteraard het dit gehandel oor sy benarde finansiële situasie. Ek het hom laat begaan omdat dit op daardie stadium vir Carlos 'n wesenlike probleem was. Ek het besef dat, om Carlos in die rede te val en na transgeneratief te probeer beur as 'n sogenaamde *regte begin* soos wat ek weliswaar in my teoretiese beskrywing betoog (sien 6.2), oneties sou wees.

Ek het swaargekry. Met 'n meer bevoorregte agtergrond en gedissiplineerdheid om so ver moontlik binne die begroting te lewe ten einde redelik gemaklik te lewe, het ek telkens skuldgevoelens ten opsigte van my gemak ervaar telkens as ek na Carlos se stories luister en ongemaklike leefstyl raaksien. Daarby kon ek, teen my modernisties-positivistiese agtergrond, moeilik stilsit en toekyk hoe iemand sukkel en nie te begin planne beraam om Carlos van sy finansiële probleme te verlos nie. Ek moet toegee dat 'n pastorale proses in daardie opsig baie selfdissipline vra.

Andersyds het ek kosbare momente op ons reis saam beleef en het ek in Carlos 'n ware anamchara ervaar. Ofskoon ons agtergronde wesenlik verskil, was daar kosbare verbande ten opsigte van ons buitelandse afkoms, roeping en toekoms in 'n ander land. Ek kon met Carlos my kommer en hartseer deel oor ten opsigte van my pa se kanker en andersoortige familiekwessies en dat ek so ver van hulle was. So kon ek Carlos se verlange na sy land, familie en alma mater deel – deelnemende verlange, eensaamheid en drome.

### 7.2.2.1 Transgeneratief

Die feit dat ons pastorale reis met narratief afgeskop het, het transgeneratief nie uitgeskakel nie, maar word eenvoudig deel gemaak van die narratiewe benadering. Terwyl Carlos sy benarde finansiële situasie asook sy kommer en moedeloosheid daarrondom narratief uitpak, was dit moontlik om met eenvoudige vrae tussendeur 'n helder verstaan van sy situasie te verkry en terselfdertyd ook 'n geneagram van die Chepeio-familie-van-oorsprong op papier aan te teken. Hier lê die fokus nie op 'n volledige generatiewe data nie, maar eerder rondom aantekeninge van tersake rolspelers ter wille van 'n verrykende verstaan. Daarom vertoon die geneagram van Carlos se familie van oorsprong veel anders en oënskynlik onvolledig in vergelyking met teksboekvoorbeelde.



Ek was een van die mense wat Carlos kwalik geneem het vir sy *onverstaanbare* optredes. Om jou kind nagraads te laat studeer en vir die kerkgebou 'n netjiese ringmuur te laat aanbou terwyl daar nie geld is vir behoorlike kos nie, was onverstaanbaar. Terwyl Carlos sy storie vertel trek ek strepe en skryf enkele woorde teenoor die name neer: Hompa...hompa...evangelis... onderwyser...pastor...ingenieur...honneurs en so meer. 'n Lig gaan op en ek begin Carlos met ander oë raaksien. Soms is daar ander goed wat belangriker is as kos, huis en 'n kar. Uit hierdie vereenvoudigde geneagram van Carlos se familie van oorsprong is daar 'n paar tersake afleidings wat ek maak – geïnterpreteerde moontlikhede:

- i. Beide familie asook skoonfamilie van Carlos kom uit dieselfde Hompa-familie (leierskap). Toe die Chipeio-familie hulle nie met die heersende politiek en oorlog kon vereenselwig nie, tree hulle aktief op en vlug uit die land - vlug eerder as die gelate aanvaarding daarvan.
- ii. Beide die familie en skoonfamilie kom uit 'n sterk leierskapagtergrond en het in hul onderskeie beroepe presteer. Carlos en sy vrou, Augusta, het druk op hulself geplaas om in persoon, huwelik, ouerskap, beroep asook algehele leierskap suksesvol te wees. Tydens ons pastorale reis het Carlos voortdurend sy vrees uitgespreek dat hy as versorger sy kinders sou versak en die oorsaak kan wees dat hulle nie tot hul volle potensiaal kan ontwikkel nie – dit oor geld. Carlos se verslete motor het gebreek op pad na 'n begrafnis. As knap werktuigkundige kon hy die motor aan die gang kry. Die begrafnisgangers, aldus Carlos, was egter nie beïndruk nie aangesien hy laat opgedaag het: "Hulle het my vir 'n swak dominee uitgeskel." Dit het Carlos baie ontstel. Lidmate het van hom verwag om lang afstande af te lê en die gemeenskap ten beste te bedien terwyl hy geen salaris of enige wyse van vergoeding ontvang het nie. Carlos het homself soms as 'n mislukking ervaar: "Al werk ek hard, al het ek mooi gawes en kan ek goeie diens gee, misluk ek om mooi agter my kinders en die gemeente te kyk, want ek het nie genoeg geld nie." Dit het baie spanning by Carlos ontketen.
- iii. Uit bogenoemde maak dit sin dat Carlos, ten spyte van sy onmoontlike finansiële situasie, ál sy kinders, ongeag geslag, deur die skool kry en aanmoedig om een of ander beroepsrigting van hul keuse te bestudeer en te volg. Daarmee het hy homself onder groot finansiële druk geplaas en baie kritiek op die hals gehaal.

- iv. Ses kinders wat almal met studies besig is, skep finansiële druk. Carlos het knaend skuldig gevoel: “Die dominees het destyds my gewaarsku om nie so baie kinders te kry nie. Ek het dit nie verstaan nie. Ek het gedink dis ’n kultuurding. Vandag is ek spyt en sukkel ek baie om vir almal mooi te versorg.”

Friedman (1985:195) se parallelle verband tussen die pastor se verhouding tot die eie gesin of familie asook die pastor se verhouding tot die kerk of gemeente as tweede orde familie-sisteem, ontvou in Carlos se storie. Of Carlos oor sy gesin of sy gemeente praat, die storie klink dieselfde. Ons voordurende voorstelle dat die kinders eers gaan werk ten einde hul eie finansies te genereer en buitemuurs te studeer, was vir Carlos nooit ’n opsie nie. Jaar na jaar het Carlos sy kinders by hoogaangeskrewe skole en universiteite ingeskryf. Jaar na jaar het hy dan net voor eksamens of met ’n uitsettingsbrief in die hand, angstig by kerke en instansies vir finansiële hulp aangeklop. Net so het hy jaar na jaar bouprojekte by die kerk aangepak om later met skuldbriewe angstig rond te soek vir finansiële hulp ten einde hom uit die verknorsing te help. Hy het dikwels hierdie rekeninge en aanmaningsbriewe vir my gebring.

Ook hier was dit vir my as medepastor moeilik om op twee stoele te sit. Enersyds was ek deel van kerkvergaderings wat telkens moes besin en besluite neem ten opsigte van Carlos se herhaaldelike versoek vir finansiële hulp. Andersyds was ek deelnemer van ’n reis saam met ’n anamchara wat ek al hoe meer begin verstaan en liefkry en jammer kry. Ook vir Carlos was dit moeilik om daardie onderskeiding te maak. “Dirk is die enigste een wat tyd maak om na my storie te luister en die enigste een is wat my regtig verstaan,” het hy dikwels kom pleit en dan my gepootjie: “Jy is die enigste een wat kan help want jy ken en mense luister vir jou. Ek sal bid dat die Here jou lippe salf.”

### **7.2.2.2 Narratief**

Narratief is om lewenskonstrukte te storie – die vertel, hervertel en her-hervertel van die storie (Wight 1997:4). Die veronderstelling by narratief is dat met die hervertel en her-hervertel daar ’n verryking in verstaan ontwikkel - die soeke na nuwe moontlikhede asook om ’n lewensstorie te herskryf as “thickly described.” Die storie of storielyn is dieselfde, maar die storie raak dieper en dikker beskryf. Met Carlos het ek dit soms moeilik gevind. Die storie is altyd dieselfde, maar in plaas daarvan dat die storie dikker beskryf word, word die stroom stories net breër – elke keer kom daar ’n nuwe finansiële krisis by, meer en meer gate wat toegestop moet word.

Dit sou eers veel later wees toe Carlos se stories 'n draai begin maak. In 'n verrykende hervertel van sy storie ontdek Carlos onder meer van 'n teologiese agtergrond wat reeds van sy oupa af strek. Ek het vroe gevra: "Hoe het dit gekom dat julle in 'n oorlogstyd as 'n groep mense veilig uit Angola per voet vlug sonder enige ongeval? As jy dan geen vrye burger was nie en geen geld gehad het nie, hoe kom dit dat jy vir 'n paar jaar voltyds teologie in Suid-Afrika kon gaan studeer?" Elke keer as Carlos 'n nuwe storie het oor 'n nuwe finansiële krisis, het ek tussendeur uitgevra oor die oplossing van 'n vorige krisis? Carlos het stadig maar seker uit die winspunte van gister begin leer om vandag te hoop en nuwe moontlikhede vir more te begin soek.

Hierdie asook ander soortgelyke ontdekkings het by Carlos mettertyd hoop, moed en selfvertroue opgebou om 'n nuwe finansiële krisis wat hom in die gesig staar, meer rustiger te word en alternatiewe planne te soek ten einde sy finansiële probleme aan te spreek. Oor 'n tyd het Carlos se stories, met die vertel en her-vertel daarvan, duidelik ryklik beskrywend ("thickly described" of "richly described" by Wight 1997:4) geword, as hy nie net van sy finansiële probleem vertel nie, maar ook sy beplanning hoe om dit te probeer aanspreek, diskoers Dit was vir my verblydend omdat Carlos se voortdurende finansiële spanning hom op 'n stadium depressief gehad het met gepaardgaande simptome van moegheid en uitsigloosheid.

Ofskoon die planne nie altyd vir my haalbaar of realisties geklink het nie, moet ek erken, was dit 'n beweging in die regte rigting. Hier het dit selfdisipline gekos om my te weerhou van enige poging om "beter raad" te probeer gee, vooruit te begin hardloop en hom in bepaalde voorskriftelikheid probeer manipuleer. Hier is my oordeel en planne nie van belang nie. Deur 'n proses van selfdifferensiasie en verrykende beskrywing van eie stories het die eerste tekens van deelnemende-aksienavorsing begin spore wys. Carlos moes deur 'n proses van refleksie, beplanning, aksie en observering van die resultate self begin ontdek wat vir hom werk al dan nie. My deelnemende posisie was weinig meer as 'n klankbord, vroe vra en soms 'n storie byvoeg. My vroe het Carlos laat dink, herdink en her-herdink ten einde antwoorde vir homself te gee.

Langs 'n lang pynlike weg met Carlos het ek proefondervindelik geleer wat die teorie regtig bedoel met die begrip dat pastoraat 'n proses is. Proses kyk nie op die horlosie nie en tel nie ure, gesprekke en hekkies wat moet oor nie. Die reis met Carlos het my verder geleer die donker dieptes waar jy vandag moet deur is reeds verder gevorder as gister se piek op jou reis oor die *Drakensberge*. Uiteraard was dit soos bergklim – oor pieke en deur donker klowe.

### 7.2.2.3 Deelnemende-aksienavorsing

Kennis en vaardigheid is nie vanselfsprekend nie. Net so is geloof en selfontwikkeling geen waarborg vir die vaardigheid om finansiële en ander probleme die hoof te bied nie. Dit kom deur 'n proses van oefen. Tereg sê die Skrif ten opsigte van die geloofslewe: “Oefen jou in die Godsaligheid” of te wel “Oefen jou liever om in toewyding aan God te lewe.” (1 Tim 4:7). Gedragsverandering is klaarblyklik die proses van oefen.

Ek het net beseft dat 'n versorgingsproses wat Carlos se finansiële situasie beduidend sal aanspreek verder sal moet strek as selfdifferensiasie en rekonstruksie van geïnterpreteerde waarheid. Ek is oortuig dat genoemde prosesse die potensiaal het om wesenlike transformasie te bewerkstellig, en dan oor tyd. Maar as die balju voor jou deur staan, is daar nie tyd om jou storie te hervertel nie.

In my brief van refleksie op ons heel eerste gesprek, skryf ek vir Carlos:

Carlos, I really could see and hear that the financial burden you are experiencing at the moment of having six children studying at high costs, is really taking its toll. I do understand, as you explained to me, that this financial burden has a very great impact on your emotional life, spirituality as well as on your ministry. I am so sorry. I talked to my colleague and shared it with our congregation, and am so happy that our congregation could give N\$12 000 helping to meet your needs, although I couldn't help to notice that you still have a far way to go in meeting all your financial needs. I was shocked when you mentioned that you sent your whole salary last month for your son's expenses to keep him at university, and have no idea how you manage to survive the rest of the month without any alternative income for your household. I also have three children at university and suffer to survive financially and wish I could help. I pray that God, also a Father for us, will come and meet your needs miraculously.

Tereg merk my studieleier, Kotzé, in 'n kantaantekening met kommer op:

AS JY MET GELD BETROKKE RAAK, WONDER EK WAARHEEN DIT DIE PROSES VAN ONDERLINGE SORG KAN NEEM? DIT BRING 'n ASPEK IN WAT GROTER IS AS NET DIE PERSONE SELF: KERKE, SALARISSTRUKTURE TUSSEN KERKE WAT RADIKAAL VERSKIL – DISKREPANSIE ENS. ENS. SAKE WAT NIE GEÏGNOREER KAN WORD NIE. HOE DAARMEE TE WERK TE GAAN IS 'n GROOT VRAAG.

Wanneer 'n pastor haar/hom tot onderlinge sorg van 'n medepastor verbind, is die bedoeling nie om vir die ander pastor 'n fisiese versorger te word nie, maar eerder daardie pastor te begelei ten einde self aan uitdagings aandag te gee. Andersyds mag onderlinge versorging ook nie in 'n

*kliniese koudheid* ontaard nie as wesenlike probleme slegs aangehoor word sonder enige sweem van omgee en betrokkenheid (Jak 2:16). Hier is wysheid nodig ten einde nie enersyds by persoonlike probleme *ingetrek* te word of andersyds onbetrokke te bly nie.

By Carlos het ek sy finansiële nood aan die breër kerk en betrokke kommissies bekend gemaak wat weer onafhanklik daarby betrokke geraak het. Daarvoor het Carlos baie waardering gehad. Met elke gesprek het ek by Carlos verneem oor die kerk se vordering en verbintenis tot finansiële hulp en is daar ook stap vir stap gewerk aan 'n eie poging by Carlos om op 'n entrepreneurswyse, addisionele fondse te bekom. Soms sou ek die betrokke saakgelastigde kontak oor die vordering wat gemaak is ten einde aan Carlos terugvoering te gee – deelnemend saam aan die soek vir oplossings.

Papier is geduldig en teorie kan sy kante netjies omsoom, maar die praktyk lyk nie altyd so netjies nie. Ons gemeente gee toe aan Carlos se pleidooi vir sement vir 'n netjiese ringmuur om die kerkgebou. Ons stuur 80 sakke sement. Twee dae nadat die sement afgelewer is, breek iemand by die kerk in en steel al die sement. Ek was regtig bekommerd dat Carlos sou knak, maar was verbaas oor die wyse waarop hy hierdie skade hanteer. Ek skryf in my brief van refleksie:

I observed richness within the story of your ministry. While I had been overwhelmed by the sincere burden of your financial circumstances during our first conversation in Windhoek, I observed this time a calmness and spiritual strength in the handling of your ongoing bad financial situation (transport problems with inconvenient cars, the expectation to travel far distances for funerals without any financial contribution whatsoever, as well as the unfortunate burglary at your church, losing all the cement we sent you for the church's building project). I appreciate the way you and your congregation are coping with this unfortunate event, the effort you put in to rectify the situation and keeping on with the building project.

In my volgende gesprek met Carlos probeer ek fyn luister of ek nie 'n rede vir hierdie skynbaar kalmte by Carlos kan bespeur nie. Ek merk op hoe baie Carlos vertel oor ons gemeentede wat hom skakel en hul ontsteltenis met hom deel. Niemand verwyt nie. Almal is saam met hom ontsteld oor die skade en die muur wat nie gebou kan word nie. Wat ek raakhoor is *gedeelde pyn*. Carlos loop in hierdie saak nie alleen nie.

'n Groot uitdaging vir die pastorale reis met Carlo, was ons spirituele (sien 3.2) asook kulturele verskille (sien 3.3). Terwyl ek al hoe meer geïnteresseerd was om 'n pad van deelnemende-

aksienavorsing met Carlos te loop ten opsigte van verrykende geestelike programme met sy gemeente onder andere, was Carlos meer geïnteresseerd om die kerkgebou te op te knap. Ek het aanvanklik nie Carlos se drome vir 'n netjiese grensmuur rondom die kerkgebou asook allerlei buite geboue gedeel nie. Ek het geen idee gehad hoekom hy 'n netjiese ringmuur in plaas van 'n sekuriteitsmuur om die kerkgebou wou hê nie. Sy voortdurende gesoek na fondse vir 'n ringmuur vir die kerkgebou was vir my sinloos en 'n mors van geld. Ek moet erken dat dit baie selfdisipline gekos het om hom nie te probeer omhaal om van al die onnodige bouery af te sien en my eie idees of vooroordele die versorgingsproses te probeer indra nie. Deur 'n eenvoudige narratiewe benadering tot Carlos se drome vir die gemeente en my kritiese vrae rondom die hoekoms en waaroms, het ek egter tot 'n ryker verstaan gekom. Op 'n direkte vraag aan Carlos waarom die netjiese grensmuur asook allerlei opgradering van die kerkgebou vir hom so belangrik was, antwoord hy dié keer in Afrikaans:

Ons mense kom uit 'n armoedige agtergrond. Kinders wat in vlugtelingskap grootword, neem die Here maklik aan as 'n utopie vir die siel. Sodra hierdie kinders egter na universiteite toe gaan, word hulle blootgestel aan moderne wetenskap. Wanneer hulle huis toe kom en dieselfde eenvoudige kerkgebou en armoedige bediening sien, verloor hulle belangstelling. As die kerkgebou egter netjies en modern daar uitsien en hulle 'n vernuwende bediening beleef, wek dit belangstelling by die jeug. Die Here sorg en gaan vorentoe met sy mense.

Carlos se verstaan van die jeug van sy tyd het mettertyd vir my begin sin maak. Ook dit was by my 'n lang proses om aan Carlos se idees gewoon te raak en te verstaan. Ek ontdek in Carlos se gedurige verbetering en opgradering aan die kerkgebou 'n bepaalde teologiese en ekklesiologiese verstaan eerder as my aanvanklike hipotese van materialisme.

Hierdie opgradering van die kerkgebou pas dan later netjies binne sy globale teologiese droom vir die gemeente. Binne die pastorale Skrifbenadering by Carr (sien 5.2.7) kies Carlos dan ook vir 'n Salomo-metafoor waar hulle, as vlugteling en binne hulle vreemdelingskap, hier op die oewer van die Okavango-rivier (tussen Angola en Namibië) vir hulle 'n nuwe geestelike tuiste kan oprig. Ek reflekteer op die gesprek as volg:

We talked much about your spiritual life as well as your ministry and you, seeing yourself as a "king Solomon" - building a temple. All the members in your church worked very hard - building a new hall and accommodation for the different ministries within the congregation.



Dié nuwe verstaan het my betrokke gekry by nuwe drome vir die Evangelie en het die rigting begin aandui waarop hierdie reis sou gaan. Tydens die Kersvakansie van 2008 kuier ek op Rundu. Ek en Carlos pas 'n afspraak in en kuier in hulle kerkgebou. Hy her-hervertel sy narratief ten opsigte van sy persoonlike lewe sowel as sy bediening. Dit sluit verrykende planne in ten opsigte van 'n tentmakersbediening ten einde sy finansiële situasie aan te spreek, uitgebreide bediening onder die mense wat verder teen die rivier af bly, bemagtiging van sy ouderlinge om beter te kan lees en die jong mense beter geestelik te bedien asook bemagtiging van lidmate ten einde meer entrepreneurswerk te probeer aanpak. Carlos verbaliseer nuwe lus en ywer vir die bediening te midde van voortslepende finansiële tekorte en werkloosheid onder lidmate. Na ons gesprek oor Carlos se beplanning ontdek ek myself saam met Carlos deur die kerkgebou stap en beplan ons hoe 'n mens, teen minimum kostes, sinryke veranderinge aan die kerkgebou kan aanbring ten einde vir sy planne ruimte te maak en die kerkgebou iets van hierdie Evangeliese boodskap aan die gemeenskap kan reflekteer. In my derde brief van refleksie skryf ek:

A theology that does not function within the practical (pastoral) life, is but like salt that lost its saltiness (Luke 14:34). Therefore I assume that our next activity would be in this direction, namely to develop your theology into pastoral reality: Your congregation becoming a real Glory to God (more and more) by developing skills to make a clear difference within the community of Rundu and bringing hope to the people going through tough times.

Die universiteit laat sy seun nie toe om vir sy finale jaar in te skryf sonder 'n deposito nie. Weereens is Carlos genoodsaak om angstig rond te soek na genoeg geld vir die deposito. Hy kom klop aan by die kerk, maar kry nie dadelik 'n afspraak nie. Hy raak angstig want die inskrywingstyd loop uit. Al die spanning eis sy tol.

### **7.2.3 Evaluering**

Die pastorale reis met Carlos wys 'n paar uitdagings vir onderlinge versorging by die pastor uit. Dit word nou kortliks bespreek.

By 'n onderlinge versorging mag dit gebeur dat twee deelnemers nie dieselfde verwagting het nie. Carlos het aanvanklik 'n andersoortige verwagting van die pastorale versorging gehad. Hy het gehoop dat ek, in persoon, 'n groter fisiese rol sou speel om betrokke te raak by sy finansiële nood. As deelnemer is my persoonlike verantwoordelikheid, binne die proses van pastorale versorging, beperk tot weinig meer as die deurgae van Carlos se finansiële nood aan die

gemeente en 'n narratiewe pad met hom te loop ten einde Carlos te begelei om sy eie finansiële uitdagings te takel.

'n Tweede uitdaging is die tempo waarteen daar oënskynlik *vordering* gemaak word al dan nie. Ofskoon ek by tye soms gevoel het dat die proses maar stadig vorder en Carlos nie uit sy voortslepende finansiële probleme kom nie, dui die reflekerende briewe wat na elke gesprek geskryf is, tog op 'n beduidende vordering. Dikwels is 'n mens so geneig om vas te kyk in voortslepende probleme en teleurstellings dat die spiraalvormende vordering (sien 6.4.1), deur sogenaamde teleurstellings heen, eers deur middel van voortdurende reflektering duidelik word. So skryf ek vir Carlos na 'n slegte tyd van teleurstellings toe onder meer die honderd sak sement wat ons gemeente vir aanbouings by sy kerk geskenk het, die nag na aflewering alles gesteel is en die bouery vir maande vertraag is:

With the new facilities in place (after many problems finding the finances and overcoming drawbacks such as the cement that had been stolen etcetera), I experienced on my last visit a *new* Carlos with a new dream - a building up of the "house of the Lord" in another way. You discovered the wonderful books: *The Purpose Driven Life* and *The Purpose Driven Church* of Rick Warren and as you put it: *I want to go this way*. As you uttered these words, I just realised a new birth within the life of Carlos as well as his congregation.

I love to experience your new excitement and the twinkle in the eye when talking about your plans on putting the congregation through a brand new series of Biblical knowledge. Victor Frankl, a psychiatrist who had been imprisoned in the Auschwitz Concentration Camp during World War Two, while living in the midst of unbearable circumstances, discovered in what he calls *logo therapy*, that what stands between life and death is hope. The apostle Paul explains in Col 1:5 and 6 that faith and love, the two pillars on which the Christian religion rests, *spring from the hope that is stored up for you in heaven and that you have already heard about in the word of truth, the gospel that has come to you. All over the world this gospel is producing fruit and growing, just as it has been doing among you since the day you heard it and understood God's grace in all its truth*. Erecting a church building is good and satisfactory as you may visibly see the works of your hands, but building up a congregation, is *to store up for yourself treasures in heaven, where moth and rust do not destroy, and where thieves do not break in and steal* (Math 6:20). This is the hope the Bible is talking about and from whence faith and love will be restored.

'n Deelnemer moet die geduld hê om nie vooruit te hardloop nie, maar op maat van die diskoers saam te dans. 'n Ware anamchara sal daardie pad saam kan loop – deur die gesindheid van geloof, hoop en liefde (1 Kor 13:13).

'n Derde uitdaging vanuit die pastorale reis met Carlos is twee deelnemers binne 'n onderlinge versorgingsproses. Al twee is besig om die pad na “unique outcomes” te stap. Al twee is besig om verrykend te groei deur middel van 'n proses van dekonstruksie en sosiale-rekonstruksie. Carlos het deur die proses van verrykende stories die aksienavorsing-spiraal geklim op 'n verwesenliking van 'n metaforiese Salomo-pad. Hy sou tot die einde toe nooit ophou bou nie, maar was uiteindelik gereed vir 'n ewe geestelike bou aan die “huis van die Here”, soos dit duidelik blyk uit my bogenoemde reflektoring. Ons laaste gesprek in Desember 2008 vind in die kerkgebou plaas. Die grensmuur is gebou en die buitegebou voltooi. Slegs hier en daar kort 'n laaste afwerking. Ons loop deur die kerkgebou en teken prentjies: idees oor hoe Carlos die kerkvensters groter kan maak. Met gekleurde ruite en simbole daarop kon die skerp Afrika-son wat daarop skyn met die gemeente praat – woordloos Bybelstories vertel. Carlos kyk my reguit in die oë en vra nie een keer geld nie – nie meer nie. Sy verrykende narratief het hom gebring by 'n punt waar hy weet: Hierdie nuwe projek is 'n uitdaging vir hom en sy gemeente. Ons gaan sit by 'n tafel binne die liturgiese ruimte van die kerkgebou. Daar is 'n blink in sy oë as hy sy Bybel oopmaak en sy nuwe bedieningsdroom vir 2009 in die gemeente met my deel. Hy wil nie net die kerkgebou tot 'n verrykende narratiewe renoveer nie, maar ook die gemeente op 'n renoverende geestelike pad neem. Moontlike temas vir die jaar, kursusse vir die gemeente, opleiding aan die kerkraad en geestelike programme vir die jeug word opgenoem. Ek gesels saam en deel oor Windhoek Moedergemeente se renoveré. Ons is inderdaad 'n koppelgemeente – onderling-deelnemend.

Skielik sit 'n derde persoon binne ons deelnemende gemeenskap in die persoon van my studieleier, Kotzé, en onderskryf in 'n kantaantekening: “DIS GREAT!!! DIT LAAT MY AS PROMOTOR LEKKER VOEL – DIE PAD SAAM MET JOU WAS VOL SIN!”- die vrug op die stille werk van die dosent.

Op 9 Januarie 2009 sterf pastor José Carlos Eusebio Lambo Chipeio aan 'n miokardiale infarksie. Hy kuier by die kinders in Windhoek. Sy seun moet Maandag inskryf vir sy finale jaar LLB aan die Universiteit van Stellenbosch, maar daar is nie geld nie. Hy soek naastigtelik na my kollega vir

finansiële hulp, maar dié is nie beskikbaar nie. Augusta troos haar man soos gewoonlik: “God will supply.” Vrydagmiddag stort Carlos inmekaar en hulle jaag met hom hospitaal toe – dood met aankoms. Die voortdurende spanning rondom finansies het sy tol geëis.

*Carlos* word vanuit Windhoek Moedergemeente begrawe. Hy laat ’n gemeente agter met drome – drome na buite en na binne. My laaste brief van reflektoring sou hy nooit lees nie. Dit is meer ’n brief vir myself – ’n selfreflektoring.

Liewe Carlos

Ek dank ons hemelse Vader vir jou lewe – vir die lewensreis wat ons saam kon loop. Jy het vir my nuwe oë gegee vir die sigbaarheid van God se teenwoordigheid in die wêreld. Toe ek ontsteld wou keer teen formalisme en materialisme, het jy my geleer van oë as vensters van die hart – wat die oë sien, deur die hart inderdaad om. En wat die hart sien, word verder ondersoek – diep in die Vaderhart van God. Daardie pad wil ek verder stap.

Tot weersiens.

Jou broer en reisgenoot.

Dirk

### **7.3 Gert**

Gert (gee toestemming om sy regte naam te gebruik) is die derde van vyf pastors met wie ek ’n pastorale reis onderneem. Ek het Gert gekies om die volgende redes:

- i. Hy is ’n pastor in eie reg – in ’n onafhanklike kerk in ’n plakkersgemeenskap.
- ii. Ek wou die uitdagings van radikale verskille tussen twee pastors, soos by my en Gert, aanspreek. Ek kom uit ’n ortodokse Christelike gesin, het kerklik grootgeword en vanuit die Christenskap my roeping ontvang, is teologies opgelei, deur ’n bepaalde gemeente beroep en is tans ’n betaalde amptenaar van die gemeente. Gert kom uit ’n nie-kerklike agtergrond, was as kind nooit deel van enige gesinstruktuur nie, beskik oor geen teologiese opleiding van enige aard nie en is vir alle praktiese doeleindes ’n analfabeet. Hy is nooit deur ’n tradisionele kerk tot die amp van enige aard georden nie. Hy bedien sy eie gemeente en is selfonderhoudend. ’n Tweede groot uitdaging is spiritueel van aard (sien 3.1.2). Terwyl ek uit ’n ortodoks-Gereformeerde agtergrond kom, is Gert

charismaties in sy geestelike opvatting. Sy spiritualiteit is meer geskoei op emosionele ervarings as sodanige Bybelkennis of belydenisskrifte. 'n Derde groot uitdaging in ons verhouding is die sogenaamde ras of etniese verskille (sien 3.1.3). Ons albei kom uit die apartheids-era waar ek grootgeword het binne die bevoorregte blanke groep. Gert kom uit die kleurlinggemeenskap met 'n oënskynlike minderwaardigheid teenoor blankes. Sy ondergemiddelde ekonomiese situasie sowel as sy ongeletterdheid voed hierdie situasie.

- iii. Hy is 'n geestelike *entrepreneur* van formaat wat my iets kan leer van missionêre kerkwees.
- iv. Sy bediening maak deel uit van 'n interkerklike organisasie AKM (Aksie Kinder Mobilisasie) waar ek in persoon as voorsitter dien.
- v. Hy het by my al kom aanklop vir teologiese hulp en leiding vir sy bediening.
- vi. Hy het sedert sy bekering deur verskeie fases van bedieningskrisisse gegaan: korrupsie, leierskapskrisisse in die kerk, verwerping, erge armoede en hongersnood en so meer.
- vii. Dit is 'n vraag of die drieheidbenadering as betekenisvolle onderlinge sorgproses kan dien binne die kompleksiteit van "play with différences".

### **7.3.1 Gert se agtergrond**

Gert is 'n 50-jarige man wat op 'n klein plattelandse dorpie Uis in 'n sogenaamde Kleurlinggemeenskap gebore is en daar grootgeword het. Hy is getroud met 48-jarige Alida vanuit 'n Namagemeenskap. Hulle is 'n saamgestelde gesin met ses kinders tussen agt en 21 jaar oud.

Beide Gert en Alida het nie kerklik grootgeword nie. Gert is ongeletterd terwyl sy vrou, Alida, wel op skool was tot en met graad 10. Albei was werkloos, het hewig gedrink en gereeld beskikbare dwelms misbruik. Hulle sosio-maatskaplike omstandighede was swak. Beide het buite-egtelike kinders vanuit ander verhoudings. Hulle saamleefverhouding was gekenmerk deur 'n dag-tot-dag-van-die-hand-na-die-mond lewenswyse. Konflik en geweld as gevolg van drank- en dwelmmisbruik het gereeld voorgekom. Die familie en gemeenskap moes dan ingryp om óf die vrou óf die kinders te help wanneer sodanige lewenskrisisse hulle voordoën. Gert se lewe loop uit op 'n mislukte selfmoordpoging. Hy maak 'n geloofsbesluit om die Here te volg tydens 'n reeks charismatiese uitreikingsdienste in die omgewing, maar dit sou nog 'n paar jaar neem om van 'n onverantwoordelike lewenswyse en dwelmmisbruik af te sien. Hernieuëde fiasko's in sy lewe

noodsaak hom om 'n hernude besluit vir Christus in sy lewe te neem - om nie net "Jesus as persoonlike Saligmaker aan te neem nie", maar hom ook tot 'n Christelike lewenswyse te "bekeer". Binne die Afrika-gemeenskap vind ek dikwels 'n onderskeid tussen *wedergeboorte* en *bekering*. Mense sal dikwels die opmerking maak: "Ek is 'n Christen, maar nog nie bekeer nie". Met wedergeboorte word verwys na 'n besluit om "Christus as persoonlike Saligmaker aan te neem". Die woordbegrip bekering verwys klaarblyklik na 'n bepaalde puritiese lewenswyse – 'n veranderde lewenswyse en/of charismatiese spiritualisme. Alida volg veel later, Gert se bekeringspad en hulle sluit by 'n charismatiese kerk aan waar hulle voltyds werk. Toe geldelike ongerymdhede in die kerk hulle sak raak, stap hulle uit en begin 'n eie onafhanklike kerk.

Gert en Alida begin binne een van die plakkerskampe in 'n subekonomiese woongebied van Windhoek genaamd Katutura, 'n onafhanklike kerk. Hierdie kerk is by die stadsraad van Windhoek amptelik geregistreer. Hulle het ongeveer 50 lidmate. Nadat die derde kind in hulle straat doodgery word, doen hulle iets aan die probleem en begin 'n kleuterskool met vandag meer as 100 kleuters uit die gemeenskap. Gert tree as pastor op en hou hom besig met preke, besoeke, geestelike en fisiese hulp aan lidmate asook nie-lidmate in nood, die organisering van die kerk asook die bou, fisiese instandhouding en verbetering aan die sinkkonstruksie wat gesamentlik as huis, kerk en skool dien. Alida het opleiding by 'n geestelike aksie, AKM, ontvang. Hierdie Aksie Kinder Mobilisasie beywer hulle om leke werkers as kindertuinonderwysers op te lei. Sy gee pre-primêre skool aan die plaaslike gemeenskap se kindertjies wat bedags onversorgd op die strate rondwaal terwyl hul afwesige ouers iewers werk, werk soek of net rondwaal. Wanneer Gert lidmate en ouers van leerders tot verantwoordelikheid van klasgeld of tiendes oproep, bly hulle vir 'n paar dae weg, maar kom mettertyd weer spontaan terug. Gert en Alida het begrip vir die finansiële nood van die gemeenskap en gaan met die werk voort, ongeag. Hulle werk lang ure met 'n karige en onstabiele inkomste.

### **7.3.2 Die pastorale reis met Gert**

Ek toon by die pastorale reis by Gert aan dat ek sommer vroeg by die drieheidbenadering in praktyk besef het dat die drie benaderings, naamlik transgeneratief, narratief asook deelnemende- aksienavorsing nooit een vir een, stap vir stap na mekaar ingespan kan word nie. Dit is eerder drie benaderings wat ineengevleg saam funksioneer, maar dan nog steeds elkeen in eie reg. Dit is 'n "to and fro" dansbeweging (Janesick 1994) op een dansvloer, een lewensstorie.

Tog dui ek wel die drie benaderings onderskeidelik aan ten einde die momente daarvan binne die gesprek of te wel pastorale reis te kan herken en erken.

### **7.3.2 Transgeneratief**

Tydens die pastorale reis met Gert het ek baie vroeg besef dat 'n opstel van 'n generatiewe ondersoek, soos voorgelê deur Friedman (1985 en 1991), geen eenvoudige taak is nie. Die uitgebreide familie by beide Gert en Alida is 'n toonbeeld van 'n gemeenskap wat onreglynig funksioneer: Daar is sprake van ongehude moeders met kinders uit veelvuldige verhoudings en waar verlangse familieledede en lede van die gemeenskap wat ongestruktureerd vir korter en langer tye hand by sit om die kinders groot te maak. Nóg Gert nóg Alida weet wie hul biologiese vaders is en is merendeels deur lede van die familie eerder as die biologiese ma grootgemaak. Daarby dra hulle weinig kennis oor hoe verskeie grootmaakouers, vir wie hulle lukraak "kleinma" of "grootma" en so meer noem, werklik by die familievorm inpas. "Die groot mense het nooit met ons as kinders oor die goed gepraat nie," is hulle respons. Kinders wat in 'n minder of meerdere mate 'n selfversorgende ouderdom bereik, wyk uit en vorm uiteindelik deel van die statistiek van werkloses en 'n informele gemeenskap in die stad. Beide Gert en sy vrou het deel uitgemaak van hierdie statistiek.

Ek het na verskeie pogings om 'n geneagram ten opsigte van Gert se familie op papier uit te stippel, opgegee. Saamgestelde gesinne, kortstondige verhoudings, buite-egtelike kinders asook Gert se eie onsekerheid oor waar almal in die familie inpas of selfs dalk nie eers familie is nie, het so 'n formele geneagram net onmoontlik gemaak. Gert is ook vaagweg bewus van 'n moontlike buite-egtelike kind of twee met wie hy geen kontak het nie.

Dit sluit transgeneratief as belangrike deel van die voorgestelde drieheidbenadering egter nie uit nie. Gert se veelvuldige vertellings het by my 'n redelike beeld geskep hoe 'n belangrike rol die familie tog deurgaans speel, al is dit vir die buitestander moeilik om altyd die plek en rol van al die ma's, kleinma's, grootma's, oumas en so meer, binne 'n formele familie-verband grafies aan te dui. Dit blyk duidelik dat hierdie oënskynlik informele familie-struktuur deurgaans deel uitmaak van beide Gert en Alida se lewe – soms op die agtergrond en soms op die voorgrond. Toe Gert in sy sorgelose ongestruktureerde jongmanslewe met die gereg bots en Alida uit die saamblyverhouding uitstap en by ander verhoudings betrokke raak, het hy hom na een van sy

grootmaakma's gewend vir raad en bystand. Met hulle latere huwelik is 'n pad van tradisie gevolg en die hele familie formeel betrek.

Friedman (1985:195) se parallelle verband tussen die pastor se eerste orde verhouding tot die eie gesin of familie asook die pastor se tweede-orde verhouding tot die kerk of gemeente is by Gert opmerklik. Beide Gert en sy vrou kom uit ongestruktureerde huishoudings waar dikwels verantwoordelikheid aanvaar word vir sorgbehoewende kinders, ongeag die oorsaaklike omstandighede. Net soos Gert en sy vrou as kinders aan ander se genade oorgelaat is vir hulle versorging, asook familieledede wat weer hulle kinders moes versorg ten tye van die egpaar se eertydse onbesorgde lewenstyl, net so neem Gert en Alida vandag verantwoordelikheid vir onversorgde kinders binne hul omgewing. Hulle sien hulle hul taak as pastor en onderwyser as 'n roeping eerder as 'n besoldigde werkgeleentheid. Verwaarloosde kinders word gesien as die resultaat van "die werk van Satan" of "dis 'n harde wêreld" eerder as die produk van onverantwoordelikheid of onvermoë by die ouers. Daarom beleef ek by Gert en Alida 'n *onkritiese* empatie in hulle bediening onder hul mense.

### **7.3.2.2 Narratief**

Gert vertel stories - transgeneratiewe stories oor sy moeilike kinderjare, sy jongmenslewe en die mense van betekenis in sy lewe. Hy vertel dronkstories, dwelmstories, tronkstories en sy selfmoordpogingstorie. Hy vertel die storie van herlewingsdienste in Katutura, sy bekeringstorie en sy kerkstories. Hy vertel van korrupsie en geldstories onder geestelike leiers en sy seerkry-stories in die kerk. Hy vertel swaarkry-stories, hongerkry-stories en wonderwerkverhale van God se ingryping. Hy vertel van sy pleidooie voor God, sy drome en visioene en hoe die Here hom planne gee om met sink 'n huis en eie kerk te bou. Ek hoef nie vrae te vra. Opvolgende stories antwoord self my vrae. Elke keer moet ek met die oog op die horlosie apologeties halt roep. Volgende keer gaan hy aan met die storie – nie juis hervertel van vorige stories nie, maar verdere stories en nuwe stories. Hierdie nuwe en verdere stories is, in 'n sin, verrykend op vorige stories.

Ek moet bely dat die stories uitputtend raak. Wat maak ek met al die stories? Wat is die kernsaak van al hierdie stories? Sal ek al die stories onthou? Vir my spiritualiteit is dit soms vreemde stories en dikwels stories in kontradiksie tot mekaar. Gert se voortdurende getuienisse tussendeur asook teologiese uitsprake kom soms vreemd op my oor en bots lynreg met my verstaan van die Skrif. Die wonderwerke waarmee Gert die werklikheid van God se ingryp in sy



lewe ervaar, het my verstom. God praat met Gert deur drome en visioene en wonderbaarlike dinge gebeur as hy daaraan gehoor gee. In tyd van hongersnood roep Gert, op voetspoor van God se skeppingshandeling (Gen 1 & 2), voedsel in aansyn: "Laat daar meel wees," en "laat daar suiker wees". Die volgende dag laai 'n onbekende weldoener al daardie voedsel, soos wat hy dit een-vir-een in gebed genoem het, by hul huis af. Andersyds weer ervaar hy probleme en teleurstellings met ongekende intensiteit. Ook dít het my verbaas dat sy relatiewe sterk geloof wat voedsel in aansien kon roep, myns insiens hanteerbare probleme, nie kon transendeer nie. Toe ek een keer vir Gert vir 'n afspraak skakel, kom hy verward en onsamehangend oor die telefoon voor. Die eerste gedagte wat by my opkom is dat hy besope is. Agterna verneem ek dat hy huweliksprobleme ondervind en dat hy, ten tyde van my telefoonoproep, op die grond rondgekrui en sy hart voor die Here uitgehuil het. Teen die tyd toe ek by hom opdaag, was hy skoon gewas, netjies geklee en baie positief en opgewonde omdat hy geglo het dat my besoek die antwoord op sy gebed was. Sy ongekontamineerde geloof en emosionele labiliteit het my, moet ek bely, dikwels onkant gevang.

Wat my ook verbaas is die wyse waarop Gert en sy vrou op eksterne omstandighede reageer. Toe hulle onder druk kom weens erge armoede en hongersnood, het die gesin met klein kinders hierdie haglike omstandighede wonderbaarlik oorleef. 'n Amerikaanse vrou het van Gert se bediening en finansiële omstandighede te hore gekom en op 'n maandelikse basis vir hulle geld begin stuur - baie geld. As ongeletterde is hy onseker oor die presiese bedrae, maar hy praat in die rigting van 'n eenmalige betaling van N\$ 26 000 en 'n maandelikse betaling van U\$ 600 of dalk meer. "Dit is baie geld," verseker hy my. Maar hierdie geld het nou "die duiwel in my huis gebring". Hy vertel dan emosioneel hoe sy vrou die geld opeis en "op onnodige goed uitmors". Sy begin "snaaks raak," vertel hy. Sy jaag die mense uit die kerkgebou en beweer dat dit háár huis is en sy soek nie meer die mense daar nie. Sy gee vir hom 'n koue skouer binne die huwelik en dreig dat as die Amerikaanse vrou, soos belowe, vir hulle 'n steenhuis bou, sy en die kinders sonder hom daarin sal trek. Die vorige dag het hy dorp toe gestap om by 'n internet-kafee epos-tyd te koop om vir die vrou te vra om nie meer die geld te stuur nie, maar vrees vir honger het hom in sy missie gestuit. Toe die weldoener egter later wel van die dilemma te hore kom, staak sy summier die fondse en plaas die gesin terug in hul verhongerde situasie.

Ten spyte van my vrese onthou ek baie van die stories tog wel goed. Met Gert se immer nuwe stories van sukkel en ellende herinner ek hom aan sy eie vorige stories – suksesstories van eenvoudige geloof, geloofshandelinge en God se wonderbaarlike ingryp telkens (sien White 1997:22-52 se “remembering”). Gert sal daardie storie dan self opneem en hervertel as ’n “rich-description” (White 1997:4) van sy eie narratief. Daarna sal hy ’n nuwe stories byvertel as bevestiging van die hoop en troos asook stories van beplanning hoe om nuwe moontlikhede in te span - alles aan die hand van vorige suksesstories of soos Gert dit stel: geloofstories.

Gert se aanvanklike verwagting was modernisties-positivisties georiënteerd: Die dominee met beter geleerdheid, kennis, vaardigheid in Engels, meer geld, ’n gesagsposisie en so meer, moet die weldoener in die VSA kontak asook sy vrou tot ander insigte omhaal. Hy het selfs gevra dat die *dominee*, met sy meerdere kennis van teologie, “ou preke” vir hom sal gee ten einde ’n “herlewing” in sy kerk te probeer bewerkstellig. Ek moet bely dat dit ernstige selfdisipline van my geverg het om, onder groot druk van ernstige versoeke na hulp asook my ontsteltenis oor die wyse waarop Gert, myns insiens, probleme hanteer of nie hanteer nie, nie in die een of ander voorskriftelike beradingsmodus toe te pas nie, maar myself streng by die voorgestelde versorgingsproses te hou. Dit sou enduit Gert bemagtig om sy eie probleme met selfvertroue en binne ’n eie kultuur, aan te spreek. Op hierdie punt maak my studieleier, Kotzé ’n kantopmerking:

JY RAAK HIER ’N BELANGRIKE SAAK AAN....DIS NA MY MENING ’N KERN ISSUE IN DIE WERK  
– HOE OM NIE IN TE GRYP EN NIE VOOR TE SÊ EN AL DIE ANTWOORDE TE WIL WEET NIE.  
HOE OM TERUG TE HANG EN TE VERTROU IS ’N BELANGRIKE SAAK EN KERN PROBLEEM IN  
DIE PASTORAAT.

Tradisioneel word die pastor beskou as die een wat weet en bedien. Om nie te weet en voor te skryf nie, is in skille kontras tot die geestelike leier as bedienaar van die Woord: Die een wat veronderstel om te weet – beter te weet. Dié kwessie word in die laaste hoofstuk opgeneem.

Na ’n enkele gesprek waar ek op ’n narratiewe benadering bloot na Gert se storie geluister en enkele vrae gevra het ten einde perspektief op die probleem te vind, het Gert agterna self met sy vrou ’n gesprek gaan voer. Soos hy dit stel: “Ek het mos gesien hoe dominee dit doen.” Weereens was my verbasing groot hoe daar ’n radikale verandering in die huwelik en huisgesin gekom het na ’n enkele gesprek. Ek skryf dan in my brief van refleksie vir Gert (die brief word geskryf en dan vir hom voorgelees):

Jy was so opgewonde oor alles wat jy “by my kon leer”, soos jy dit gestel het, maar ek wil jou verseker dat ek in die proses net so baie leer. Iets wat my baie interesseer en opgewonde maak, is die feit dat jy, nadat jy jou kerkstorie vir my vertel het asook die hartseer storie oor jou en jou vrou, sonder dat ek raad gegee het of enigsins dit bespreek het, die moed en die wysheid gekry het om self met jou vrou die ding uit te praat. As ek mooi na jou vrou luister, het jy so mooi met haar gepraat dat sy nie vir jou kwaad geword het of met jou gestry het nie, maar jou baie mooi gehoor het, insig in jou probleem gekry het en selfs bereid was om in die Here saam met jou die pad verder te stap. Dit het my geleer dat onderlinge versorging en die blote luister na mekaar se storie, die mens krag gee om self met moed en wysheid op te tree. Hierdie proses het verrykende gevolge, want nadat ons met Goddelike insig en wysheid, die probleme tussen jou en jou vrou kon aanspreek, kom julle spontaan en vra ook wysheid en insig ten opsigte van Skrifkennis, prediking en die bediening. Ek is só opgewonde oor waar hierdie pad ons kan neem.

### **7.3.2.3 Deelnemende-aksienavorsing**

Die deelnemende-aksienavorsingbenadering was al van dag een op ons reispad aan die gang. My eerste kuier met Gert was ten tye van sy huwelikskrisis rondom die groot hoeveelhede Amerikaanse geld wat die gesin nie kon hanteer nie. Toe ek by die sinkhuis in ’n krotbuurt aankom, staan twee stukkende motors wat hulle aangekoop het op blokke buite die huis. Binne staan luukse elektriese huishoudelike toerusting, buitensporige elektroniese speelgoed en so meer. Daar is nie elektrisiteittoevoer in die huis nie. Die wasbalie waarin hulle wasgoed was is staangemaak bo-op die luukse wasmasjien.

Ervaring uit die tyd toe ek in die destydse Sendingkerk was, het my geleer om nie die geestelike wysheid van sogenaamde ongeletterde mense te onderskat nie. Die reis trek met ’n vaart weg. Ek word op die enigste stewige stoel in die huis geparkeer en Gert gaan sit op ’n drom voor my en maak sy hart skoon. Hy praat onophoudelik. As hy asemhaal, beur ek in die rigting van transgeneratief. Die stories maak wye draaie. As hy oor die huweliksprobleem emosioneel raak, vra ek vrae oor hoekom en wat en waarheen dink hy. Teen ons tweede kuier, ’n week daarna, is die huweliksprobleem opgelos. Ons het juis die afspraak gemaak dat hy sy vrou “voor die dominee kan bring”. Gert se verduideliking: “Ek het self met haar gepraat. Ek het mos gesien hoe maak jy.” “Hoe maak ek,” wou ek verbaas weet. Gert se respons: “Ek het by haar gaan sit en vir haar gevra: ‘Wat is jou probleem?’” Alida kom nader en kom vat my hand om verskoning te vra dat sy so ongeskik was teenoor haar man en sê: “Jy’s ’n goeie man. Jy leer my man baie goed.” Ek het geen idee gehad waarvan hulle praat nie.

Op Gert se versoek slaan die pastorale reis 'n geestelike rigting in: "Die pad met die vrou loop nou mooi, maar die pad van die Here moet eers weer skoongemaak word." Op Carr se Skrifbenadering (sien 5.2.7) kies Gert vir Elia as metafoor van waar hy op daardie stadium homself geestelik ervaar. Ek skryf in my reflektoring vir Gert:

Toe ons verder na jou lewensstorie kyk en jy 'n Bybelse figuur moes kies om 'n voorbeeld van jou huidige lewenstand te omskryf, was jou keuse van Elia verrassend. Nie omdat jy nou juis Elia gekies het nie, maar die spesifieke tyd in Elia se lewe. 'n Mens is so gewoon om Elia net te sien as die mismoedige en depressiewe man wat onder die besembos lê. Verrassend was jou beeld van dié Elia wat die Baälpriesters in die openbaar aanvat. Jou kopskuif (anders dink) naamlik om weg te beweeg van 'n een kant in jou huis kerk hou net vir die bekeerde Christene, na 'n uitbeweeg strate toe met die kerk, is regtig verrassend nuut en 'n vars gedagte. Ek het toe gedink jy gaan kerk-hou geheel en al stop, maar weer was ek opnuut verras. Ek kom nou die Woensdag net vinnig 'n paar goedjies vir die skool aflaai, toe sien ek julle hou kerk (biduur) helderoordag (15h00) in die voorhuis en mense singend in en uit die huis beweeg. Van die biduurgangers (kerkgangers) het voor die huis in die straat gestaan en kuier. Skielik kry ek 'n ryker verstaan van wat jy besig is om te doen. Te midde van al die verskriklike en hartseer dinge wat in Katutura se woonbuurt en op straat gebeur, sing julle vrolike lofliedere vir die Here en verkondig die Blye Boodskap van verlossing en 'n nuwe lewe. Dit is om 'n "statement" te maak – net soos Elia destyds te midde van die publiek én die Baälpriesters.

Met my aanbod om 'n versorgingspad saam met Gert te stap, het ek pertinent aan hom verduidelik dat dit geestelik van aard is. Tog het dit geblyk dat Gert 'n verwagting gehad het dat hierdie proses onder meer ook finansiële hulp mag insluit. Hier is wysheid nodig. Sou geestelike versorging 'n blinde oog draai na die fisiese nood van 'n pastor, is dit 'n ope vraag hoe kwalitatief so 'n onderlinge broederlike versorging enigsins nog sou wees. Sou ons versorgingsverhouding andersyds afhang van die voorraad kos, welwillendheidsgeskenkies of kontant wat aangedra word, kom daardie verhouding sowel as die pastorale versorgingsproses onder verdenking. In die volgende hoofstuk word hierdie kwessie breedvoerig bespreek.

In plaas daarvan om telkens rond te bedel vir fondse, bystand en hulp, kon ek en Gert saam al meer uitdagings rondom finansies en materiële behoeftes, aan die hand van Noakes (2009) se spiraalbenadering, bekyk. In hierdie deelnemende-aksienavorsingmoment kon ons saam die probleme takel. Gert het dan hierdie planne selfstandig in aksie omgesit – dikwels op maat van sy eie persoonheid, kultuur, spiritualiteit en werkswyse wat nie altyd korreleer met my eie verstaan en verwagtings nie. Daarna sou hy sy suksesverhaal, of mislukking, kleurrik vertel. Daarop sal

ons dan saam observeer, reflekteer en begin soek na verrykende aksies – elke keer op soek na “unique outcomes”. Nadat die Amerikaanse weldoener haar fondse gestaak het, het Gert en sy gesin oornag in armoede en honger teruggeval. Gert het later besef ofskoon hy sy kerk geplant, geregistreer en aan die gang het, dit hom nie finansiëel kon dra nie. Hy het my by ons kerk kom sien en met wydlopende stories probeer omhaal om, van ons kerk se kant, hulle finansiëel te help. Ek het in respons ons kerk se storie vertel - hoe ons die probleem oorkom het. Ek het dit baie duidelik gestel: “Maar dit is ons kerk se storie. Ons kerk se storie kan nie vir jou werk nie. Jy moet jou eie storie maak om geld te kry.” Ek het voorbeelde aangehaal uit ander stories as moontlikhede – Paulus was ’n tentmaker en so meer. Gert het sy eie storie gaan skryf. Hy het kragdraad aangelê en van iewers krag getap. Hy het begin kosmaak vir die skoolkinders en die skoolgeld na N\$ 80 verhoog. Hy het duikklopwerk by die huis begin doen en elektriese kitare vir sy kerk gekoop. Dit is inderdaad sý storie.

### **7.3.3 Evaluering**

Die praktyk by onderlinge versorging by Gert het bepaalde kwessies en uitdagings ontketen waarop ek in teorie nie bedag was nie. Ek beplan nie om dit hier volledig te bespreek nie. Dit sal in die laaste hoofstuk breedvoerig behandel word. Hier sal ek net enkele aspekte stel ten opsigte van vroeë en uitdagings wat op reis met Gert opgeduik het.

Die eerste uitdaging by Gert is die vraag na transgeneratiewe waar familie-van-oorsprong-werk onmoontlik blyk te wees. My pogings om ’n konvensionele geneagram op te trek was eenvoudig nie moontlik nie.

’n Tweede uitdaging vir die onderlinge versorging by Gert is die vraag of die narratiewe benadering bevatlik is vir pastore wat weinig of geen pastorale opleiding ondergaan het. Bogenoemde refleksie toon dat die narratiewe benadering waarbinne die versorgingsreis met Gert onderneem is, ongeforseerd, ongekompliseerd en bevatlik is. Gert is van nature spraaksam en vertel graag stories. Dit wat hy glo en bely, kom nie uit aangeleerde sistematiese teologie en/of belydenisskrifte nie, maar is geskoei op narratiewe. Hierdie narratiewe is nie analogie, metafore of gelykenisse nie, maar historiese gebeure soos wat hy dit beleef en verstaan. Hierdie opgeboude narratiewe word binne ’n onderlinge versorgingsproses hervertel en her-hervertel ten einde lewensstories mettertyd verrykend te beskryf. Maar werk dit vir onderlinge versorging deur middel van die narratiewe benadering?

In my refleksie op die pastorale reis saam met Gert toon ek aan dat die afskop totaal anders verloop as by Emile. Gert het eenvoudig spontaan begin om onophoudelik stories te vertel. Selfs die bietjie transgeneratief het narratief op die tafel gekom. Oënskynlik staan narratief hier sterk voorop. In my reflektering van die pastorale reis wil dit al sterker blyk dat my reis met Gert weliswaar deur diskoers plaasgevind het, maar dat die aard van die reis sterker na deelnemende-aksienavorsing sou kon lyk. Hantering van huweliksprobleme, finansiële krisis en leiding wat gesoek word rondom die gesin-, kerk- asook skoolkonstrukte laat dit lyk asof laasgenoemde benadering hier prominensie vertoon. Meer hieromtrent in die volgende hoofstuk.

'n Vierde uitdaging by 'n onderlinge sorgproses saam met Gert was 'n sterk sosiale-konstruksie van ongelykheid. Van die vyf pastorale reise wat in hierdie studie omskryf word, moet ek erken, het ek die diskrepanse tussen my en Gert se lewens, die ergste ervaar. Ek kon nie hiervan loskom nie. Elke keer as ek by sy sinkhuis stilhou; elke keer as hy my op 'n nederige manier kom groet; elke keer as hy my om hulp vra: hetsy vir geld, raad vir sy huwelik, 'n ou preek of een of ander aanbevelingsbrief; elke keer as ek my brief van refleksie vir hom moet voorlees, is ek hieraan herinner.

Hierdie diskrepanse het 'n vyfde uitdaging ontketen. Elke keer as ek my beursie oopmaak om Gert se materiële nood te help verlig en hy dit met soveel dankbaarheid bakhand ontvang, het die kraak van ongelykheid in ons verhouding net verder en dieper geskeur. As ek andersyds die beursie eerder by die huis "vergeet" het, het my gewete my aangekla. Wat is die kwaliteit of te wel opregtheid van onderlinge versorging as pastoraat 'n blinde oog vir die fisiese nood van 'n kollega gooi? Maar aan die ander kant weer: Sou elke besoek se kwaliteit afhang van die voorraad kos, welwillendheidsgeskenkies of kontant wat aangedra word, is die kwalitatiewe groei van daardie pastor tot geestelike volwassenheid, integriteit, kollegiale gelykwaardigheid en so meer, onder verdenking.

#### **7.4 Lynn**

Lynn (skuilnaam) is die vierde van vyf pastors met wie ek 'n pastorale reis onderneem. Ek het Lynn gekies om die volgende redes:

- i. Sy is 'n pastor van die Metodiste Kerk en ek haar dus as 'n nabye kollega beskou.

- ii. Ons beleef uiteenlopende uitdagings. a) Sy is 'n tentmaker met 'n dubbele beroep: advokaat asook geordende pastor. Ek is voltyds by die kerk. b) Ek is 'n blanke pastor wat oorwegend blankes bedien, terwyl Lynn 'n blanke pastor is wat in die kleurlinggemeenskap werk. c) Ofskoon ons teologies merendeels dieselfde taal praat, handhaaf die Metodiste Kerk 'n teologiese styl wat met dié van die Nederduitse Gereformeerde Kerk verskil. d) Sekerlik die grootste uitdaging in ons onderlinge sorg is die kwessie van geslagtelikheid – ek is 'n man en getroud met 'n gesin teenoor Lynn as vrou en enkellopend (sien 3.1.4). e) 'n Laaste uitdaging is die kwessie dat Lynn blind is en ek sogenaamd geen gestremdheid het nie.
- iii. Sy is 'n middeljarige, enkellopende, vrou, 'n gestremde pastor wat tergelykertyd twee beroepe beoefen. Ek het vermoed dat Lynn versorging nodig sou hê.
- iv. Sy het my al in die verlede vir onderlinge sorg genader. Sy ervaar eensaamheid omdat sy by die kerk se leiers sowel as kollegas by die werk antagonisme ervaar.
- v. Sy kan as vrou, gestrem en vanuit 'n effe ander spiritualiteit, ook my lewe verryk.
- vi. Ons maak van mekaar se dienste gebruik. Sy help met regs kwessies en ek met pastoraat.

#### **7.4.1 Lynn se agtergrond**

Lynn is 47 jaar oud en 'n seniorpersoneelid van 'n regshulpvereniging in Windhoek. Sy is terselfdertyd ook 'n geordende leraar van die Metodiste Kerk in Namibië. Lynn is blind gebore met onontwikkelde oë. Vanweë hewige probleme is dit, wat veronderstel was om oë te wees, as jong kind verwyder en met glasoë vervang. Lynn is ongetroud en selfversorgend.

Haar ouers kom uit 'n Nederduitse Gereformeerde Kerk agtergrond, maar het as gevolg van ongelukkigheid in die kerk, oorgegaan na die Metodiste Kerk in Namibië. Twee insidente het hierdie skuif ontketen. Toe haar pa tydens die Tweede Wêreldoorlog hom by die geallieerde troepe aansluit en in Egipte en Italië gaan veg, is hy met sy terugkeer deur die kerk met 'n koue skouer ontvang. Die laaste strooi vir die gesin was toe die dominee met die doop van Lynn nie vir haar die tradisionele kers wou gee nie, omdat die kind dan blind is en "die lig nooit vir haar sal opgaan nie". Die gesin skuif toe na die Metodiste Kerk waar Lynn goeie geestelike opvoeding

ontvang – eerstens van haar geestelike sterk moeder asook goeie geestelike lering en versorging by dié Kerk.

Lynn is as 'n moeilike kind bestempel en die ouers is aangemoedig om haar op 'n vroeë ouderdom van drie-en-'n-half jaar skool toe te stuur aangesien sy net gefrustreerd is. Dit was 'n goeie besluit. Sy woon 'n kleuterskool vir swaksindes in Pretoria by en op die ouderdom van sewe jaar gaan sy na die skool vir blindes op Worcester. Later verhuis haar ouers na Worcester en kon sy uit die huis skoolgaan. Dit was vir haar “fantastiese jare”, vertel sy haar lewenstorie.

Sy sit haar studies voort aan die Universiteit van Kaapstad. “Omdat al die blindes gewoonlik Stellenbosch toe gaan,” merk sy op. Sy word die eerste blinde vrou in Suid Afrika om haar in die regsposisie te begewe. Haar ma het die voorgeskrewe studieboeke voorgelees en verder kom sy reg met kassetopnames en boeke in Braille.

Sy begin haar praktyk as advokaat in Kaapstad en deel 'n huis met haar ma wat ook haar sekretaresse is. Nadat haar ma oorlede is aan kanker, sukkel sy finansiëel. Plaaslike prokureurs vertrou haar nie en sy ontvang min sake. Dit het haar selfvertroue geskaad. In 1994 verhuis sy na Namibië en kom bly weer in die land waar haar ouers destyds, voor haar geboorte, gebly het.

Lynn kom ongekompliseerd voor met geen wroeging oor haar gestremdheid. Sy het simpatie met mense wat onbeholpe is in die hantering van gestremdes en reken dat gestremde persone nie onrealistiese verwagting moet hê dat alle mense hulle reg moet benader nie. Daarom kommunikeer sy oor die algemeen baie duidelik met haar medemens ten opsigte van wanneer, waar en hoe hulle kan help en wat hulle nie moet doen nie. Ofskoon sy moeite doen om haarself baie duidelik te probeer uitdruk, beland sy steeds van tyd tot tyd in een of ander nare posisie – die taxi wat haar op 'n verkeerde plek aflaai of dat sy laat kom vir afsprake omdat haar helpers haar in die steek laat.

Andersyds leef sy selfstandig en selfversorgend in haar eie huis. Sy reis en kuier graag en gaan op ekstreme vakansies: Ry vir 'n week lank op 'n slee in Finland, leer om te ski of werk vir 'n maand op 'n seilboot en so meer. Haar geestelike lewe sien sy as die resultaat van 'n goeie geestelike opvoeding wat sy by haar ma, die Metodiste Kerk asook in die skool ontvang het. Haar spiritualiteit is merendeels kognitief georiënteerd. Sy word geïnspireer deur deeglike teologie en 'n mooi boek, en het min erg aan die charismatiese.



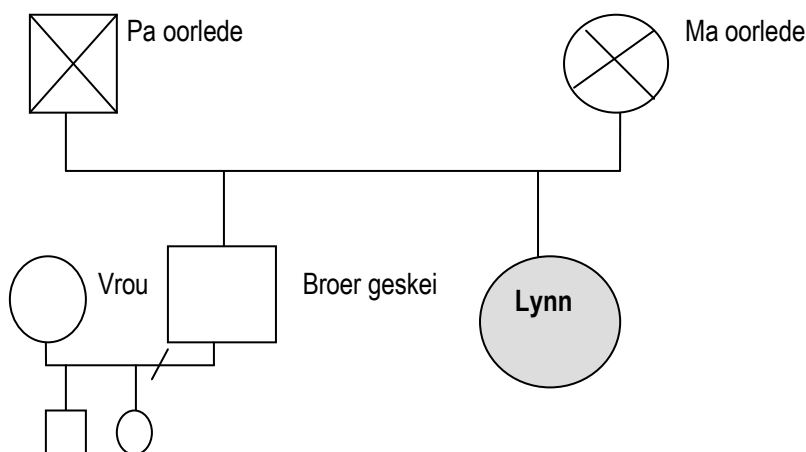
In haar regsberoep staan sy sterk op reg en geregtigheid en skroom geen oomblik om iemand hof toe te vat ten einde geregtigheid te laat geskied nie. Haar spreekwoord is dikwels: “Die hof sê die beskuldigde het geen berou getoon nie. Ek weet nie hoe dit lyk nie. Ek kyk na die feite.” “Hoe kyk jy na die feite” vra ek krities. “Hoe kyk jy na feite” bons die vraag onverwags terug. “Jy lees die verklarings...jy luister na die storie...en jy luister weer...en weer en jy vra vrae en luister na ander se stories ... en jy weeg al hierdie stories teen mekaar op.” My mond hang oop (sou sy dit kon sien?). Hoe armoedig en verskraal as ek net met my oë kyk – as ek net op my oë staatmaak? Erger nog, hoe het my, tot nou toe, modernisties-positivistiese oë my bedrieg as hulle sê: “Seeing is believing.” “Here, sou hierdie vrou my kan help om ook U te kan sien?”

#### 7.4.2 Die pastorale reis met Lynn

Die doel is allermins om ’n volledige refleksie te probeer gee van die pastorale reis wat ek en Lynn onderneem het. Slegs enkele momente van hierdie reis word staccato reflekteer ten einde die proses van onderlinge sorg in praktyk te probeer aantoon. Ook hier word dit aan die hand van die drie benaderings deurgegee vir herkenning en erkenning, maar met dié verstaan dat die drie benaderings binne ’n drieheidbenadering vervleg afwisselend gebeur.

##### 7.4.2.1 Transgeneratief

Hier is ’n baie eenvoudige geneagram van Lynn se familie-van-oorsprong. Name word weggelaat ter wille van vertroulikheid.



Hierdie geneagram lees as volg: Lynn ken nie haar oumas en oupas nie. Hulle is voor haar tyd oorlede en het geen direkte rol in haar lewe gespeel nie. Teen die tyd van ons pastorale verbintenis was sy 'n enkelloper – albei haar ouers is oorlede en sy is ongetroud. Sy is die jongste van twee kinders. Haar ouer broer is geskei en het van Kaapstad na Windhoek verhuis. Hy was vir 'n ruk sonder werk en blyplek. Hy het vir 'n paar maande by haar gebly en sy het hom in daardie tyd finansiële gedra. Hy het later werk asook 'n eie blyplek gekry. Ofskoon hulle vandag albei in Windhoek woon en werk, kom hulle relatief min bymekaar omdat, soos Lynn dit stel: “Ek is baie besig en hy sukkel maar.”

Bogenoemde besonderhede ten opsigte van Lynn se agtergrond kom narratief op die tafel. Die inligting word opgevang tussen al die stories wat vertel word en vrae wat gevra word.

Teen die tyd toe ek en Lynn met ons pastorale reis begin, beleef Lynn 'n “eksistensiële krisis.” Die vereniging vir wie sy werk is afhanklik van donasies en skenkings. Lynn is ontsteld omdat die vereniging nie meer genoeg geld genereer nie en andersyds swak aanstellings maak – mense wat nie vir die werk opgewasse is nie. Dit plaas werkdruk en spanning op Lynn. Sy soek ander werk. Haar ervaring in die privaatsektor was sleg. Logisties is dit vir haar onmoontlik om tydig en ontydig tussen kantore en howe te beweeg. Tweedens ervaar sy wantroue by prokureurs weens haar gestremdheid.

Uit ons jaarlange vriendskap voordat ons die pastorale reis onderneem het, het ek vermoed dat Lynn 'n selfgedifferensieerde mens is en reeds ryk-beskryfde stories oor haarself en persoonlike konstruksie kon vertel. Daarmee sê ek nie dat sy as't ware gearriveer het asof daar geen ruimte vir verryking is nie. Op daardie tydstip van Lynn se lewe was haar werksituasie 'n wesenlike probleem en sy het juis hiermee sorg nodig gehad.

Daarmee is transgeneratief nie sondermeer weggelaat nie. Omdat Lynn 'n alleenloper is met slegs een broer in lewe en wat ook maar nie 'n beduidende rol in haar lewe speel nie, het Lynn se tweede-orde familie (Friedman 1985:195) 'n besondere plek in haar lewe ingeneem. Haar lidmate by die kerk, 'n besondere kring vriende en ander wat 'n beduidende rol in haar lewe speel, is vir haar familie met wie sy 'n besondere verhouding het. Die volgende scenario dien as voorbeeld:

Ofskoon Lynn redelik onafhanklik leef, bly vervoer na haar werk en terug 'n kwessie. Lynn kon nêrens iemand kry wat bereid was om hierdie verantwoordelikheid te neem nie. Taxi's het haar dikwels in die steek gelaat en iewers in die stad afgelaai. Dit het Lynn ontsenu. Ek kry 'n

afgetrede enkellopende man in ons gemeente om hierdie taak tydelik te verrig – tydelik omdat die man verstandelik ingekort is en ek nie baie vertrou in sy bestuursvermoë gehad het nie. Na 'n paar ongelukkige episodes - staan sonder brandstof, verdwaal en botsing sodat sy motor nou stukkend is - wou ek vir haar iemand anders soek. “Jy los vir my en Ronnie uit,” het sy geprotesteer: “Ons het mekaar nodig. Hy is nie skerp nie en het sy foute, maar ek sal dit hanteer.” Sy het 'n paar duisend dollars spandeer om sy motor te herstel. Die brandstofgeld wat sy hom gee, het sy beter begin bestuur sodat hy met die geld vir brandstof deur die maand kon uitkom en terwyl hulle op pad was, met hom begin kommunikeer oor algemene lewensvaardighede.

Dieselfde verhouding is daar tussen haar en die gemeente waar sy bedien. Lynn toon baie simpatie met mense wat andersdenkend is, eenvoudig leef of gemarginaliseer is. Die lidmate kom haal haar by die huis, bring haar weg en kuier graag saam met haar. Hulle is haar familie. Sy het egter min geduld met manipuleerders of sukkelaars wat omstandighede daarvoor die skuld gee: “Ons vat hom eenvoudig hof toe,” of “Nee magtag man, jy moet regkom,” is uitdrukkings wat dikwels uit haar mond kom. Tydens ons jongste kuier, beplan sy haar preek vir die volgende Sondag: “Ek gaan 'n bietjie hard praat want die mense is nie ‘committed’ nie. Nee magtag man, dis mos nie my kerk nie, dis ons almal se kerk. Party sit net agteroor en sê: ‘My been is af’ of: ‘Ek is oud.’ Dis mos ‘nonsens’.” Ek hoor die stem van 'n ma.

#### **7.4.2.2 Narratief**

In my eerste brief van refleksie aan Lynn ten opsigte van ons pastorale reis skryf ek:

Jy het gesê dat jou grootste behoefte na intellektuele en geestelike ondersteuning is. Daarbinne wil jy jou eie pad probeer vind en regtig by die antwoord uitkom, naamlik wat is jou plek in die bediening en waarheen moet jy op pad wees? My droom vir hierdie pad van ons, is dat jy werklik 'n visie vir jouself en jou gemeente sal vind en opgewonde die pad sal begin stap.

Lynn het 'n besondere behoefte na onderlinge sorg gehad. Sy soek nie 'n man onder haar voete wat kom voorsê of alles vir haar wil kom doen “asof sy 'n invalide is nie”. Daarvoor is sy heeltemal te selfstandig. Sy soek “intellektuele en geestelike” gesprekke waarin sy haarself kan oriënteer ten einde keuses in die lewe te maak. Sy is alleen. Sy soek 'n klankbord. Sy soek 'n deelnemer op reis na 'n verrykende en verrykender lewe. Soos 'n blinde by die siener inhak en saamstap, so wil sy ook intellektueel en geestelik inhak en saamstap. Hierdie saamstap gebeur narratief.

Narratief by Lynn, het ek ervaar, is nie handboekgekloon nie. Lynn het inderdaad stories ten opsigte van haar eie lewenskonstrukte en aarsel nie om dit te deel nie. Lynn is wyd belese en hou verskriklik van ander stories. Teenoor die klassieke vertel, hervertel en her-hervertel van stories, verkies Lynn om by ander se stories te gaan leer. Sy sê so dikwels: “Ek gaan daai skrywer se storie vir Sondag se preek gebruik. Ek kan dit nie beter sê nie.” In die plek van hervertel en her-hervertel, sal Lynn begin oplees – meer en meer stories ten einde sommige stories te dekonstrueer en ander stories te herkonstrueer (bevestig) ten einde haar eie finale storie te rekonstrueer. En op hierdie reis beweeg sy op ’n dubbelbaan van eie storie en “listen to all the voices” deur voortdurend van baan te verswissel soos wat die spreekwoordelike verkeer van diskoers en konteks hom voordoen.

My brief van refleksie op ons vierde gesprek omskryf iets hiervan. Die vierde saamkuier het ons op maat van Carr se Skrifgebruik (sien 2.5.7) ’n geestelike gesprek gehad waar Lynn vir Elia kies as Bybelse metafoer as waar sy haarself op daardie oomblik van haar lewe sien.

“Wat soek jy op Elia se berg?”, beur ek terug na die eerste storie. “Dat God weer vir ’n slag ’n donderslag ‘statement’ in ’n mens se lewe sal maak?” “Nee”, keer jy vinnig; “Niks dramaties nie.” “Ek is nie ’n dramatiese mens nie,” verduidelik jy. “Eerder dan ’n ‘whisper voice’ vir jou – dit is wat jy soek?” vra ek. “Ek moet weer begin sistematiese teologie lees”, beraad jy ingedagte jouself. “Hoekom teologie”, vra ek. “Ek hou van lees”, antwoord jy. “En teologie is die geïnspireerde Woord van God. Maar die boeke...die woorde wat godsmanne skryf is ook geïnspireerde woorde van God én preke – so behoort dit tog te wees,” oortuig jy vir my en ek begin verstaan. Teologie is wanneer God se lewende Woord, God se storie en die stories van die kinders van God sosatie / konglomereer / reënboog tot ’n Sitz im Leben (God met ons) – coram deo. “Dit is ‘magic’ ”, verduidelik jy jou fassinatie oor die reënboog, en verryk jy ons *teologie-sosatie* met nog baie ander stories: God omskep ’n sondvloed in ’n reënboog. God omskep ’n stal en krip (die stinkende lê- en voerplek vir diere) in ’n rusplek vir God se kind. God omskep ’n chroniese, byna terminale siek vrou in ’n: “my dogter”. God omskep ’n ongelowige Tomas in ’n nuwe “my-Here-en-my-God-mens.” “Dit is magic” sê jy. “Wow” sê ek. En “wow,” “cheers,” en “prost” (gesondheid) jy saam.

### **7.4.2.3 Deelnemende-aksienavorsing**

Ek toon hierbo aan hoe die onderlinge sorg met Lynn, wat soek na intellektuele en geestelike ondersteuning, narratief verloop. Die laaste aanhaling uit my brief aan Lynn reflekteer iets van die gesindheid en aard waarin ons saamgesels verloop. Retrospektief beskou, is ek daarvan oortuig, dat deelnemende-aksienavorsing die voertuig is op reis saam met Lynn. Ek onthou dat beide die

oorwegende narratief sowel as beperkte transgeneratief by Lynn meesal gehandel het oor die observasie, reflektoring en beplanning vir moontlike nuwe werksopsie, 'n bepaalde preek vir Sondag, een of ander ekstreme vakansie wat Lynn beplan of die soeke na 'n program of sinvolle wyse waarop 'n mens geestelik, persoonlik en eksistensieel verryk kan word.

Hierdie deelnemende-aksienavorsing vind dialogies plaas – ons praat saam, maar Sondag staan elkeen op eie kansel preek 'n eie storie. Nog 'n brief van refleksie aan Lynn beskryf hierdie deelneming onder meer:

Andersyds was dit vir my 'n heerlike ervaring om met jou oor die bediening te gesels en nuwe idees ten opsigte van Paasfees en Pinkstergeleenthede uit te ruil. Dit is vir my ook 'n leerskool binne die nuwere hermeneutiek, homiletiek en liturgie om die postmoderne mens aan te spreek binne die paradigma van meelewing en wat Christus se sterwe en opstanding vir my, binne my konteks, beteken. Jou veelhoekige benadering en gebruikmaking van veral hart-goedere soos gedigte en liedere is betekenisvol. Ek het jou uitvra oor my wêreld en bediening ook waardeer, want dit gee aan ons onderlinge versorging, substansie.

Met hemelvaart het ek ook "toevallig" 'n paar persoonlike gedigte van Hester Heese oor die dood van haar man, van IL de Villiers oor sy worsteling in die bediening asook gedigte van Adam Small se seer oor apartheid voorgelees en 'n CD gespeel as votum en seën (I walk with God). 'n Emeritus-predikant uit die RSA wat die diens met sy kinders bygewoon het, skakel my agterna en sê: Dis die naaste wat hy nog aan die hemel was. Dit was seker een van die mooiste komplimente wat ek nog na 'n diens gekry het.

### **7.4.3 Evaluering**

Die deelnemende reis met Lynn lewer nuwe en ongekende vrae asook uitdagings vir die voorgestelde onderlinge versorgingsproses op waarop ek, in teorie, nie bedag was nie. Slegs noemers van hierdie vrae en uitdagings word aangestip. In die volgende hoofstuk word dit breedvoerig bespreek. Vrae en uitdagings wat reeds by ander pastorale reise opgemerk en aangestip is, word nie hier herhaal nie.

Die pastorale reis met Lynn toon aan dat, ofskoon transgeneratief sowel as deelnemende-aksienavorsing narratief op die tafel kom asook narratief gebeur, by Lynn deelnemende-aksienavorsing klaarblyklik die spil raak waarom die ander benaderings draai. Lynn verhaal ten einde lewenskonstruksie deelnemend-aksienavorsing te ondersoek, probeer verstaan, dekonstrueer en uiteindelik te rekonstrueer.

Dit is veral narratief wat in my saamreis met Lynn 'n ander gesig kry. Narratief kry 'n dialoogdimensie – twee deelnemers wat saam gesels by 'n onderlinge sorgproses. Narratief word ook daarby verder verryk as Lynn nie net haar eie storie(s) vertel, hervertel en her-hervertel nie, maar allerlei ander stories byhark. Hierdie *ander* stories word nie soseer hervertel en her-hervertel nie, maar word gebruik om haar eie storie of iemand anders se storie wat sy gebruik, mee te dekonstrueer en/of herkonstrueer in die sin van hervestig, bevestig of onderskryf of rekonstrueer in die sin van verander of transformeer. Is dit dan nog narratief? Dit is 'n wesenlike vraag.

Ek neem kennis van die teoretiese onderskeid tussen aksienavorsing en deelnemende-aksienavorsing, maar vind daardie grens veel meer vaag binne die praktyk. Dit is tog ondenkbaar dat ek aktief deelneem aan Lynn se aksienavorsing om haar krisis rondom vervoer aan te spreek, maar Ronnie op my voorstoep nie vir haar aanbied nie. Dit maak nie van aksienavorsing en deelnemende-aksienavorsing uiteraard sinoniem nie. Lynn sorg daarvoor: “Los jy vir my en Ronnie uit,” is haar reaksie as ek wil waag om 'n *beter* oplossing te reël.

Deelnemende-aksienavorsing het ook by my 'n nuwe gesig gekry. Ek het altyd by aksienavorsing die beeld van sekulêre hulp gehad – by Carlos se finansiële nood asook verskeie noodsituasies by Gert. In die saamreis met Lynn het die sogenaamde grense tussen geestelik en sekulêr al meer verdof. Deelnemend-aksienavorsend kon ek en Lynn gaan observeer, reflekteer, beplan, herkyk en oorbeplan rondom haar preek oor die reënboog: “Mag ek preek oor iets wat ek nog nooit gesien het nie, vir mense met eerstepandse kennis?”

Sekerlik die grootste uitdaging wat ek saam met Lynn beleef het, was die opskerping in taal. Dit was die praktiese uitdaging tydens die saamreis met Lynn wat 'n blinde vrou is. Kennis en vaardigheid is geen vanselfsprekendheid nie. Met die oog op die Afrika-konteks en die vraag na die haalbaarheid van die drieheidbenadering by onopgeleide pastors, wil ek onmiddellik myself kwalifiseer. Die kompleksiteit lê nie in die akademiese “know how” van kennis nie, maar in die gesindheid en houding as mens teenoor mens. Elke keer as Lynn sukses behaal het ek haar 'n staande ovasie gegee. Wat maak jy? My studieleier, Kotzé, het my gestop: Dit is “patronising”. Ek het geen idee gehad waarvan hy praat nie.

Deelnemende-aksienavorsing het by my 'n verrykende gesig gekry. Op 'n dag vra Lynn my om haar met 'n huweliksbevestiging te help. Sy is nog nie as huweliksbevestiger geregistreer nie. Dit is deelnemende-aksienavorsing in praksis, dog ek – ek neem deel om die vrou te help. Ek maak

skalks 'n negatiewe opmerking toe die minderjarige bruidegom en bruid opdaag in uitspattige klere, tatoeëring en allerlei ringe deur die ore, neus en wenkbroue. Lynn glimlag en antwoord saggies in my oor: "Gelukkig pla my oë my nie." Ek sluk my definisie – dekonstrueer. Agterna in die kar verduidelik Lynn: "In die hof sê hulle altyd: 'Die beskuldigde het geen berou getoon nie.' Gelukkig weet ek nie hoe dit lyk nie. Ek kyk na al die stories en weeg dit dan op." Skielik beseef ek: My oë pla my. My oë staan dikwels in die pad van waarheid. Deelnemende-aksienavorsing kry 'n ander betekenis.

## 7.5 Jan

Jan (skuilnaam) is die vyfde van vyf persone met wie ek 'n pastorale reis onderneem. Ofskoon Jan nie 'n geordende pastor soos die vorige vier deelnemers is nie, het ek Jan gekies om die volgende redes:

- i. Hy is 'n senior maatskaplike werker by Nederduitse Gereformeerde Kerk in Namibië asook orrelis by 'n plaaslike gemeente. Daarom beskou ek hom as 'n nabye kollega.
- ii. Hy ervaar bepaalde uitdagings. i) Die uitdaging van roeping. Die beroep van maatskaplike werker het die afgelope dekade 'n paradigmaskuif beleef. Nie een van sy klasmaats en kollegas is nog in die beroep nie. Dit waarvoor hy opgelei is bestaan nie meer nie. Predikante van die Nederduitse Gereformeerde Kerk beleef dieselfde. ii) Die uitdaging van 'n enkelloper. Ofskoon ons albei mans in diens van die kerk is, verskil ons in dié sin dat ek 'n getroude man is met 'n gesin terwyl Jan alleenlopend is (sien 3.1.4.3 i). Daarby het ek in my beroep grootliks manskollegas gehad terwyl Jan, as maatskaplike werker, merendeels vroue-kollegas en 'n vrou as direkte hoof het. iii) Die uitdaging van etnisiteit. Terwyl ek binne die Nederlandse Gereformeerde Kerk oorwegend met Afrikaanssprekende blankes werk, is Jan in die diepkant gegooi met algemene gemeenskapswerk eerder as welsyn van blanke lidmate waarvoor hy opgelei is. iv) Die uitdaging van spiritualiteit (sien 3.1.2). As orrelis het hy sy opleiding in klassieke musiek ontvang. Vandag word daar van die orrelis verwag om saam met kitaar en trom 'n musiekbediening te vorm.
- iii. Anders as by die ander deelnemers het Jan my nooit vir raad of versorging genader nie. Sy fisiese ineenstorting sodat hy drie keer gehospitaliseer moes word, was 'n skrif aan die muur dat Jan sorg nodig het.

- iv. Sy worsteling met paradigmaskuiwe en eksistensiële veranderings behoort van hom 'n simpatieke deelnemer te maak op 'n pastorale reis binne 'n Afrika-konteks.
- v. My drieheidbenadering as versorgingsproses is nie beperk tot geordende pastors binne 'n bepaalde kerk nie, maar kan effektief in ander beroepe toegepas word.

### **7.5.1 Jan se agtergrond**

Jan se lewe draai grootliks rondom sy beroep as maatskaplike werker, orrelis in die kerk en sy bejaarde moeder. Sy was 81 jaar oud teen die tyd toe ons met ons pastorale reis begin het en is redelik selfversorgend. Jan kom op 'n daaglikse basis by sy ma en beplan sy weeklikse program rondom haar. Dit is nie vir hom 'n las nie. Trouens, erken hy self, dit gee vir hom as enkelopende "sin in die lewe." Na 'n groot operasie het hy by sy ma gaan bly wat hom vir 'n paar maande voltyds versorg het. Hy is baie na aan haar. Hy verbaliseer tog wel 'n vae onsekerheid hoe sy broer en suster daarvoor voel. Hulle is twee seuns en 'n suster wat al drie in Windhoek bly. Sy ma is 'n Suid-Afrikaanse burger met spesiale vergunning in Namibië. Dit het bepaalde implikasies, naamlik dat sy nie op enige "staatsvoorregte" kan reken nie. Sy is op Jan se medies en leef uit eie fondse. Sy is 'n op-en-wakker mens met 'n positiewe uitkyk op die lewe, geniet die gemeente se eredienste en bestee baie tyd aan persoonlike stiltetyd. Ek ervaar die fyn tengerige vroultjie altyd positief en opgeruimd, terwyl die kinders meer bekommerd en besorgd voorkom.

Jan het baie jare by die staat gewerk en is later bevorder tot hoofmaatskaplike werker. Met onafhanklikheid en baie veranderinge in die staatsdiens het hy die politieke druk sleg ervaar. Hy bedank en kry die pos as hoof-maatskaplike werker by die Nederduitse Gereformeerde Kerk in Namibië. Hy begin met groot dankbaarheid en entoesiasme te werk, maar na 'n paar jaar kom die Kerlike Maatskaplike Raad ook onder druk: i) Die Kerk kon gespesialiseerde dienste nie meer bekostig nie; ii) Met die sogenaamde "affirmative action" onder die huidige regering raak die nood, veral onder die blanke lidmate groter, maar die maatskaplike werkers, staatshulp en gespesialiseerde dienste minder; iii) Daar is al groter druk op die Kerk om minder gespesialiseerde versorging aan eie lidmate te voorsien en meer betrokke te raak by algemene gemeenskapsorg – buite die veld van Jan en sy kollegas se spesialiteit.

Onder al hierdie druk het Jan by drie geleenthede akute ineenstortings by die werk gehad – soveel so dat nooddienste ingeroep moes word en hy vir geruime tyd gehospitaliseer is en vir lang tye siekverlof moes neem om te probeer herstel. Dit het sy familie sowel as die Maatskaplike



Raad later moedeloos gehad. Jan het tydens ons pastorale reis besluit om vervroegde pensioen te neem en is tans, uit vrye keuse, werkloos. Intussen is sy moeder na 'n beroerte oorlede. Jan is tans besig om vir hom nuwe sin in die lewe uit te werk.

### **7.5.2 Pastorale reis met Jan**

Ek en Jan ken mekaar en werk saam vir 21 jaar. Ek het Jan leer ken as gereserveerd en sensitief. Ofskoon hy self 'n maatskaplike werker is wat mense beraad, sal hy nie sonder meer hulp soek nie. Die pastorale reis met Jan begin juis in 'n tyd wat dit vir hom moeilik was – kort nadat hy drie ineenstortings by die werk gehad het. Nie hy, sy familie óf sy kollegas het ooit my as sy geestelike leier, my kollega of die kerk laat weet van sy siektetoestand nie. Hy is stilweg deur die familie versorg. Vae verskonings dat hy uitstedig is, 'n bietjie met voetprobleme sukkel en so meer, het gemaak dat niemand by die kerk onraad vermoed elke keer as 'n plaasvervanger agter die orrel inskuif.

By tye, toe daar spanning in die gemeente was rondom orrelbegeleiding versus orkesbegeleiding, het ek tekens van nie-verbale spanning en onttrekking by Jan ervaar eerder as dat hy aan debatte sou deelneem of sy opinie lug. Toe hy by geleentheid direk uitgevra is oor hoe hy voel, het hy dit uitgespel dat dit vir hom 'n “sensitiewe saak is” en dat hy verkies om nie aan die “bakleiery”, soos Jan die dispuut ervaar het, deel te neem nie: “Sulke praatjies ontstel my en maak my gespanne.

Teen hierdie agtergrond het ek vermoed dat enige invalshoek vir die pastorale reis by Jan spanning kon ontketen. Selfs 'n eenvoudige vraag: “Hoe gaan dit met jou?” sou vir Jan, wat op daardie stadium alle aandag van homself wou afwentel, in 'n ongemaklike posisie kon plaas.

Jan se sensitiwiteit het my oorversigtig gemaak. Toe ek die inisiatief neem om hom as deelnemer vir 'n pastorale reis te nooi, was hy die enigste een wat tyd gevra het om eers daaroor na te dink. Hy het na 'n week my laat weet dat hy toestemming gee, maar onmiddellik baie oor die vertroulikheid, proses, verwagtings en so meer uitgevra. Soos by Emile, het ek besluit om by transgeneratief te begin. Hier het ek transgeneratief as 'n veilige vertrekpunt (“smooth take off”) vir 'n pastorale versorgingsproses, gevind. Persoonlike aangeleenthede en 'n moontlike bron van eksistensiële spanning word aangespreek sonder dat daar hande in die wonde sondermeer gestee word. Daar word eerder rondom die probleem gepraat.

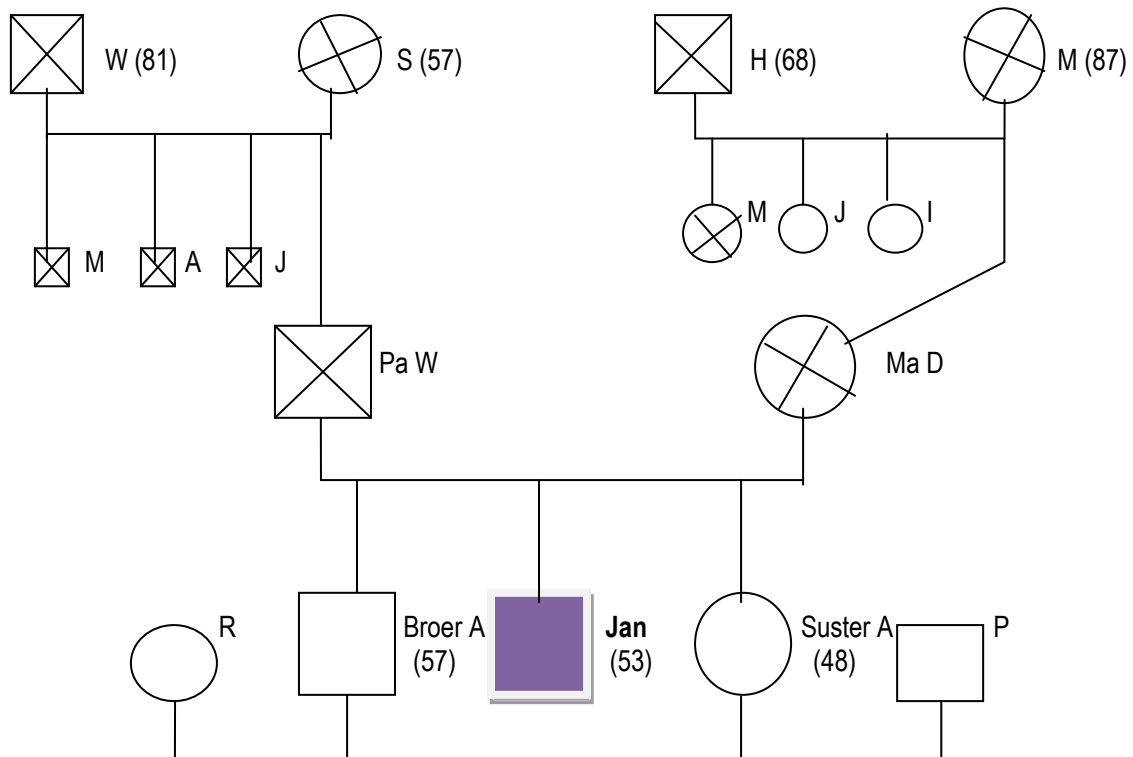
### 7.5.2.1 Transgeneratief

My eerste besoek aan Jan is in sy kantoor. Ek het my voorgeneem om dieselfde roete as met Emile te volg. Ek sou eers my eie geneagram aan hom blootlê. Weens my reeds jarelange bekendheid met Jan het ek vermoed dat só 'n optrede spanning by hom sou laat afwentel. Bekendheid maak hom rustig. Ek vermoed dat my bekendheid aan hom asook jare lange versigtige hantering van hom rondom kerkwerk, by hom vertrouwe gelaat het om dit met my te waag.

My beplanning neem skielik 'n ander roete toe Jan spontaan oor sy ma begin storie. Hy vertel die storie oor hoe hulle gesukkel het om haar die land in te bring, hoe sy op sy medies is en hy die verantwoordelikheid neem vir al haar sake, reëlings, vervoer en so meer. Dit maak die deur vir familie-van-oorsprong-werk oop.

Ek begin met kartering en vra detailvrae oor ouers, grootouers, ooms en tannies en so meer. Jan beleef dit baie positief. Elke keer as hy 'n naam gee, het hy 'n storie oor daardie familielid te vertel. Elke besonderheid kom narratief op die tafel. Sy oë is op die geneagram en as hy oor konstrakte, verbande en verhoudings narratief, dui hy met sy hand dit op die geneagram aan. Ek kan nie help om klanke van trots te hoor nie. Die fokus van detail lê veel meer op akademiese en beroepsprestasies as iets anders.

Hier volg 'n geneagram van Jan se familie-van-oorsprong. Terwille van vertroulikheid word slegs die voorletter van elke naam aangedui.



Dit is duidelik dat Jan se familie 'n beduidende rol speel in sy identiteit – hoe hy homself sien. Dit is sosiaal-gekonstrueer. Sy ouers en familie het as kinders van die na-oorlogse (Tweede Wêreldoorlog) depressiejare, almal as werkende volwassenes en met gesinne, buitemuurs verder studeer en sukses behaal. Sy familie is meesal in die onderwys (skoolhoofde van bekende skole, inspekteurs of dosente, soos sy ma onder andere), ingenieurs of mediese spesialiste. Hy SMS my later terug om 'n fout reg te stel: Sy oupa P was nie die skoolhoof van Paul Roos, Stellenbosch nie, maar wel van Paarl Gimnasium. Natuurlik is daar hartseer oomblikke in die familie: Die mediese-dokter-oom word deur 'n bus doodgery; die elektriese-ingenieur-oom is doodgeskok en die skoolhoof sterf na 'n lang gesukkel met swak gesondheid as gevolg van 'n motorongeluk vroeg in sy lewe. Jan weet nie van enige “skandes” of “verleenthede” in die familie nie. Armoede en gevolglike swaarkry en ongemak word met integriteit hanteer. 'n Kenmerk van die familie, aldus Jan, is dat “roeping en goeie diens aan medemense immer voorrang geniet bo eie welvaart, gesondheid en gemak”. Tog is die familie baie sensitief. Hulle ervaar mense wat laat kom, ongeorganiseerd of gelate is en nie diens met presiesheid lewer nie as onsensitief en disrespekvol en reageer negatief teenoor diesulkes.

By Jan was die transgeneratiewe vertrek van die versorgingsproses, positief. Teenoor Jan se moeilike “Sitz im Leben” op daardie tydstip van sy lewe, was dit vir hom klaarblyklik makliker asook opbouend om eerder oor die suksesse van sy familie, wat oor ’n relatief lang geskiedenis strek, te reflekteer. In ’n brief van refleksie skryf ek onder meer:

Dit was vir my ’n heerlike ervaring om hierdie rondte rondom jou familie te kuier. Binne ’n atmosfeer van berading en voortdurende pastorale hulp aan mense met baie seer in hulle lewe, was dit ’n stukkie oase om na jou vertelling rondom jou familie-van-oorsprong te luister – voorwaar ’n *familie om op trots te wees*. Wat my vanuit die vertelling van jou familie aangespreek het, is die feit hoedat elke lid van die familie, ongeag situasies wat nie altyd so maklik was nie, hulleself op ’n besondere manier daaruit gelig het met studies, harde werk en volharding. Dit is ook die noue nabyheid van die familie wat my aangespreek het. Ek kan my indink hoe veilig ’n mens binne so ’n familie behoort te voel waar, in enige krisis-situasie, die broers en sussies [soos Jan hulle noem], maar selfs die niggies en neefs, onmiddellik hulle persoonlike verantwoordelikhede by die huis en werk inkort om ’n lid van die familie te gaan bystaan. Dit pas dan ook in hierdie prentjie hoedat die meeste van die familie in ’n onbaatsugtige beroep staan soos onderwys, medies en jy wat ’n maatskaplike werker is. Dit maak dan ook sin dat jou broer onmiddellik op die eerste beskikbare vlug klim om jou pa te ondersteun as hy hospitaal toe is, en hoe jy vandag spontaan jou lewe as ware, rondom jou ma beplan en sy op jou medies is en so meer.

Maar waar is Jan in hierdie geneagram wat hy so mooi skilder. Ek mis sy stem. Ek mis sy eie posisie ten opsigte van verhoudings tot hierdie familie vir wie hy oom en tannie (sien 4.4.4.2).

Ek skryf dan verder in die brief en neem vrymoedigheid om tegniese name te gebruik aangesien hy met terapie bekend is en altyd geïnteresseerd is waarmee ’n mens besig is:

Ons volgende stap in hierdie proses is om na jou eie storie te luister (narratief) binne die groter prentjie van die familie (transgeneratief): wie is Jan en watter rol speel Jan binne die verhaal van die familie (selfdifferensiasie) en jou beroep in die wêreld daar buite (deelnemende-aksienavorsing)?

### **7.5.2.2 Narratief**

Jan vertel die storie. Familie-van-oorsprong-werk verloor die karakter van ’n modernisties-empiriese ondersoek na absolute data, maar word eerder narratief op die tafel uitepak as ’n postmoderne sosiale-konstruksie (sien 4.4.2.2).

Die versorgingsreis met Jan word narratief voortgesit. Wanneer Jan sy lewe en lewenskonstruksie verhaal, vind dit ook voortdurend plaas teen die agtergrond van transgeneratief. Terwyl hy stories

vertel van sy moeilike hantering van die paradigma-verskuiwing by die werk, die onsekerheid of hy regtig by die nuwe verwagtings sal kan uitkom en so meer, meet hy dit aan sy familie se klaarblyklike suksesse in die verlede. Hulle het ook swaartye van veranderinge en armoede gehad en hulle het dit bemeester. Aan die anderkant weeg hy die opsies wat hy het asook die keuses wat hy moet uitoefen op teen die implikasie wat dit mag hê op sy ma en familie. Selfs met werksbesluite word sy ma, broer en suster gekonsidereer. Sy besoeke aan plattelandse dorpe word georganiseer rondom die tye wanneer sy ma dokter toe moet gaan of wat sy broer pas om ma te neem ten tye van sy afwesigheid. Al hierdie konsiderasie teenoor sy eie selfversorging, sy werk, orreliswerk, die selfopgelegde verantwoordelikheid vir sy ma asook die konsiderasie teenoor sy broer se gesin by wie hy 'n woonstel huur, het later sy tol geëis. Ek skryf:

Nadat ons 'n geneagram van jou familie-van-oorsprong opgestel en jy die storie van jou familie vertel het, het dit tyd geword om narratief te gaan kyk na jou eie lewe en die posisie wat jy binne hierdie familie-van-oorsprong-storie as enkellopende, professionele, middeljarige man persoonlik inneem. Dit is interessant hoe 'n sterk lyn en verband daar loop tussen die profesie waarbinne jy jou tans bevind enersyds en die posisie wat jy tans binne die gesin inneem andersyds, asook die gelykluidende spanningsvlak wat jy binne al twee hierdie posisies ervaar. Binne die gesin neem jy op die oomblik sterk leiding in jou ma se versorging asook al haar finansiële sake (wat jy ook dan baie goed doen), maar dat jy onseker is in watter mate dit jou broer en suster se algehele goedkeuring wegdra. Jy vra hulle nie daarna uit nie en hulle sê ook niks negatiefs óf positiefs daaroor nie. Die stilswye oor hierdie aangeleentheid, maak jou onseker en gespanne. Dieselfde spanning word ook binne jou professionele posisie by KMR ervaar. Terwyl jy professioneel binne 'n gegewe opleidingsveld goeie diens lewer, is die kerk tans in haarself onseker oor wat maatskaplike werk asook gemeenskapsdiens binne 'n postmoderne samelewing, behoort te wees. Derhalwe is die kerk meer onder selfkritiek, as wat sy haarself asook haar werknemers ten opsigte van werkskwaliteit positief kan beoordeel en waardeer. Hierdie onsekerheid bring uiteraard baie spanning binne die werksveld asook die profesie van maatskaplike werk. Selfs jou tweede liefde naamlik kerkmusiek as orrelis van die kerk, het hierdie spervuur nie vrygespring nie. Daar het vir die afgelope tien jaar al hoe meer druk van alle kante (musiekbediening, individuele lidmate en ander) gekom om die orrel uit die kerk te kry. Aan die anderkant het die musiekbediening ook maar gemaklik op jou nommer gedruk as hulle die aand nie kan speel nie. Intussen was daar ook al hoe meer druk om die styl en kerkmusiek te verander en is jy, in jou tyd van orrelis-wees, al in jou derde veranderde Koraalboek. Ofskoon uitdagend, is hierdie tendens nie sonder sy porsie van onsekerheid en spanning nie.

Jan is met terapie goed bekend. Aan die ander kant is Jan sensitief en ek oorversigtig. Ek speel gedurig oopkaarte met hom. Ek verduidelik voortdurend tussendeur hoekom ons wat wanneer

gaan doen sodat hy veilig kan voel. Ek ervaar dat dit werk. In 'n opvolgende gesprek reageer Jan op bogenoemde brief en begin spontaan sy storie te vertel. Die eens sensitiewe nie-prater begin spontaan my vertel: “Die binnepolitiek by die werk en skommeling van emosies wat ek beleef: aggressie, onsekerheid in my eie vermoë, frustrasie, moedeloosheid, depressiwiteit het net te veel geword.” Jan vertel verder van sy ineenstortings, hospitalisasie en medikasie “wat my op die oomblik moet regop hou”. Wat in die verlede versteek is, word nou uitgepak. Jan kry 'n stem want hy kry 'n spreekbeurt.

Pastorale versorging veronderstel geestelike versorging (sien 5.1). Op 'n vraag na 'n Bybelse metafoor van waar hy homself op daardie tydstip van sy lewe sien (sien 5.2.7), kies hy Ps 104. Psalm 104 kom as 'n aangename verrassing, veral as ek in aanmerking neem dat Jan vroeg in die pastorale reis die opmerking gemaak het: “Ek het soos Job alles verloor.” My brief van refleksie na ons vierde kuier, toon 'n geestelike groei by Jan wat ek toeskryf aan die proses van vertel en hervertel van sy se storie:

Ofskoon Psalm 104 nie sondermeer aan Koning Dawid as digter toegeskryf kan word nie (ook nie klinkklaar as 'n nie-Dawid Psalm), maak Psalm 104 tog deel uit van die bykans *wipplankry* van die Psalms (en ook van Dawid se lewe). Die een oomblik is daar die verkeerde dade van mense (volk van God) wat op hulself wil staatmaak, maar die volgende oomblik is dit weer God, met sy altyd-daar-wees-om-te-help, Wie weereens ingryp en uitred (sien Ps. 104:29-30). Dit is veral die kontras tussen Job en Dawid wat jou storie so verrykend maak. Van tevore het jy jou met Job vereenselwig – iemand wat alles verloor het, bykans lewenslank (chronies) uitsigloos lewe en amper handdoek laat ingooi, teenoor 'n Dawidse lewe wat daarenteen van tyd tot tyd (akute) krisis beleef, maar telkens opgelos (verlos) word deur die ingryp van God. Ten spyte van steeds heersende laagtepunte, is die krisis korter van duur (sporadies) met 'n voortdurende versekering van God se reddende ingryping en, soos jy dit stel: *God se tydsberekening is altyd volmaak*. Dit maak die krisishantering draagliker en bou 'n stewiger vertrou en geloof in die Here op.

### **7.5.2.3 Deelnemende-aksienavorsing**

As Jan sy “Sitz im Leben”-narratief op die tafel uitpak, is hy terselfdertyd by deelnemende-aksienavorsing ook as hy spontaan opmerk: “So kan dit ook nie meer aangaan nie. Ek sal iets drasties moet doen. My gesondheid het totaal ingegee en dis nie die moeite werd nie.”

Hier is wysheid nodig. Die kleur van my brillens reflekteer die kleur van die wêreld – my geïnterpreteerde konteks. Ek moes my eie posisie eers dekonstrueer. Deur watter brilbenadering

bekyk ek die drieheidbenadering. Toe die praktyk uitwys dat transgeneratief en deelnemende-aksienavorsing gebeur narratief, het ek my narratiefbril opgesit. Met my narratiefbril sien ek egter duidelik ander tendense raak. Soos by Lynn, sien ek by Jan hoe deelnemende-aksienavorsing al meer prominent na vore kom. Die laaste aanhaling van Jan hierbo is 'n kritiese opmerking. Toe ek die narratiewe bril met 'n deelnemende-aksienavorsing een vervang, is my lens verrykend helder. 'n Oorsensitiewe Jan wat altyd ander mense gehelp en beraad het, maar nooit self hulp gevra of weinig sy opinie gegee het en nou ja sê vir versorging, ywerig transgeneratief werk sowel as spontaan sy erg private lewenskonstrukte op die tafel uit narratief, het alles een motief en doel: "So kan dit ook nie meer aangaan nie. Ek sal iets drasties moet doen" – dit is deelnemende-aksienavorsing. Meer hieromtrent in die volgende hoofstuk.

Toe ek en Jan en deelnemend-aksienavorsend in 'n tweede ronde deur die transgeneratiewe geneagram gaan ten einde in selfdifferensie Jan se posisie, rol en verhouding binne die familie te ondersoek, observeer Jan 'n "unique outcome". Binne 'n familie waar akademiese prestasies sterk vooropgestel word, is sy broer en enkele ander familielede wat hul keuse op 'n nie-akademiese beroep laat val het, vandag finansiëel by verre beter af met positiewe implikasies op hulle persoonheid, selfvertroue, asook ander suksesse. Dit was vir Jan 'n "daybreak" – die begin van radikale besluite.

Op kort kennisgewing besluit Jan om 'n maand verlof te neem en sy ma verder as dokter toe te vat – 'n vakansie deur Suid-Afrika, van Gauteng tot in die Kaap, ten einde familie op te soek en tyd met hulle deur te bring. Hy het klaarblyklik sy familie-van-oorsprong-werk met sy ma bespreek en dit het hulle gemotiveer om so 'n reis te onderneem. Opvallend was die stories wat hulle teruggebring het – stories van hoop.

Jan het 'n ander oog vir sukses begin ontwikkel. Waar hy sy ma se raad in die verlede lukraak gevolg het deur voortdurend 'n student te bly en sukses eerder aan akademiese prestasies te meet, het hy mettertyd met 'n ander oog na prestasie en sukses gekyk. Jan verduidelik: "KMR se armoedige salaris en die kerk se onsekerheid en rondvallery oor wat hulle wil hê en wat hulle wil maak, is nie meer al die spanning waardeur ek moet gaan, werd nie." Hy bedank uiteindelik sy werk asook die voltydse orrelpos en bied aan om op 'n ad-hoc basis te speel teen 'n fooi.

Toe 'n medekollega en sielkundige vir Jan later in my teenwoordigheid hom oor sy werkloosheid konfronteer en hom probeer oortuig dat hy eintlik besig is om van sy situasie weg te vlug, was sy

antwoord hard en duidelik: “Jy sal nie verstaan nie, maar ek weet wat ek doen. Eendag, as die tyd ryp is, sal ek ’n werk opneem wat vir my lekker en stimulerend is – iets wat ek graag wil doen.”

Jan se ma is kort voor Kersfees 2009 skielik oorlede. Jan het emosioneel baie swaar gekry. Uit simpatie het die kerkraad hom probeer troos deur hom van die Kerssangdiens-verantwoordelikheid as orrelis te verskoon, maar Jan het dit van die hand gewys: “Ek sal speel, want ek wil dit graag doen.”

Onderlinge versorging beteken deelneming. Na jare lange ervaring van die oorversigtige lewenstyl van Jan, het sy radikale besluite my onkant gevang. Die kerk asook sy familie was hewig ontsteld oor sy besluite. Waar hy in die verlede homself tekortgedoen het ter wille van familie en ander, het hy hierdie keer dit selfstandig gedoen sonder om iemand te konsulteer. Dit het gemengde gevoelens by my losgemaak. Aan die een kant lewer my voorgestelde drieheidbenadering by ’n versorgingsproses radikale resultate waarop ek in my wildste drome nie te wagte was nie. Aan die ander kant was ek bekommerd of Jan hierdie drastiese stap sal *oorleef*. By een geleentheid het ek versigtig gevra: “Maar sal jy dit kan bekostig?” Sy antwoord was selfversekerd: “Natuurlik sal ek aanpassings moet maak. Om eenvoudiger te lewe is ook ’n belangrike keuse, maar ja, ek het my kostes bereken en ek sal dit maak.” En ek het besef: Deelnemend ja, maar aan die einde van die dag is dit sý lewe waarop ek eties geen reg het om as sy sogenaamde pastor, anamchara of in die naam van danige liefde, hom in een of ander voorskriftelike rigting te manipuleer nie.

### **7.5.3 Evaluering**

Die praktyk van ’n versorgingsreis saam met Jan roep vrae en uitdagings op waarop ek in teorie nie op bedag was nie. Slegs vrae en uitdagings wat by Jan opgeduik het en nie reeds by die vorige reisverhale opgemerk is nie, word hier aangestip.

Jan se sensitiwiteit asook persoonlike omstandighede was ’n groot uitdaging vir die pastorale reis. Transgeneratief as ’n “smooth take off” by Jan was oënskynlik geslaagd. Ek wonder net of ’n transgeneratiewe vertrekpunt by alle sensitiewe mense sal slaag, veral as daar komplekse gebeure of verhoudings is waarvan ’n mens nie altyd bewus is nie – “this time lucky”.



Ofskoon ek die ongemak en soms ellende ken om onvoorbereid 'n terapeutiese proses in te stap, kan voorveronderstellings en 'n vooropgestelde plan andersyds die terapeutiese proses in die wiele ry of op 'n dwaalspoor manipuleer. Hoe voorbereid moet 'n mens wees – of nie?

Roux en Kotzé (2002:145) onderskryf 'n terapie wat op diskoers en narratief gebou is: “Words are not innocent. The language we use shapes the realities we live in and the realities we create. Our practices are shaped by our languaging.” Of is dit 'n waarskuwing? As Jan so drasties reageer en radikale besluite neem as resultaat van 'n sorgproses, tot watter mate is die deelnemer medeverantwoordelik? Jan het drastiese besluite geneem met implikasies ten opsigte van homself, sy familie, werkgewer en kliënte. Wat is die gevolge as familie of selfs Jan self, na 'n jaar, my sou beskuldig dat ek met sy kop gesmokkel het en hy onder my invloed onverantwoordelike besluite geneem het?

## **7.6 Opsomming**

Hierdie studie kom oor bykans 20 jaar aan. Ek het vir jare my in die teorie gaan graawe. Soms sulke wye draaie geloop dat ek my promotor, Kotzé, grensloos frustreer het. Ek het op die ou end by drie benaderings eerder as slegs een uitgekóm. Ek het hierdie benaderings gaan ondersoek teen die agtergrond van die Skrif, wysheidsliteratuur, die konteks van die pastor, die handboekteorie van elke benadering sowel as die moontlike invloed wat die drie benaderings op mekaar mag hê. Ek het ook vermoed dat as ek narratief met transgeneratiewe asook deelnemende aksienavorsing wil omgaan en so meer, ek al my opgeboude verstaan van die onderskeie teorieë en tegnieke sou moes dekonstrueer en met dieselfde boustene iets anders rekonstrueer. Eers na al hierdie jare se voorbereiding ten opsigte van 'n deeglike teoretiese opbou, het ek my hand aan die praktyk gewaag.

Wat op my sou wag, was ek nie op voorbereid nie. Aan die een kant het die resultate van my voorgestelde benadering my wildste drome oortref soos nagelees kan word in die bondige refleksies van bostaande vyf pastorale reise wat ek onderneem het. Aan die ander kant het praktyk die appelkar van my teorie omgegooi. Dit reflekteer ek in die laaste hoofstuk.

## HOOFSTUK 8

### REFLEKSIES OP DIE ONDERLINGE SORG REIS

#### 8.1 Inleiding

In 'n opsomming van vyf pastorale reise met die oog op onderlinge sorg met pastors in die praktyk rapporteer ek: “Wat op my sou wag, was ek nie op voorbereid nie. Die praktyk het die appelkar van my teorie 'n bietjie geskud – in 'n sin omgekeer”. In hierdie laaste stap of hoofstuk 8 van my navorsing reflekteer ek op my reis na 'n model vir onderlinge sorg met pastors. Ek reflekteer ook op die sogenaamde “unique outcome” waarby ek uitgekome het. Daarna ondersoek ek vroeë uitdagings wat in die praktyk opgeduik het en waarop ek in die teorie nie bedag was nie. Dit word gedoen deur 'n nuwe bril wat ek opsit. Laastens reflekteer ek kortliks op die navorsingsmetodologie wat gevolg is en wat ek daardeur wys geword het. Daarmee saam toon ek kortliks die uitdagings wat my navorsing stel aan die kerk, teologie, pastoraat asook verdere navorsingsmoontlikhede.

#### 8.2 Die reis na 'n model vir onderlinge sorg met pastors

Hierdie navorsing is gebore uit my persoonlike nood as pastor (sien hoofstuk 1). Saam met Jan (sien 7.5.2.3) kon ek ook sê: “So kan dit ook nie meer aangaan nie. Ek sal iets drasties moet doen.” Ek wou meer weet en begin met 'n aksie van navorsing. Ek bereken die spreekwoordelike kostes en ondersoek die uitdagings vir so 'n navorsing in 'n tweede stap (sien hoofstuk 2). In 'n derde stap ondersoek ek relevante uitdagings as konteks by die pastor (sien hoofstuk 3). Ek maak 'n studie van drie rigtinggewende filosofieë as vierde stap van my navorsing en grawe my in in al die relevante paradigmas, teorieë, benaderings asook prosesse as 'n metateorie vir die hedendaagse pastoraat (sien hoofstuk 4). Laastens ondersoek ek die teologie en dan veral die Skrif en Skrifgebruik in die pastoraat (sien hoofstuk 5). Na 'n lang en deeglike pad van ondersoek vind ek in drie bekende en beproefde modelle, naamlik transgeneratief, narratief en deelnemende-aksienavorsing 'n moontlik werkbaar stuk gereedskap vir **die ontwikkeling van deelnemende onderlinge sorg met pastors** (sien hoofstuk 6). Hierdie drie modelle word nie

afsonderlik of alternatiewelik gebruik nie, maar funksioneer saam binne 'n een versorgingsmodel wat ek 'n drieheidbenadering noem.

Binne hierdie voorgestelde drieheidbenadering plaas ek die drie modelle teoreties in 'n sistematiese volgorde van gebruik, naamlik transgeneratief as historiese aanloop tot selfdifferensiasie, narratief as 'n voortgang in selfontwikkeling op weg na 'n verrykende herskryf van selfkonstrukte en laastens deelnemende-aksienavorsing as't ware as 'n toevoeging tot 'n navorsingsaksie-model, meer as wat dit 'n terapeutiese model is, met die oog op verryking in werkvaardigheid. In 'n nadere ondersoek rondom die teorie van elk van hierdie drie modelle, kom ek mettertyd agter dat in die saamgebruik van al drie modelle daar onmoontlik sprake kan wees van 'n 1...2...3 terapeutiese gang. Die drie modelle is eerder met mekaar vervleg en funksioneer in 'n "to and fro" dansbeweging binne die terapeutiese proses (Janesick 1994:209-219).

In 'n ondersoek na die konvergensie van die drie modelle blyk dit duidelik watter invloed die drie modelle, binne so 'n drieheidbenadering, op mekaar het. Transgeneratief wat met narratief op die tafel kom asook deelnemende-aksienavorsing wat 'n narratiewe karakter verkry en so meer, bring handboekdefinissies en teoretiese omskrywings van die onderskeidelike modelle in gedrang. Ek kan dus hoogstens praat van benaderings eerder as modelle.

Verder is dit vir my navorsing ook van belang om met terapeutiese benaderings eerder as die tegniese en detail-toepassing van bepaalde modelle te werk aangesien my fokus op die persoon in konteks is. Dit is veral van belang omdat my navorsing gemik is op die ontwikkeling van onderlinge sorg by nie-professioneel opgeleide pastors. Dit gaan dus om die gebruik van basiese idees van die drie benaderings en nie 'n professioneel teoreties gedetailleerde gebruik van die model nie.

Tereg sou geargumenteer kan word dat die teorie nie altyd so duidelik in die eerste ses stappe van hierdie proefskrif uiteengesit is soos bostaande refleksie dit wil hê nie. My eenvoudige antwoord hierop is dat ek nie meer in hoofstuk 1 - 6 is nie, maar reeds in hoofstuk 8 waar ek met 'n verrykende bril reflekerend terugkyk. Terugskouend het daar by my as navorser 'n verrykende groei plaasgevind.

Na 'n lang besig-wees met die teorie waag ek dit uiteindelik met die praktyk (sien stap 7). Tydens vyf pastorale reise met die oog op onderlinge sorg met pastors merk ek twee tendense op. Aan

die een kant beleef ek resultate wat my wildste drome oortref. Aan die ander kant merk ek egter dat my teorie in praktyk nie oral water hou nie.

Ek het in die praktyk van bogenoemde pastorale reise opgemerk dat, ofskoon al drie genoemde benaderings binne 'n onderlinge sorgproses tot volle reg kom, narratief die *voertuig* (Flynn 1999:29) blyk te wees wat die terapeutiese handeling in beweging sit. Foucault (1977:54) bevestig dit dat generasies 'n gesprek kan skep wat die rol van waarheidsaansprake aanneem. Ek sit toe my narratiewe bril op.

Dit is eers by die reflektoring van die pastorale reis saam met Jan (sien 7.5.2.3) en ek retrospektief op my spoor terugkyk dat ek iets anders opmerk. Ofskoon al drie benaderings, binne 'n een drieheidbenadering, by al vyf pastorale reise tot hulle reg kom en narratief as't ware die ritme vir hierdie saamdans aangee, blyk deelnemende-aksienavorsing die spilpunt te wees waar alles om draai. Hoekom sou iemand soos Jan, wat al die jare toegeskulp lewe, nou skielik sy familie-van-oorsprong op die tafel uitpak (sien 7.5.2.1)? Hoekom sou Jan, twee maande na die pastorale reis in aanvang geneem het, sy konstruksie radikaal herskryf? Hy gaan vir 'n maand lank by familie kuier en beëindig sy werk as maatskaplike werker sowel as orrelis? (sien 7.5.2). Jan beantwoord self daardie vraag: "So kan dit ook nie meer aangaan nie. Ek sal iets drasties moet doen."

Dit kom soos 'n "daybreak" (sien 4.2.1). Ek ondersoek al vyf pastorale reise en besef: Emile soek 'n "stem" of te wel 'n "spreekbeurt" vir die pastor (sien 7.1.2.1); Carlos soek deelnemende hulp ten opsigte van sy finansiële en kerklike nood (sien 7.2.2); Gert soek alles (sien 7.3.2) – oplossings vir huweliks- en finansiële probleme, raad en bystand om sy kerk uit te bou, beter te kan preek en oop deure vir bediening; Lynn soek intellektuele en geestelike ondersteuning (sien 7.4.2.2) en Jan soek 'n drastiese plan (sien 7.5.2.1). My deelnemers vertel hul stories met een doel, naamlik ten einde 'n "stem" te kry, 'n beter finansiële situasie te soek, 'n huwelik of geestelike lewe te kan herskryf of 'n plan te kry om lewenskonstrukte te herskryf – dit is deelnemende-aksienavorsing.

My studieleier, Kotzé, onderskryf hierdie ontdekking as hy reeds by die pastorale reis saam met Carlos 'n kantaantekening maak:

DIE SIN DAARVAN OM DEELNEMENDE AKSIENAVORING MEER AS NET DIE BASIS VIR  
TRANSGENERATIEF EN NARRATIEF TE MAAK, BEGIN VIR MY AL DUIDELIKER WORD –

CARLOS HET WESENLIK PRAKTIESE PROBLEME IN DIE GESIG GESTAAR TOT SO 'N VLAK DAT TRADISIONELE TRANSGENERATIEWE EN NARRATIEWE ISSUES NIE EENS BELANGRIK VIR HOM WAS NIE – HY MOES OORLEEF EN HY MOES SY KINDERS VERSORG EN OPVOEDING LAAT KRY – SURVIVAL WAS DIE FOKUS – DIE LUKSHEID VAN AANDAG AAN ANDER VLAKKE VAN BEHOEFTE/VERSORGING IS TOTAAL DAARDEUR OORSKADU – EN DEELNEMENDE AKSIENAVORSING IS HIERIN VAN PERTINENTE BELANG – MAAK EK SIN?

Vanuit die praktyk ondersoek ek verder. As narratief as't ware die spreekwoordelike ritme van die versorgingsproses aangee, maar deelnemende-aksienavorsing die koers aandui – noem dit die musiek wat die narratief-ritme as't ware bepaal en die mens na die dansbaan lok – wat is dan daardie één faktor of fokuspunt waar rondom al drie benaderings draai? Wat bring transgeneratief, narratief asook deelnemende-aksienavorsing binne 'n drieheidbenadering bymekaar?

Die konvergensie van die drie benaderings tot een drieheidbenadering is reeds bespreek (sien 6.5). Hier wil ek egter die potlood skerpmaak ten einde te gaan plot wat Louw (1998:15) beskryf as die konvergensiepunt. Om hierdie konvergensiepunt te probeer vasstel, is dit nodig om eers 'n sogenaamde spilpunt waarom alles draai by elke benadering vas te stel. Hierdie onderskeie spilpunte word dan konvergeer tot een sogenaamde konvergensiepunt.

Transgeneratief is gebou op die beginsel van Culbertson en Shippee (1990:12) wat sê:

A people without a memory is a people without a history, and a people without a history is a people without an identity: if we do not know where we came from, then we cannot know where we are now, nor where we are going.

Bowen (1990:289) borduur voort:

This in no way changes what man is or has always been. He is autonomous as he has always been, and he is as "locked in" to those about him as he has always been. The family focus merely points to ways that his life is governed by those about him.

Selfdifferensiasie (sien 4.4.4.2) by transformasie het niks met individualisering of outonomie te doen nie (Friedman 1991:141), maar is "the capacity to be one's own integrated aggregate-of cells person while still belonging to, our being able to relate to, a larger colony." Die mens se identiteit is sosiaal-gekonstrueer (sien 6.2). Dit veronderstel dat identiteit sosiaal-gerekonstrueer kan word.

Die sisteemteorie, weliswaar modernisties, het dit reeds uitgewys dat die mens behoort. Die mens is en leef nie in segregasie nie. Selfs wanneer daar van identiteit by die mens gepraat word, is dit immer in terme van deel-wees.

Hierin blyk dit alles duidelik dat deelneming by mense die spilpunt is waarom dit gaan by transgeneratief. Familie-van-oorsprong-werk is 'n metode om hierdie deel-wees na te vors en selfdifferensiasie is die proses op weg na die vermoë tot deelneming sonder om in die familie op te gaan, die eie identiteit te verloor of om gedurig in reaksie op te tree.

Narratief is die vertel, hervertel en her-hervertel van die mens se storie (sien 6.3). Watter storie is dit? Ek vermoed die stories gaan oor die mens se daaglikse saamleef, omgaan met asook verhouding tot ander mense. White (1978:9) bevestig my vermoede met wat hy "re-membering practices" noem:

This re-membering is not simply recollection, but a practice that actually contributes to the identification and acknowledgement of those persons who have contributed significantly to the generation of our stories of identity and to our knowledges and skills of living.

Daarby veronderstel narratief 'n deelnemer – iemand wat aktief deelneem deur na hierdie stories te luister en intelligente vrae te vra. Die narratiewe benadering berus op deelneming.

Deelnemende-aksienavorsing is van aksienavorsing te onderskei deurdat die fokus op deelneming val. Deelnemende-aksienavorsing is gebou op "a philosophy of life that would convert its practitioners into "thinking-feeling persons" (Fals-Borda 2001:31). Gustavsen (2001:22-23) omskryf dit onder meer as volg: "[T]here is an *order of relationships*; an order that can be described in terms of who knows who, what work relationship structures exist, what joint arenas are available, and the like."

Die afleiding wat ek maak is dat die konvergensiepunt by die drieheidbenadering te vind is in deelneming.

Ek heroorweeg die opsie. Waar ek in die teoretiese ontwikkeling van 'n onderlinge sorgmodel by pastore gepraat het van 'n drieheidbenadering en selfs later oorweeg het om te praat van 'n narratiewe-sorgmodel wat die ander benaderings sou insluit, kies ek uiteindelik om te praat van 'n deelnemende pastoraat.

### 8.3 Deelnemende pastoraat

Ek het hier bo, in die refleksie van my pastorale reis na 'n onderlinge sorgmodel, probeer aantoon hoe ek by 'n sogenaamde deelnemende pastoraat uitgekome het. Hierdie studie bied nie voldoende geleentheid vir 'n volledige diskoers rondom deelnemende pastoraat nie. Ek dui derhalwe slegs enkele noemers aan ten einde 'n blik te kry oor wat onder deelnemende pastoraat verstaan kan word.

'n Deelnemende pastoraat is nie gebou op een bepaalde terapeutiese model nie. Dit is selfs ook nie gebonde aan twee of meer terapeutiese benaderings soos by my eie voorgestelde drieheidbenadering nie en gebeur ook nie volgens hulle voorskriftelike aanwysings nie. Deelnemende pastoraat is gebou op diskoers (sien 6.6.1).

Die mens is in diskoers omdat die mens handel. Die postmoderne verstaan van diskoers is nie beperk tot een eksklusiewe, absolute waarheid nie, maar lê binne 'n breë spektrum van stemme of te wel 'n "listen to all the voices":

[T]he belief that there is no meaning, that the world is inherently fragmented and heterogeneous, and that any sense making system or belief is mere subjective interpretation – and an interpretation that is conditioned by its social surrounding and the dominant discourse of its time.

(Ischool 2009)

Vir die postmoderne pastoraat het dit bepaalde implikasies. Sogenaamde waarhede wat by mense opgemerk word, is nie sodanig vasgegiet en onveranderlik nie, maar eerder sosiaal-gekonstrueer (sien 4.4.2.2). Derhalwe kan dit weer sosiaal-gekonstrueer word. Deelneming deur 'n anamchara-vriendskapsproses het die potensiaal om sodanige nuwe sosiale-konstruksies te skep en/of herskep.

Wikipedia (2011) beskryf deelneming, binne die filosofiese verstaan daarvan as: "Participation is the inverse if inherence." Met ander woorde deelneming beur weg van oënskynlike inherente, "natuurlike" of absolute onveranderlikes. Wanneer 'n mens dus 'n ander medemens toelaat om deel te neem aan haar/sy lewe impliseer dit die aanvaarding asook toestemming tot ander moontlikhede vir bestaande lewenskonstrukte.

Deelneming, lyk dit vir my, se primêre fokus is minder gerig op vrae soos: Wat word gedoen? Hoe word dit gedoen? Hoe lyk dié wat deelneem? Waar word deelgeneem? Wanneer word

deelgeneem? Hoe dikwels word deelgeneem? Hoe goed of hoe sleg is die resultaat van deelneming? Ofskoon dit vrae is wat weliswaar ook aandag geniet, is dit per definisie nie die fokus nie. Deelneming, lyk dit vir my, staan op vier bene. Eerstens is deelneming nie in isolasie moontlik nie. Dit staan altyd in 'n bepaalde verband met iets anders – ander moontlikhede. Tweedens is daar die effek van sinergisme, naamlik die geheel is groter as die som van die dele. Derdens dui deelneming 'n werkwoord of te wel 'n bepaalde handeling aan. Deel-wees sonder deelneem as handeling lyk nie moontlik nie. Vierdens veronderstel deelneming inklusiwiteit.

Deelneming, lyk dit vir my, sou 'n paar organiese vrae vra waarop die fokus eerder gestel word. Dit mag vrae wees soos onder meer: Wie neem deel aan wie? Wie neem deel aan wat? Wat is die effek van deelneming? Wat bring die dele bymekaar? Wat is die handeling binne deelneming? Wie is ingesluit? Wie word uitgesluit?

#### **8.4 Die deelnemende-sorgproses**

My voorgestelde sorgproses by pastors staan en val dus nie op een of ander gespesialiseerde terapeutiese model, tegniek of program nie, maar is eerder geskoei op deelnemende diskoers. Hierdie deelnemende diskoers sluit nie terapeutiese modelle, tegniek of programme uit nie, maar inklusief in.

Hierdie deelnemende diskoers by pastoraat staan op twee bene. Die eerste orde diskoers is waar pastors deelnemend mekaar onderling versorg. Dit is om deel te neem aan die medemens se narratief met die oog op die verrykende herskryf en bevredigende rekonstruksie van 'n bepaalde lewens storie (sien 6.3). Dit is die aanvaarding van medeverantwoordelikheid vir mekaar se heil. Dit is om vir 'n medepastor 'n anamchara te word op 'n deelnemende lewensreis soos onder meer by die twee Emmausgangers in Lukas 24 enersyds – iemand met wie ek “gesels en gedagtes wissel”. Andersyds impliseer dit toestemming of te wel om 'n medepastor as reisgenoot op my lewenspad toe te laat. So maak die Emmausgangers in Lukas 24 niemand minder as Jesus hulle reisgenoot. Jesus loop saam op 'n pad wat, tot 'n mate, vir hulle baie onseker lyk.

'n Tweede orde deelnemende diskoers is die handeling van diskoers oor diskoers. Afrika het 'n konglomoraat van pastors. Daar is pastors wat teologiese opleiding ontvang het en ander wat geen of weinig opleiding ontvang het nie. Daar is pastors met ryk teologiese opleiding maar met skraal pastorale kennis en/of die gawe van pastoraat. Daar is pastors weer met weinig teologiese opleiding, maar wat oor 'n inherente gawe beskik van omgee, sorg en 'n fyn aanvoeling vir die



hart van Afrika en die Afrika-mens. Daar is pastors wat verrykende pastorale kursusse deurloop het, maar dan geskoei op 'n meer Westerse verstaan en benadering tot die pastoraat en onbeduidend vir die sogenaamde Afrika-konteks. Diskoers oor diskoers is waar pastors inklusief deelneem aan onderlinge diskoers ten opsigte van die grondbeginsels van pastoraat, onderlinge sorg, heersende kontekste, Skrif en Skrifgebruik in pastoraat en so meer – veral binne 'n Afrika-konteks. Hoe meer pastors aan hierdie inklusiewe diskoers blootgestel word, hoe verrykender anamcharas kan hulle vir mekaar word.

Met die ontwikkeling van 'n model vir onderlinge sorg met pastors binne 'n Afrika-konteks het ek dikwels begin twyfel. Ek het begin twyfel wanneer ek tussen bykans onmoontlike voorskriftelike verwagtings van die pastor, ingewikkelde teorieë en komplekse tegnieke verstrengel geraak het. Hierdie sterk stroom van gespesialiseerde pastoraat en ingewikkelde pastorale tegnieke het my telkens terug na modernistiese denke afgetrek, naamlik dat pastoraat dalk eerder veilig hoort in die hand van sogenaamde kundiges wat, op grond van goedgegronde teorieë en afgeronde vaardigheid, patologie dalk net “beter” kan hanteer. Ek word verder verlei elke keer as Gert of Carlos in groot nood die dominee kom sien om sy “huwelik te red” of finansiële nood “op te los”.

Deelnemende pastoraat daarenteen hark alle pastors bymekaar vir 'n onderlinge sorgproses – onvoorwaardelike sorg vir mekaar. Ek vergryp my steeds aan vrae waaraan deelneming weliswaar nie baie erg aan het nie. Hoe gaan hulle dit doen? Hoe gaan hulle dit regkry? Hoe gaan dit lyk?

Gert antwoord my vrae op 'n eenvoudige praktiese manier toe hy self deelnemende pastoraat met sy vrou opneem. Hy gaan sit en praat met haar. Hy vra vir haar wat skort dat sy so vreemd optree. “Ek het mos gesien hoe maak jy,” antwoord Gert my bondel hoe-vrae.

Waar begin dit alles? By intensie? Maar wat is die intensie? Ek is 'n opgeleide teoloog of 'n opgeleide pastorale versorger en daarom teologiseer en pastor ek mense? Of is die intensie om die nood raak te sien en te begin deelneem en begin doen, al weet ek nie hoe nie? Ek leer weereens by Gert. Toe die derde kindjie in die straat voor hom doodgery word, begin hy 'n dagskool. Gert wat nie kan lees of skryf nie prakseer 'n skoolklok met twee stukke yster wat hy aan 'n boom hang. Toe daar tientalle kinders opdaag, stuur hy sy vrou wat kan lees en skryf vir opleiding. En net so het Gert, toe sy vrou “onmoontlik” in die huwelik raak, self ingegryp? Hoe? Hy steel met die oog deur by 'n ander af te kyk.

Teologie en pastoraat het geen sin in sigself nie. Dit is nie om te krap waar dit nie jeuk nie. Dit is nie om in die buurt Bybelstudiegroepe en pastorageroepe te vorm ter wille van teologie en pastoraat nie. Die intensie is eerder om konstruktief by die nood en ellende van die medemens en medepastors betrokke te raak (sien Heidelbergse Kategismus Sondag 1 Vraag en antwoord 2; Kotzé 2002:1-34).

'n Tweede orde deelnemende diskoers is dus juis waar pastors aktief deelneem aan elke vorm van diskoers waarop jy jou oë, ore, mond en hande kan plaas ten einde meer te wete te kom van die nood en ellende binne Afrika, die wese van *anamchara* binne 'n Afrika-konteks, die deelneem aan sosiale-konstruksie asook die herskryf daarvan binne hedendaagse en plaaslike kontekste en so meer. Dit is om by relevante radio- en TV-programme in te skakel, konferensies by te woon, die Skrif en boeke te lees, na diskoerse te luister waar jy ook al kom, 'n kollega of enige ander uit te vra, diskoerse met kollegas te voer, jou eie storie te vertel en verrykend te hervertel of eenvoudig aandagtig na iemand anders se narratief te luister en op 'n "not knowing" weg saam te gaan op soek na nuwe moontlikhede. En as die soeke soms op 'n dwaalpad kom, ondersoek die probleem en probeer weer en weer – dit is deelnemende-aksienavorsing.

Met my bril en hoorstuk van deelnemende-aksienavorsing sien en hoor ek ook nou ander diskoerse wat saampraat. Ek hoor die geroep na 'n nuwer paradigma (sien 4.4.1.3) – deelnemende-modernisme. Ek hoor die geroep vir 'n aksienavorsing eerder as 'n van-bo-afvoorskriftelikheid (sien 6.4). Maar dan moet almal deelneem – ook die gemarginaliseerde en stemlose. Ek hoor 'n geroep in my kerk van lidmate sowel as nie-lidmate wat ook na 'n stem of spreekbeurt verlang in die sosiale-konstruksie van dogmatiese, teologie en etiese antwoorde op eksistensiële uitdagings. Dit is deelnemende teologie.

Maar dan sal die kerk moet afstap van 'n modernisties-positivistiese verstaan en vasklou aan dogma, belydenisskrifte, ekklesiologie, teologie en nederig ruimte maak en toestemming gee vir *anamcharas* wat wil deelneem. Dit beteken ook nie die algehele wegdoen met belydenisskrifte, teologie en so meer nie, maar weliswaar 'n reformasie. Die kerk moet dit kan waag om weer te reformeer en re-reformeer deur die herskryf, her-herskryf en rekonstruksie van dogma, teologie, belydenisskrifte, ekklesiologie en pastoraat. Maar dié keer 'n teologie en pastoraat vir 'n inklusiewe saam wees in Afrika. Dit eerder as 'n Middeleeuse, modernisties-positivistiese, Westerse teologie en pastoraat toegepas en vertaal vir Afrika.

Om Westerse teologie bloot te vertaal en te probeer aanpas, is nie genoeg nie. Afrika ken byvoorbeeld nie die sementiek van “die punt van ’n ysberg” nie – al vertaal jy dit in Zoeloe of Kwanjama en al is dit ’n empiriese feit. Vir Afrika het dit weinig sin. Afrika ken ’n ander semantiek, naamlik “die oortjies van ’n seekoei”. En as dit waar is, hoeveel sin het die Gereformeerde belydenisskrif vir Afrika of ’n Westerse pastorale model – al is dit hoe deeglik teoreties en teologies begrond en al word dit in Kwanjama vertaal?

Is deelneming dan nog moontlik? Ja, met moeite. In die ontwikkeling van ’n pastorale model vir onderlinge sorg met pastors binne ’n Afrika-konteks worstel ek deurgaans – my eie eensaamheid te midde van ’n wolk van pastors om my in hoofstuk 1, die uiteenlopende nood, verskille en uitdagings by pastors in hoofstuk 3, denkverskille in die wetenskap in hoofstuk 4, die verskille in benadering ten opsigte van Skrif en Skrifgebruik binne die pastoraat in hoofstuk 5 en les bes my eie worsteling met diskrepansie tussen pastorale teorie en praktyk in hoofstuk 7.

Louw soek die antwoord oënskynlik by ’n gemeenskaplike gehoorsaamheid aan die Skrif (1998:448). Van Huyssteen (1987:160) soek dit in ’n metaforiese lees van die Skrif. Van Niekerk (1982:9) weer kom by ’n hermeneutiese antwoord uit. Al hierdie voorstelle lê sinvolle spore, maar dan is dit alleenlik moontlik op ’n moeisame pad van saamloop – deelneming. Dit is die bereidheid om saam te loop op ’n spreekwoordelike Emmaus-reis (Lukas 24) van gesels en gedagtes wissel.

## **8.5 Die deelnemer**

Deelnemende pastoraat veronderstel ’n deelnemer. Ek het vroeër in my studie die tradisionele herder-kudde model ondersoek (sien 2.3.3) en uiteindelik my keuse op ’n sogenaamde anamchara-gedagte of sielsvriend (sien 2.3.4) laat val. Jesus Christus self skep in die Nuwe Testament hierdie metafoer om die verhouding tussen Hom en die mense aan te dui: “Ek noem julle vriende” (Joh 15:15). Hy omskryf dan hierdie vriendskap as ’n verhouding van deelneming of deel-wees teenoor ’n verhouding van ’n slaaf of ’n ondergeskikte – “want ’n ondergeskikte weet nie wat sy baas doen nie” (Joh 15:15). Hierdie vriendskap, beskryf Jesus Christus, is gebou op die liefde – liefde wat sy “lewe aflê” (Joh 15:13).

Hierdie vriendskap word gedurende die Middeleeue onder monikke fyner ontwikkel as hulle praat van ’n sielsvriend of te wel onder die Latynse benaming “anamchara”. Monnikke wat vir lang tye

in askese geleef het, het 'n kollega as anamchara gehad met wie diep persoonlike kwessies bespreek is.

Tot vandag is die behoefte aan so 'n onderlinge sielsverhouding daar. Dit kan onder meer nagespeur word in die werk van Schofield (1964) genaamd *Psychotherapy: The purchase of friendship*. Schofield verduidelik op die buiteblad die doel van die boek: "This book is an urgent call for a new specialist, a psychotherapist trained exclusively in therapeutic conversation." As ek Schofield reg volg sou 'n mens in 'n sin kon sê dat psigoterapie as't ware die koop van vriendskap is.

In die reflektoring van die pastorale reis na onderlinge sorg is dit van belang dat die deelnemer in 'n deelnemende pastoraat, naamlik die anamchara in praktyk, kortliks ondersoek word.

### **8.5.1 Vriendskap – soms 'n etiese kwessie**

By die reflektoring van die pastorale reise het ek by elk van die onderskeie deelnemers breedvoerig aangetoon hoekom ek daardie betrokke deelnemer gekies het. Nie een van die vyf deelnemers was aan my onbekend nie. Ten spyte daarvan, moet ek bely, het die byna "romantiese" anamchara-verhouding soos dit in literatuur beskryf word, nie so spontaan en vanselfsprekend gebeur nie. Bo en behalwe die uitdagings rondom die verskille in roeping, spiritualiteit, etnisiteit en geslag soos reeds bespreek (sien hoofstuk 3), was daar ook ander hindernisse wat oorkom moes word. My gesukkel om kontak met Emile te maak en by hom uit te kom, het my soms negatief gestem. Wil Emile regtig deel wees of doen hy my net 'n guns het ek gewonder. Elke keer as Carlos my hartlik groet en my hand in sy groot hande toevou: "My friend, how good to see you," het ek gewonder hoe groot is vandag se rekeninge. Elke keer as Lynn by my inhaak en ek haar na 'n eetplek lei of by die sekretaresse aanmeld vir ons afspraak, het ek gewonder wie ons sien en wat hulle dink.

Hier kan ek net van my vertwyfeling, agterdog en ongemak getuig. As ek van tyd tot tyd sulke ervarings gehad het, kan ek net aanneem dat daar ook van tyd tot tyd vertwyfeling, agterdog en ongemak by my deelnemers moes wees. Emile het by geleentheid openlik erken dat hy op 'n stadium "teleurgesteld" was. Ek het ook soms by Lynn moontlike ongemak vermoed as sy by geleentheid opmerk: "Het jy vir jou vrou gesê jy het 'n 'blind date'." So ook by Gert en Carlos wat miskien nooit dit ruitelik sou erken nie, maar nie-verbaal teleurgesteld voorgekom het as ek óf nie geld by my gehad het of nee gesê het op 'n versoek vir 'n finansële bydrae.

Vriendskap kom dus nie vanselfsprekend nie, maar groei verrykend saam met die deelnemingsproses. Hierdie studie bied nie die ruimte om dit te ondersoek nie, maar ek vermoed 'n ryk betekenis aan die semantiese betekenis as Jesus Christus in Joh 15:15 eerder sê: “Ek noem julle vriende” (εἰρηκα) en nie: “Julle is vriende nie.” Ek reken dat Morris (1974:676) in sy kommentaar oor die teks daaraan raak as hy sê: “There the thought is rather that their knowledge is not as yet exhaustive. They still have much to learn.” Andersyds is dit ook waar dat om iemand 'n vriend te noem, 'n gewilligheid tot deelnemende onderlinge sorg asook 'n gewilligheid om daardie vriendskap tot op die vlak van 'n anachore te ontwikkel, reeds in aansyn geroep word. Dit is etiek van die liefde.

### **8.5.2 Vriendskap in diskrepansie**

Ongelukkig mag dit gebeur dat 'n bepaalde woordbegrip se semantiek mettertyd omvorm raak en in die proses krag in betekenis verloor. So het die woordbegrip “vriend” en “vriendskap” klaarblyklik afgewater geraak tot weinig meer as ekonomiese nut. Vriend of vriendskap word byvoorbeeld gemeet in terme van watter nut 'n bepaalde vriend of vriendskap inhou eerder as om 'n vriend vir iemand anders te probeer wees.

Ek merk dit op by Nietzsche (sien 4.2.1). Nietzsche is teleurgesteld in die sogenaamde oordonderende mag van 'n modernistiese Christenskap. Dit is 'n Christenskap wat die mens beroof van die “Freiheit” tot natuurlike menswees. Dit is 'n Christenskap wat voorskryf oor goed en kwaad; reg en verkeerd. Nietzsche kompenseer daarvoor deur die god Dionysus aan te hang. Hierdie Dionysus blyk egter weinig meer te wees as 'n idool met wie hy assosieer in sy soeke na 'n soort van ongekunstelde, amorele, natuurlike lewe van “wine, woman and song”. Dit is om in assosiasie te leef met 'n bepaalde idool ten einde sin en betekenis aan sy eie lewe te gee – niks meer nie. Dit is 'n Dionysus-energie eerder as 'n vriendskapsverhouding. Daarteenoor staan 'n Bybelse vriendskapsverhouding met die Messias wat sy lewe aflê vir sy vriende (1 Joh 3:16).

Ek bespeur hierdie diskrepansie as ek Foucault (2000:326) se waarskuwing ernstig opneem: “[H]uman beings are made subjects.” Ek word al meer daarvan bewus as ek Foucault se argumentasie rondom objek-subjek verder volg en hy wys op die dikwels indirekte en selfs onopsetlike magspel oor mense: “It is a form of power which makes individuals subjects” (Foucault 2000b:331). Hierdie objek-subjek magspel by mense is weinig minder as die gebruik of selfs misbruik van vriende of medemense vir eie gewin. Manlikheid word byvoorbeeld ervaar of

“bewys” deur ’n superieure houding teenoor ’n vrou in te neem. Ek het uit my verhouding met Lynn geleer dat my oënskynlike “goeie daad” van komplimente gee, eerder “patronising” kan word. Ek het ook erkentlik opgemerk dat my gunste en gawes teenoor haar meer selfbevredigend was as iets anders. Die goed-voel oor myself het die trekpleister geword eerder as ’n onvoorwaardelike omgee vir Lynn. Die fokus in my gunsies aan Lynn is op myself gerig eerder as op wat vir haar goed is. As ek byvoorbeeld vir haar ’n beter drywer wil kry, is haar reaksie kort en kragtig: “Los jy vir my en Ronnie uit.”

Hierdie diskrepansie het vir my ’n werklikheid geword toe ek Derrida se dekonstruksie en disseminasie van algemeen arbitrêre semantiek begin volg het. Derrida (1981:271) se metaforiese verduideliking van disseminasie as “the wasteful *dis*-persal of semantic (meaning) and *semen* (within the folds of the hymen)” sê dit skerp. Dit wat die spreker spreek en die gewer gee, stem nie altyd ooreen met die bedoeling van die hart nie of word nie noodwendig in dieselfde gees ontvang nie. Ek stel die volgende scenario:

Die vrou loop oor die straat met ’n bakkie sop vir die buurvrou. Die veronderstelling en aanname is dat dit ’n goeie daad is. Dit is egter nie vanselfsprekend nie. Die bakkie sop is ’n handeling met ’n onbekende motief. Die bakkie sop kan ’n toegangsleutel wees tot die vrou se nuuskierigheid ten opsigte van wat in buurvrou se huis aangaan. Die bakkie sop kan ’n tentoonstelling vir die buurt wees van wat Marais (2010:4) verduidelik: *van jouself te gee in plaas van om jouself te gee*. Die bakkie sop kan goed bedoel wees, maar deur die ontvanger negatief geïnterpreteer en ontvang word. ’n Legio betekenis is moontlik. Ek kan dus hoogstens sê: “Daar loop ’n vrou oor die straat met ’n bakkie sop.

Dit kom na my toe as ’n onaangename verassing as Marais (2010:4) oënskynlike goeie bedoelings dissemineer:

Dienlewering sonder *kenosis*, sonder ontlediging, kan baie maklik die prooi van ideale soos selfverwesenliking, selfervulling en singewing word. As ons nie in dienlewering deur ’n proses van ontlediging gaan nie, bly óns – óns denke, óns motiewe, óns strewes – altyd die verwysingspunt.

Ek word finaal van hierdie diskrepansie oortuig as Foucault (2000b:331) waarsku: “It is a form of power which makes individuals subjects” – “shepherd’s power.” Soos by Foucault het my fokus in pastorale sorg begin draai. Ek het pynlik begin bewus word van myself, my gesindheid en my optrede binne ’n onderlinge deelnemende versorging. Is ek ’n anamchara vir ander – eerlik en

opreg? Verstaan ek regtig? Weeg ek my woorde voor ek praat? Luister ek eerder as om te praat, raad te gee en te probeer voorskryf – soekend meer as voorsê?

Saam met Derrida bevind ek my op 'n weg waar ek 'n modernistiese verstaan van “vriend” en “vriendskap” deur 'n meul van dekonstruksie, desentralisering, demarginalisering, disseminasie, differensiasie en selfs negatiewe teologie kan plaas ten einde dit tot 'n meer postmodernistiese verstaan daarvan te probeer reconstrueer. Die doel met hierdie reconstruksie is om anamchara en vriendskapspastoraat verrykend as 'n onderlinge sorg by die pastor, binne die hedendaagse konteks, te kan benut.

### **8.5.3 Vriendskap gerekonstrueer**

Hoekom het my anamchara-verhouding binne 'n deelnemende pastoraat klaarblyklik nie so geredelik maklik gebeur nie (sien 8.5.1)? In 'n inleidende opmerking rondom “Lysis; or Friendship” (Plato 380 vC), gee Jowett (2006) 'n verduideliking.

The subject of friendship has a lower place in the modern than in the ancient world, partly because a higher place is assigned by us to love and marriage. The very meaning of the word has become slighter and more superficial; it seems almost to be borrowed from the ancients, and has nearly disappeared in modern treatises on Moral Philosophy. The received examples of friendship are to be found chiefly among the Greeks and Romans. Hence the casuistical or other questions which arise out of the relations of friends have not often been considered seriously in modern times. Many of them will be found to be the same which are discussed in the Lysis.

Aristoteles (Jowett 2006) soek die rede vir vriendskap in goedheid:

The truest friendship, then, is that of the good .... And in loving a friend men love what is good for themselves; for the good man in becoming a friend becomes a good to his friend. Each, then, both loves what is good for himself, and makes an equal return in goodwill and in pleasantness; for friendship is said to be equality, and both of these are found most in the friendship of the good.

Vanuit die deurwerk en vertaling van Plato (2006) se Simposium rondom Socrates se soeke na wat ware vriendskap is, kom Jowett uit by 'n antwoord wat in deelneming lê:

Leaving the Greek or ancient point of view, we may regard the question in a more general way.

Friendship is the union of two persons in mutual affection and remembrance of one another.

Henri Nouwen (1998:186) se beskrywing van vriendskap is weer in 'n meer pastorale verstaan daarvan toegedraai:

When we honestly ask ourselves which person in our lives means the most to us, we often find that it is those who, instead of giving advice, solutions, or cures, have chosen rather to share our pain and touch our wounds with a warm and tender hand. The friend who can be silent with us in a moment of despair or confusion, who can stay with us in an hour of grief and bereavement, who can tolerate not knowing, not curing, not healing and face with us the reality of our powerlessness, that is a friend who cares.

Aristoteles, Jowett sowel as Nouwen se omskrywing van vriendskap kleur vir my prakties in dit wat die Here Jesus bedoel het toe Hy gesê het: “Ek noem julle vriende” (Joh 15:15). Dit is juis hierdie vriendskap wat my skraal pastorale houding aan die kaak gestel het. My pastorale fokus moes verskuif, naamlik vanaf kennis en tegniek na anamchara-wees – dit is deelnemende pastorale sorg.

#### **8.5.4 Die anamchara as deelnemer**

Binne die Keltiese tradisie is daar ’n besondere verstaan van liefde en vriendskap. Dit word omvat in die woord anamchara – ’n Keltiese siening van siele wat aansluiting bymekaar vind en uiteindelik hulle tot mekaar verbind. Daar is geglo dat wanneer twee sodanige siele mekaar vind en hulself in vertrouwe teenoor mekaar oopmaak, vloei daardie twee siele as’t ware saam.

McColman (2010) beskryf anamchara as “that of companionship offered to one another in a spiritual sense”. Die anamchara-konsep word waardevol by iemand “who seeks a more intimate connection with God....There’s no rigid “right” way to receive (or give) spiritual direction; what’s right is what works for you, in your unique quest for deeper and more authentic with the Holy One” (McColman 2010).

McColman kom nader aan dit wat ek in praktyk ervaar het. Toe ek met die pastorale reise begin, moet ek bely, was my oog vasgenaël op sukses. Sukses as doelwit giet pastoraat in ’n bepaalde vorm. My fokus was op tegniek en my deelnemers moes my help en saamspeel om my beplande drieheidbenadering te maak werk. Dit het bepaalde implikasies gelaat.

Ek was onseker. Ek was onseker of ek daarin sou slaag om die pastorale teorie korrek tot die praktyk te kloon. Ek was onseker of my deelnemers sal saamspeel in dié sin dat hulle sal reageer soos wat die handboeke onderneem. Ofskoon ek in my betoog sinvolle verduidelikings gee hoekom ek my eie geneagram met Emile gedeel het alvorens hy ’n beurt kon kry, moet ek



terugskouend bely dat die eintlike rede wat ek nie openbaar het nie, was om seker te maak dat Emile dit “reg” sou doen. Dit moes dien as ’n oefenlopie.

Sukses as doelwit het my angstig gelaat. Hierdie angstigheid het my kwaad gemaak. Ek was elke keer kwaad as ek Emile nie vir afsprake in die hande kon kry nie. Ek was angstig en kwaad elke keer as Carlos met nuwe rekeninge opdaag en ons by tye nie ’n tree gevorder het op ’n pad van handboek- beloofde “sukses” nie. Toe ek Gert se eiesinnige charisma nie op hok kon kry nie het dit my angstig gehad. Elke keer as ek hom in ’n spreekwoordelike “netjiese” gang van sistematies pastoraat probeer aankeer, breek hy eenvoudig uit. Gert het hom eenvoudig nie op hok laat hou nie – my hok gestruktureer uit handboek-ideale. Elke keer as my studieleier “patronising” oor my verslag ten opsigte van Lynn se reis skryf, het ek moedeloos en angstig geword – ek het dan so hard probeer.

Hierdie benadering het uiteraard nie net op my nie, maar ook op my deelnemers bepaalde implikasies gehad. Die deelnemer-verhouding het weinig verder gekom as bogenoemde “ekonomiese nut”. Ek wou my studie laat slaag. Carlos wou geld hê vir sy finansiële probleme en vind my sistap frustrerend. Emile soek geestelike hulp vir sy bedieningskonstrukte en vind my eie familie-van-oorsprong-storie “teleurstellend”. Lynn had geen tyd vir handboek-narratief-hervertel-van-stories as die aansoeke vir ’n pos by die universiteit die volgende dag sluit nie. Gert had geen aanvoeling vir my angstigheid om ’n werkbare geneagram rondom sy chaotiese familie-van-oorsprong te probeer neerpen nie. Dit mag dalk vir my chaoties lyk, maar vir Gert is dit eenvoudig genoeg.

Ek het verdwaal. Die praktyk het hom eenvoudig nie deur my netjies begronde teorie laat manipuleer nie. Soos met ’n rivier het die praktyk ’n eie loop geneem en my teorie as’t ware saamgesleep. My drieheidbenaderingsteorie het steeds nut gehad en in ’n sin dieper betekenis gekry, maar dan slegs soos dit in praktyk verstaan word. Uiteraard het Gert ook ’n familie van oorsprong. Maar dan ’n familie van oorsprong wat totaal anders presenteer as die handboek-geneagramme. ’n Familie van oorsprong wat verrykend sin en betekenis kry net as ’n mens tyd maak om Gert se stories te volg en “unique outcomes” na te speur. Jan se geneagram daarenteen was weer “netjies” en handboekgetrou, maar enduit loop hy ’n eie unieke pad. In plaas daarvan om sy werksomstandighede verrykend te herskryf, trek hy sy tentpenne en loop. Was dit wat Bowen se teorie (Friedman 1985:81) teen waarsku, naamlik ’n “cut off”? Ek is skielik

nie meer so seker nie. Jan ontken dit. Vir Jan was dit inderdaad 'n herskryf van 'n letterlik siek bestaan. Dit is weliswaar Bowen se goedbegronde teorie, maar dan is dit in elk geval Jan se lewe en sy unieke verstaan daarvan. Wie is reg? Ek kies om McColman (2010) se raad te volg: “[W]hat’s right is what works for you.”

My fokus het verskuif van teorie na praktyk en van subjek na siel of te wel sielsvriend – anamchara. McColman (2010) het die fokus geskuif na God. Ek het die fokus op die proses van deelnemende pastoraat gaan plaas – daar waar God werk (Matt 18:19). Ek het mettertyd verlos geraak van die verantwoordelikheid om antwoorde vir Carlos se finansiële probleme te gee. My verantwoordelikheid is om Carlos nie alleen te laat nie, maar deel te word van sy soeke na God se unieke antwoorde. Ek het verlos geword van die verantwoordelikheid om te sorg dat Emile gereeld by my uitkom. My verantwoordelikheid was om daar te wees vir Emile wanneer hy opdaag. Ek het verlos geraak daarvan om die praktyk te probeer manipuleer sodat my teorie kon inpas. Ek het opgegee om my studieleier te probeer beïndruk met my teoretiese kennis en die wêreld probeer oortuig dat ek 'n punt beet het. Ek het stadigaan die moed opgebou om pastoraal myself te ontklee – naak onder die Afrika-son.

Hierdie verlossing beteken allermens 'n onverantwoordelike “no care”, maar eerder om in die rus te gaan van gedeelde verantwoordelikheid binne 'n deelnemende pastoraat.

## **8.6 Die funksie van deelnemende pastoraat**

Die praktyk het vroeë en uitdagings opgelewer waarop my weldeurdatte teorie nie bedag was nie en klaarblyklik ook nie antwoorde voor gehad het nie. In 'n laaste ronde van my navorsing wil ek van hierdie wesenlike vroeë en uitdagings *deelnemend* ondersoek. My studie het nie ruimte om al die vroeë en uitdagings wat opgeduik het, breedvoerig deelnemend te probeer beantwoord nie. Die veronderstelling is dat vroeë en uitdagings wat wel beantwoord word, genoegsame rigting sal aandui ten opsigte van ander soortgelyke vroeë en uitdagings. 'n Gemeenskaplike doel is om ook die funksionering van deelnemende pastoraat in praksis te openbaar.

### **8.6.1 Die funksie van deelnemende pastoraat vanuit 'n transgeneratiewe hoek**

Toe ek by Gert (sien 7.3) aan huis kom en vra hoe dit gaan, want dit is wat 'n mens sê as jy groet, trek Gert met 'n vaart weg om sy lewensverhaal te vertel. Hy vertel stories – baie stories en deurmekaar stories. Hy vertel stories oor sy grootwordjare, stories oor probleme met sy vrou en

stories oor veranderinge aan sy sinkkerk. Ek gryp 'n papier en probeer 'n geneagram tussen die stories deur aanteken, maar niks pas in nie – dit is net onmoontlik.

Nóg Gert nóg sy vrou het by hul biologiese ouers grootgeword. Albei se vaders is onbekend. Albei is onderskeidelik deur die ouma aan verskeie grootmaakouers gegee. “Is jy vir die tannie gegee?” Vra ek. Hy verstaan nie mooi nie want sy storie trek al by die bou van sy sinkkerk. “Het jou ouma jou vir jou ma se suster gegee?” vra ek weer want Bowen se geneagram ken net van ma's en susters. “Nee, ek ken nie,” antwoord hy duidelik verward: “Ek het 'n 'grootma' en 'n 'kleinma' en dan was daar 'n ander vrou wat partykeer agter my gekyk het.” Ek kou my potlood. “Hoeveel kinders het jy?” soek ek rigting. “Ses” antwoord hy. “Waar's die ma?” vra ek vinnig voor hy weer 'n narratief of ses oor die kinders ook te vertel het. “Watter ma?” vra hy terug. My studieleier, Kotzé, skryf in die kantlyn:

IS HIERDIE 'N AANDUIDING HOE IRRELEVANT TRADISIONEEL WESTERSE MODELLE IS VIR 'N NIE- WESTERSE KONTEKS? EN DUS HOE IRRELEVANT WESTERSE PASTORALE SORG MODELLE VIR PASTORS IN 'N AFRIKA-KONTEKS KAN WEES?

Dit klink vir hom meer na “narratives of origin,” gooi my studieleier later 'n verdere diskoers in die transgeneratiewe beursie. Flynn (1999:29), op voetspoor van Foucault, som die wesenlike van historisiteit by postmoderniteit op: “[T]o use an understanding of the past to understand something that is intolerable in the present.” Niks meer nie en niks minder nie.

Deelnemende pastoraat is nie gepla of Gert se “grootma” familie is van die ouma nie. Dit is meer geïnteresseerd in Gert se deelneming met sy grootword, sy familie-van-oorsprong en sy deelwees van sy ma's. Deelnemende pastoraat teken nie jare gelede se sondes in ander pastors se dagboek aan nie, maar wil eerder weet van Gert se deelwees met die kinders van wie hy die vader is asook die kinders van sy skool van wie hy die pastoor is. Want binne hierdie deelneming vind hy ook sy eie identiteit in selfdifferensiasie en vind hy ook sy roeping op die vraag na waarheen – deelnemende-aksienavorsing.

Dat die drie komponente of te wel modelle binne my teoretiese drieheidbenadering sogenaamd Westers ontwikkel is, is waar. Maar dat dit as sodanig irrelevant en derhalwe onbruikbaar vir Afrika is, is onwaar. Só wêreldvreemd is Afrika darem ook nie. Álle mense het familie- en emosionele sisteme – mense vanuit die sogenaamde eerste wêreld tot by die sogenaamde derde wêreld. Álle mense het stories – lewensverhale om te vertel. En álle mense het bepaalde drome

en strewes ten einde sin en betekenis aan hul lewe te gee. Dit is deel van menswees en nie eksklusief Westers nie. Hoe daardie kultuur van familie van oorsprong daarna uitsien, hoe daardie stories daarna uitsien en vertel word asook hoedanig daar aan die lewe in praktyk sin en betekenis gegee word, verskil wel en wesenlik (sien onder meer Heyns 1986:242-252) en behoort bereken te word.

Om Westerse modelle in Afrika werkbaar te maak is geen eenvoudige taak nie. Dit sal meer moet wees as 'n blote direktiewe of "anglisistiese" vertaling daarvan in een of ander Afrika-taal. Dit sal ook meer moet inhou as 'n blote sintese van Westerse- en Afrika-konteks (West 1975:202-203). Mucherera (2001:1) haal 'n Zimbabwiese politikus aan wat praat van "blend it with African culture". Van Niekerk (1982: 9) kom by 'n hermeneutiese antwoord uit wat Kato (1975:81) verder verfyn as hy praat van 'n eweredige trigotomi van Afrika-konsepte, Westerse kontekste en Bybelse waarhede.

Toe handboektegniek rondom geneagram en waarbinne die sisteemteorie in praktyk uitkristaliseer met my in 'n cul de sac beland, moes ek Derrida se weg van dekonstruksie volg. Ek moes eers weer die basiese beginsels van familie-van-oorsprong-werk uitklar ten einde antwoorde te kry op nuwe vrae wat die Afrika-konteks vra: Hoekom familie van oorsprong en ruimte vir selfdifferensiasie by iemand wat in elk geval, in 'n sin, op sy eie grootgeword het? Eers dán kan transgeneratief met die Afrika-konteks "blend".

Ook dít is nie genoeg gevra nie. Wat is 'n tipiese of sogenaamde tradisionele Afrika-konteks? Miskien was daar by Gert trekke van 'n Afrika-konteks te bespeur. Maar Carlos is ook uit Afrika en hy vra nie sink nie maar universiteitgeld. Miskien is daar hier en daar 'n enkele reglynige verband te trek tussen Gert en Carlos se stories van finansiële worsteling, maar om Gert en Carlos op 'n parallelle kultuurlyn te plaas as 'n sogenaamde tipiese Afrika-konteks is myns insiens net te simplisties vergesog. En wat is sodanig Afrika aan Jan, Lynn en Emile se transgeneratief – net omdat dit op Afrika-bodem plaasvind? Of is hulle juis nie Afrika-konteks nie omdat hul velpigment wit is al lê hul wortels in Afrika?

Elke transgeneratiewe reis wat ek meegeloop het, het 'n unieke loop geneem. En dit was nie sodanig omdat die transgeneratiewe wortels in 'n minder of meerdere mate Afrika-konteks was nie, maar omdat hulle net soveel verskil het in geslag, spiritualiteit en ander wesenlike kontekste. En elke keer moes ek 'n ander pas of "footsteps" volg. Dit is eerder om Gert se voetstap te volg

of Carlos se voetstap en nie sodanig 'n Afrika-voetstap nie. Miskien trap sommige net 'n dieper spoor in die Afrika-grond. Dit is nie so eenvoudig nie. Hieroor sal nog baie besin moet word.

### **8.6.2 Die funksie van deelnemende pastoraat vanuit 'n narratiewe hoek**

In 'n reflekerende brief aan Lynn skryf ek onder meer:

Tydens ons laaste gesprek het jy kort-kort verskoning gevra vir die rondspring van die een onderwerp na die ander en dat jy jousef kort-kort met 'n heel ander storie in die rede val. Kosbaar vir my is die relevansie en parallele wat die verskillende stories tog met mekaar het – seker daarom dat 'n mens jousef in die rede val en 'n bepaalde storie op 'n ander storie vertel om só metafores 'n bepaalde punt meer kleurrik te stel. As die luisteraar dan al hierdie stories saam op 'n stokkie sosatie (konglomereer), is daar 'n verrykende verstaan van 'n eintlike storie agter al die ander stories.

In sy teorie en netjiese verbatims rondom narratief omskryf White (sien 6.3) hoe die storie vertel, hervertel en her-hervertel word totdat dit uiteindelik ontwikkel tot 'n herskryf van 'n “thickly described” lewensverhaal. Maar White is nie daar om rigting te gee as Lynn vele stories op die tafel uitpak nie: Daar is ongerymdhede by die werk. Die universiteit het vir haar 'n pos, maar sy het drie ander stories oor korrupsie wat daar plaasvind. Privaat kan sy ook nie gaan nie want na haar ma se dood het sy nie vervoer nie en die taxi's is onbetroubaar. 'n Taxi het haar sommer een dag in die middel van die stad afgelaai. “Hoe oud was jou ma toe sy dood is?” vra ek in 'n gesukkel om Bowen se geneagram, wat ook narratief tussendeur op die tafel kom, ingevul te kry.

Uiteraard is ek en Lynn nie op dieselfde bladsy nie. Ofskoon my studieleier van “narratives of origin” praat, is Lynn reeds besig met 'n soeke na 'n alternatiewe storie, terwyl ek terugbeur na transgeneratief as 'n sogenaamde “korrekte” 1...2...3-stappe binne my drieheidbenadering.

Ons is selde op dieselfde bladsy. Alles kom in stories: transgeneratiewe stories, lewensverhale, alternatiewe stories en aksienavorsingstories – alles tergelyk. Ek sweet want soos die strome van stories na my kant toe kom, is ek die deurentyd besig om al hierdie stories uit te sorteer en in drie teoretiese kratte te probeer verpak - 'n geneagramkrat, 'n narratiewe krat en 'n aksienavorsingskrat. Soos die reis vorder, word hierdie “liasing” al meer kompleks. Wat hoort by die geneagram en wat kom by selfdifferensiasie? Wat is 'n nuwe storie en wat is 'n verrykte storie en wat het al die vlak van 'n “richly described” storie gehaal? By watter van die veelvuldige stadiums van die aksienavorsing-konsentriese sirkels kan watter storie verpak word?

Dit is nie net die kwantiteit van stories wat my moeg maak nie, maar die kwaliteit stories wat my angstig maak. Lynn kry nie lekker verstaan hoe 'n verrykte storie haar volgende week betyds by die werk gaan kry nie. White se literatuur swyg soos die graf as Carlos, in plaas daarvan om sy ou storie verrykend te vertel, elke keer nuwe rekeninge saambring met baie stories oor die gepaardgaande krisis. Oral lê halfgepakte kratte en leggers. Emile verhuis nog voor ons sy selfdifferensiasie “afgehandel” het. Carlos bring keer op keer nuwe rekeninge met nuwe stories terwyl nie een van die vorige stories herskryf is nie. Gert timmer al aan 'n nuwe klaskamer terwyl ek nog aan my potlood kou omdat ek geen idee het om sy geneagram “reg” neergepen te kry nie.

Ek sit later my potlood neer en stap eenvoudig net saam deur al die stories. Transgeneratiewe stories, differensiasie-stories, nuwe stories, verrykte stories, aksienavorsingstories en verrykte planne kom alles in een mandjie op die tafel.

Maar is dit dan nog narratief? Ja, wat anders? Dit is alles stories. En al hierdie stories maak deel uit van een groot lewensverhaal of te wel lewenstorie. Transgeneratief en deelnemende aksienavorsing begin saamskryf aan die storie – 'n verrykte storie. Dis nie 'n ander storie nie en hoort nie in 'n ander krat of laai nie. Ons hoef ook nie eers by Adam en Eva te begin en in 'n woestynland vas te val met die hoop dat ons eendag dalk miskien by 'n verrykte storie gaan uitkom nie. Al hierdie stories word saamgehoor om hier en nou keuses te maak en besluite te neem want Carlos se rekening moes gister betaal gewees het, Jan se siekte moet vandag aandag kry anders is hy môre dood en Lynn moet môre by die werk kom.

Maar hoort spreekwoordelike vuil wasgoed en skoon strykgoed in een mandjie? Miskien nie. Daarom het ek geleer om slegs twee vrae te vra. Vertel my jou storie. Dit is die storie van die dag – daardie uitdagings wat hier en nou op die gedagtes en emosies van die mens lê. Die tweede vraag wat daarmee saamgaan is: Wat het toe van daardie ander storie geword? Dit gee geleentheid om ou stories verrykend te herskryf.

Laastens maak deelnemende pastoraat ook ruimte vir gedeelde stories – anders as by die tradisionele narratiewe teorie wat nie daarvoor ruimte het nie. Deelneming luister na Lynn se storie oor haar angstigheid omdat sy nie vervoer werk toe het nie. Deelneming onthou ook ander stories van ander mense. Deelneming onthou Ronnie se storie oor aftrede en dat hy sin en betekenis in die lewe verloor het. Deelnemende pastoraat het nie 'n probleem om Ronnie se storie met Lynn te deel en die twee stories bymekaar uit te bring nie. Deelnemende pastoraat

wag nie tot Lynn eers haar storie verrykend vertel terwyl hy 'n moontlike oplossing “wegsteek” uit vrees dat dit die nie sodanig by die voorskriftelike terapeutiese proses inpas en dalk kan versteur nie. Deelnemende pastoraat is eerder meer sensitief wat Lynn se houding is teenoor 'n man wat 'n blinde vrou wil help. Sien sy dit as broederliefde of sien sy dit as inmenging asof sy hulpeloos is? Deelnemende pastoraat koester die verhouding ter wille van deelneming. Deelnemende pastoraat raak bekommerd oor die aard van Lynn en Ronnie se deelneming en verhouding as Ronnie haar werk toe neem, maar met haar verdwaal, haar brandstofgeld uitmors en met haar langs die pad gaan staan of swak bestuur en ongelukke veroorsaak. Deelnemende pastoraat raak opgewonde as Lynn reageer en sê: “Jy los vir my en Ronnie uit. Ons het mekaar nodig. Hy is nie skerp nie en het sy foute, maar ek sal dit hanteer.” Deelnemende pastoraat raak opgewonde oor deelnemende onderlinge versorging selfs by ongelykes. Deelnemende pastoraat word 'n eie verrykende storie van anamchara in aksie.

### **8.6.3 Die funksie van deelnemende-aksienavorsing**

In my betoog vir 'n deelnemende pastoraat argumenteer ek dat ek by al vyf pastorale reise in praktyk in hoofstuk 7 een of ander doelwit by elk van die onderskeie deelnemers kon uitwys. Hierdie doelwitte is nooit voor die tyd bespreek of officieel onderhandel nie. Dit is 'n doelwit wat iewers in die narratief net spontaan op die tafel geplaas is. Hierdie behoefte, nood of doelwit was klaarblyklik die dryfkrag agter al die familie-van-oorsprong-werk, selfdifferensiasie, narratief en so meer. Deelnemende-aksienavorsing is 'n metode om deelnemend aan hierdie behoeftes of doelwitte aandag te gee. Maar hoe gemaak as twee deelnemers op 'n pastorale reis verskillende behoeftes en/of doelwitte openbaar?

In my refleksie van die pastorale reise met Carlos (sien 7.2) en Gert (sien 7.3) toon ek aan dat hulle iets anders as ék in gedagte gehad het. Carlos het voortdurend ernstige finansiële probleme beleef en het verwag dat ek hom finansiëel sou bystaan. Hy het weliswaar miskien nie verwag dat ek uit my persoonlike beursie sy kinders op universiteit sal help finansier nie, maar het gehoop dat ek 'n hand in die kerkbeursie sou kry. Hy het met sy voortdurende pleidooie en omskrywing van die onderskeie krisisse erge emosionele druk op my geplaas om hom te help.

Behalwe hier en daar 'n klein bedraggie vir taxi-geld, brandstofgeld vir 'n begrafnis of geld vir kruidentersware, het Gert weer anderssoortig gebedel. Ek moes sy huwelik “red” deur met sy vrou te gaan praat. Ek moes my “ou preke” vir hom bring sodat hy dit kon gebruik om meer lewe

in sy kerk in te bring. Ek moes vir hom kort-kort een of ander aanbevelingsbrief skryf as sou hy onder my toesig en beheer staan sodat hy as huweliksbevestiger kon registreer, toegang tot die gevangenis kan bekom om daar te kan werk en so meer.

Hierdie soort van deelname staan lynreg teen alles wat postmoderniteit, transgeneratief, narratief, asook deelnemende-aksienavorsing ten doel het, naamlik selfdifferensiasie, selfontwikkeling, “thickly described” lewenskonstrukte en my gaandeweg meer en meer ongemaklik gelaat. Ek toon ook aan hoe hierdie verskil in verwagtings my onder emosionele druk geplaas het. Kan 'n onderlinge versorging 'n blinde oog gooi op die fisiese nood van 'n anamchara? Gaan die geslaagdheid van die anamchara-verhouding asook onderlinge versorging andersyds afhang van die hoeveelheid en/of grootte van welwillendheidsgeskenkies wat aangedra word? Ek het knaend skuldig gevoel as ek my beursie by die huis “vergeet”. As ek andersyds wel geld uit die beursie haal wat met 'n bakhand ontvang word, het ons anamchara-verhouding daarmee skade gely. Het dit skade gely of was dit net my persepsie? Kon hierdie welwillendheidsgeskenkies by hom 'n positiewe beeld bou, maar my verhouding met hom negatief beïnvloed? Sou 'n mens ooit regtig weet?

Nie een van die drie benaderings, so lyk dit vir my, het hiervoor raad nie. Deelnemende pastoraat aan die ander kant gee ook nie lukraak en oorvereenvoudigde antwoorde nie, maar neem my tog aan die hand op 'n verrykende weg om hierdie komplekse vrae en uitdaging aan te spreek. Hoe bly 'n mens eerlik? Hoe tree jy op met integriteit? Hoe sê jy nee? Mag jy nee sê? Hoe neem jy gelyk deel in 'n ongelyke situasie?

Deelnemende pastoraat veronderstel deel-wees en saam-wees. Dit vra ruimte vir mekaar. Onderlinge sorg vra dat beide deelnemers ruimte maak vir mekaar. Hierdie ruimte-maak is enersyds 'n komplekse kwessie, maar andersyds 'n groeiende proses. Dit kan byvoorbeeld beteken dat die een geld en vervoer het om gemaklik by die deelnemer uit te kom terwyl die ander dit nie het nie, maar dalk weer meer tyd tot beskikking het. So moes ek byvoorbeeld vir elke sessie na Gert se huis en Lynn se kantoor ry en by hulle gaan kuier. By Gert kon ek enige tyd opdaag sonder afspraak en hy was altyd by die huis. Lynn het op haar beurt altyd vir my tyd gemaak binne 'n vol geskeduleerde program. Hierdie persoonlike ruimte word verder sosiaal-gekonstrueer vanuit persoonheid, familie-van-oorsprong, geslag, etnisiteit, spiritualiteit en vele meer. Na mate daar in selfdifferensiasie gegroei word, word hierdie onderlinge verhouding



voortdurend verrykend herskryf. Hierdie groei in selfdifferensiasie binne 'n deelnemende onderlinge sorg het van my eweveel gevra as van my deelnemer. Ek probeer dit illustreer aan die hand van 'n bepaalde persoonlike gebeurtenis.

Ek werk in Ghana en bly oor by die plaaslike pastoor. Oral waar ons kom is dit skynbaar die gewoonte en verwagting dat veral blanke gaste geskenke en foonkaartjies aandra. My begroting klop nie. Ek het 'n negatiewe houding jeens hierdie gewoonte, maar uit respek vir die kultuur bly ek stil. My verhouding met die kerkmense wat ons besoek ly daaronder. By 'n geleentheid nooi my gasheer homself om by my in Namibië te kom kuier sodat ek hom in die vaardigheid van pastoraat kan touwys maak. Ons verhouding het te ver gegroei dat ek oneerlik met hom wou wees. My reaksie is as volg: "Pastor, you are so welcome to come to Namibia. You are welcome to stay at my place for free just as I have enjoyed your hospitality with great gratitude. But I am not going to pay for your air ticket. In the first place I do not have that kind of money and secondly, then we are back at the point where white people pay for black people." Dit lyk of hy verstaan. Op die ou end koop ek die kaartjie in Namibië – dit was goedkoper. Toe hy aanland, bring hy die volle bedrag in kontant en ek sê: "Dankie." Niks meer en niks minder nie. Vandag is hy een van min pastors van wie ek met opregtheid kan getuig: Daar is nie 'n millimeter ongelykheid in ons verhouding nie. Ons verhouding het na 'n volgende vlak gegroei – ons is eerlik met mekaar. 'n Vlak waar ek nog nie is met pastors vir wie ek foonkaartjies aandra nie.

In 'n kenosis-benadering waar Marais (2010:4-5), na aanleiding van Fil 2:5-6 ten opsigte van dienslewering, pleit vir self-gee in selfontlediging eerder as self gee in gee van jôu goed, handel dit vir hom oor 'n bepaalde verstaan, wysheid en ingesteldheid of houding dat niks wat ek sodanig is of het, iemand anders holisties kan heelmaak of versorg nie. 'n Geldjie in die hand of enige soortgelyke hulp kan kortstondig 'n gaatjie toestop, maar is op die lang duur 'n skraal versorging. Dit kom selfs staan in die pad van selfdifferensiasie en selfontwikkeling.

Ofskoon lukraak toegifte weliswaar binne Cilliers (2010:30) se sogenaamde *Fides quaerens ubuntu*-hermeneutiek mag val – die Afrika-tradisie van medemenslikheid en gemeenskaplike korporaliteit as praktiese teologie rondom 'n holistiese soeke na sin en betekenis – bly dit bloot 'n toegif of welwillendheidsgebaar wat maar 'n skraal deel uitmaak van 'n onderlinge sorgproses. Gert bevestig dit as hy my eendag groet met die woorde: "Jou kuier maak my sterk." Hy het dit nie van die kos gesê wat ek by geleentheid gebring het nie.

Deelnemende pastoraat binne 'n onderlinge verhouding maak ruimte vir albei – albei se “well-being”. Deelnemende pastoraat het nie te make met 'n deelnemer wat as versorger toegee, verdra en aandra tot “well-being” van 'n sogenaamde sorgbehoewende deelnemer nie. Aan die anderkant sluit deelnemende pastoraat dit ook nie uit nie, maar dan binne 'n ander verstaan of te wel gesindheid daarvan. Dit is 'n gesindheid van vergewe soos ek vergewe word, verdra soos ek verdra word, help soos ek gehelp word binne 'n deelnemende versorgingsproses. Die probleem is dat teorie hier ook 'n mooier prentjie skilder as die werklikheid. Bogenoemde teorie kan deug waar twee kollegas in alle opsigte min of meer op dieselfde ekonomiese vlak lewe. Maar hoe gee 'n mens in gelyke mate binne 'n ongelyke ekonomiese konteks? Tog skep die geestelike daarvoor ruimte omdat dit nie in rand en sent gemeet word nie. So het Gert ook al by geleentheid my seerkry-storie aangehoor.

Deelnemende pastoraat het derhalwe bepaalde implikasies. Dit gaan by onderlinge deelnemende sorg nie net oor die transgeneratiewe, narratiewe en aksienavorsing van die deelnemers onder “toesig” en “hulp” van die ander deelnemer nie, maar wedersydse sorg vir albei. As selfdifferensiasie by Gert en Carlos onder meer vra vir 'n eie verantwoordelikheid ten opsigte van finansiële bestuur, vra selfdifferensiasie terselfdertyd by my iets anders. Hoekom is ek elke keer so ontsteld as ek gee? Hoekom reken ek dat die gee van geld die anamchara sodanig skade sal berokken? Is ek waaragtig eerlik met myself en met my deelnemer as ek sodanig redeneer? Hoeveel is ek bereid om te deel met 'n medepastor? In watter mate het ek vasgehaak op die pad van deelneming en weinig gegroei terwyl ek ongeduld het met Carlos se oënskynlike onwilligheid om sy lewenstandaarde te laat sak ter wille van beperkte fondse? Ongelukkig het hierdie studie nie die ruimte om Lukas 16:1-31 te ontrafel nie. Ek kan net vermoed dat Jesus se uitspraak, naamlik “gebruik die oneerlike mammon om vir julle vriende te maak” dalk iets anders leer as wat ek wil glo en voorstaan.

Deelneming en deelnemende-aksienavorsing impliseer saamloop. Lynn, in haar blindwees, het my hiermee gehelp.

Ek is gestremd. Ek is blind. Geen ander of sagter woorde sal dit weg kan redeneer nie. En ek leef in 'n wêreld waar mense sien. Ek kan mos nie verwag dat mense moet weet hoe om my te hanteer nie. Dis mos “stupid”. Daarom moet ek my “attitude” regkry om duidelik en reguit vir mense te sê hoe hulle my moet help en hoe hulle dit nie moet doen nie. Dis so eenvoudig soos dit.

Deelneming impliseer dat ek aan die einde van die dag, as daar die eenvoudige vraag gevra word: "Wat het jy?", bereid sal wees om my spreekwoordelike padkos van brood en vis uit te haal en te deel met dié goddelike belofte dat Hy wonderwerke daarmee sal verrig (Matt 14:17-21) – dit is deelneem: deel + neem.

#### **8.6.4 Die funksie van deelneming**

Onderlinge versorging veronderstel deelneming. Maar hoe neem jy gelyk deel in 'n ongelyke situasie? Ek het al hierbo die kwessie van ongelyke behoefte of doel vir die onderlinge sorgproses bepreek, maar deelneming roep veel meer vrae op as dit.

Elke keer as ek met my motor voor Gert se sinkhuis stilhou en hy my sitmaak op die enigste gemakstoel in die huis en sy waardering uitspreek dat die "dominee met hom as eenvoudige mens" bemoeienis maak; elke keer as hy brandstofgeld vra vir die een of ander begrafnis of sink vir 'n ekstra kamer, krap Gert al die stof van apartheid af en vryf dit blink. Alle pogings van my kant om hierdie ongelykheid te probeer ignoreer, elimineer of eenvoudig te ontken was kunsmatig en onmoontlik. Ek kon eenvoudig nie hiervan loskom nie. Elke keer as Carlos voor my kom pleit omdat ek sy enigste deur is na die kerkbeursie om in sy vernietigende finansiële nood te help, kry ons anamchara-verhouding 'n knou. Elke keer as ek vir Lynn by die huis gaan haal, haar moet lei na 'n volgende huweliksbevestiging, vir haar vervoer werk toe reël en sy my vra: "Het jy vir jou vrou gesê jy het 'n 'blind date'?" bring my oë my in versoeking en dreig my man-wees-pastor om te verdwaal. Wat is so deelnemend hieraan?

Van Niekerk (1992:78) se storie oor prof. Van den Berg van Nederland wat hom destyds vasgeloop het teen die Afrika-kultuur se argument skree in my ore: "Daar is geen dogma nie. Hulle kan geen verduideliking gee van wat hulle glo nie. Dit is armoedig tot in die siel. Wat wil jy by hulle leer? Hoe kan hulle jou die weg wys na die goddelike wêreld?"

Deelnemende pastoraat leer my nie hoe om selfgedifferensieerd op die enigste stoel in Gert se huis te sit nie. Deelnemende pastoraat deel nie my spanning hoe ek White se hervertel met Carlos gaan regkry as vandag se posbus weer oorloop van nuwe skuld nie. Deelnemende pastoraat gee nie op oor foute en teleurstellings op die pad van deelnemende-aksienavorsing as Emile "teleurgesteld" is en skaars een keer per jaar vir onderlinge sorg beskikbaar is, of as Lynn ge-"patronise" is en Gert se geneagram nie 'n woord verder gevorder het as 'n gekoude potlood nie.

Aan die anderkant vee deelnemende pastoraat die drieheidbenadering nie van die tafel af nie. Is dit dan nie na alles die dansvloer waar die versorgingsproses juis gebeur nie? Dit is juis hier waar gister deur transgeneratief uitgesorteer word, as ek vandag die geleentheid kry vir die herskryf van lewenskonstrukte deur middel van narratief en deelnemende-aksienavorsing my neem na 'n verrykende môre. Deelnemende pastoraat hou hom besig met al hierdie prosesse, maar dan binne 'n ander milieu. Dit is nie 'n milieu van die terapeut behandel of lei die sorgbehoewende nie. Dit is 'n milieu van gee en neem. Dit is 'n milieu waar nie een "weet" nie. Dit is milieu waar ek weet dat ek nie weet nie en as ek dalk iets sou weet, ek weet dat dit nie noodwendig vir die ander een ook iets beteken om te weet nie. Maar dit is 'n milieu waar ek weet dat die ander een dalk iets het om te gee – Godgegewe.

Ek sit op die enigste stoel in Gert se huis. "Ek hoor hulle het pastoor se kind aangerand," sê/vra hy in sy groet. "Ja," sê ek, maar hy is nou weer okay'." "Hoe gaan jy jou kop weer skoonkry as die bliksemse swartes jou kind amper vrek gemaak het?" vra hy. Ek skrik vir sy houding en die verhouding. Gert het nog nooit so lelik en diep met my gepraat nie. Op daardie oomblik sien my oë 'n swart man, maar my ore hoor 'n wit taal. "Nee Gert, ek is nie kwaad nie, net seer hier binne want hulle het hom baie seer gemaak. Hy was amper dood," deel ek my hartseer met Gert. My "terapeut" sit op 'n drom.

Ek en Lynn sit in die kerk en wag vir die bruid. Die bruidspaar verskyn in die deur. Hulle is "punk" aangetrek met ringe deur die ore, neus en wenkbroue. Ek leun oor en grap met Lynn: "Mens kan sien jy kan nie sien nie. Dis darem 'scaly' mense wat jy hier trou." Lynn glimlag en fluister terug: "Gelukkig het ek nie oë wat my pla nie." Lynn verduidelik later: "In die hof sê hulle altyd, die beskuldigde het geen berou getoon nie, maar gelukkig weet ek nie hoe dit lyk nie. Ek kyk na die feite." "Hoe sien jy feite?" wil ek weet. "Ek luister na al die stories en weeg dit teenoor mekaar op tot ek by die waarheid uitkom." 'n Blinde deelnemer neem haar siende deelnemer op 'n reis om sonder oë verrykend te kan sien.

### **8.6.5 Die funksie ten opsigte van die vaardigheid by pastors**

My navorsing is gemik op die Afrika-konteks. Dit is 'n komplekse kwessie. Aan die een kant kan so 'n opmerking verkleinerend wees. Ek herinner my aan 'n antropoloog se kritiese opmerking destyds teenoor my: "Ek los jou in die woestyn dan kyk ons hoe 'civilised' is jy." Hoekom behoort Afrika as sodanig 'n "tweederangse" of "laer graad" pastoraat te hê? Aan die anderkant sou dit,

myns insiens, domastrand wees om, ter wille van humanisme en menseregte, 'n blinde oog te gooi na Afrika se unieke behoeftes. Ek toon dan ook aan, op grond van politieke sowel as literêre uitsprake, dat alle paradigmas, ideologieë, teorieë en so meer wat op die Afrika-kontinent voet aan wal sit, moet verwag dat dit eers in 'n Afrika-konteks en –taal getranskribeer (“blend”) sal word, alvorens dit in gebruik kan kom (sien 6.5.1).

Twee tendense, myns insiens, kom hier ter sprake. Die vrye godsdienststelsel binne Christelike lande in Afrika laat toe dat enige persoon wat haar/hom daartoe geroepe voel, 'n pastor in eie reg kan word. Dit beteken dat pastors varieer vanaf hoogsgeleerde en gespesialiseerde teoloë en pastorale sielkundiges tot en met ongeletterde en selfaangestelde pastors. Die tweede tendens is dat postmoderniteit modernisme gedetoksifiseer het van absolute waarheid. Net so het die resente aksienavorsingsbeweging die akademie van kopiereg op kennis begin detoksifiseer. Deelnemende-aksienavorsing het hierdie beweging verder verryk deur alle stemme, ook hulle wat oor jare gemarginaliseer is, by navorsing te betrek met die oog op verrykende diskoers – “listen to all the voices” (sien 6.4.1.2). Ongeletterdheid, die gebrek aan skool en naskoolse opleiding, gestremdheid of disleksie en so meer beteken nie vanselfsprekend dom en onbruikbaar nie. Daarom moet daar in Afrika anders te werk gegaan word.

By die gedagteverandering om weg te beweeg van gespesialiseerde terapeutiese modelle na terapeutiese benaderings, het ek beproefde gereedskap meer gebruiksvriendelik probeer maak vir die Afrika-konteks. Soos my studieleier, Kotzé, in 'n kantaantekening opmerk:

PASTORS KAN LEER DEUR ERVARING. AGTER DIE ERVARING IS DIE TEORETIESE  
BEGRONDING, MAAR HULLE HOEF NIE TE WEET HOE DIE MOTOR MEGANIES  
INGENEURSGEWYS FUNKSIONEER NIE. HULLE MOET HOM SLEGS KAN BESTUUR.

Ek het in die behandeling van onderlinge konvergensie by die drie voorgestelde benaderings (sien 6.5) onder die indruk gekom watter verrykende potensiaal daar in elkeen lê as die grense van definisie, omskrywing en gespesialiseerde toepassing daarvan geskuif word. Die praktyk van hierdie benaderings in konvergensie (hoofstuk 7) het hierdie verryking bevestig. Die praktyk het ook verder gewys dat van hierdie terapeutiese prosesse, sonder aanpassing, in praktyk onmoontlik raak. Waar modernisme teoretiese omskrywings en voorskrifte streng binne die praktyk wil kloon, verruim postmoderniteit die grense.

As teoloog met spesialisering in pastoraat het Gert al sy hoop vir sy onmoontlike huweliksprobleem op my geplaas. Toe ek hom uit die bloute skakel om hom uit te nooi vir 'n pastorale reis, het hy dit as 'n wonderbaarlike ingryp van God as antwoord op gebed gesien (sien 7.3.2). Die uiteinde was dat Gert self met sy vrou gaan praat het met groot sukses. Gert se verduideliking was dat hy by my geleer het: "Ek het mos gesien hoe maak jy." Gert se ervaring sonder enige teoretiese agtergrond was genoegsaam om "hierdie motor te bestuur".

Ek ervaar dieselfde reaksie by Emile toe hy spontaan die ontdekkings wat hy in sy familie-van-oorsprong-werk gemaak het, in praktyk bring deur sy pa, met hul eerste Kersfees-kuier, anders te hanteer (sien 7.1.2). Ek sien dit in die radikale en drastiese reaksie by Jan as hy 'n maand gaan rondreis en by sy terugkeer sy werk prysgee en werkloos raak (7.5.2). Ek kom dit agter as Carlos, stadig maar seker, al minder en minder angstig reageer op erge finansiële probleme en al meer storie oor planne wat hy in die pyplyn het om sy finansiële krisis op te los (sien 7.2.2). Ek hoor dit by Lynn as ek die drywer, wat ek vir haar gereël het, wil vervang vanweë sy onbevredigende bestuursvermoë: "Jy los vir my en Ronnie uit" (sien 7.4.2).

Ek het in 'n vorige paragraaf betoog dat deelnemende sorg gedeelde pastoraat is. Teenoor 'n sogenaamde terapeut-kliënt-verhouding funksioneer deelnemende pastoraat op 'n basis van onderlinge verhouding en onderlinge sorg. Die veronderstelling by deelnemende pastoraat is dat selfontwikkeling nie die resultaat is van die goeie versorging wat as sodanig ontvang is nie, maar lê eerder in die proses van deelneming.

Maar sê nou daar kom 'n fout? Sê nou verkeerde keuses word uitgeoefen? Sê nou die pastorale reis verdwaal of die resultaat is negatief? Dit is 'n etiese kwessie veral omdat mense se lewens en tot 'n seker mate God se naam op die spel is.

Goeie teoretiese begroning en intelligent-uitgewerkte terapeutiese modelle waarborg nie dramatiese sukses nie – nog minder hoogaangeskrewe kundige terapeute. Ofskoon ek die kennis en vaardigheid van familie-van-oorsprong-werk gehad het, het nóg die teorie nóg die vaardigheid my gehelp hoe om 'n pastorale reis te inisieer. Met Emile was ek onseker. Ek was so onseker dat dit die aanvang van die reis geheel beïnvloed het. My hele uitleg aan Emile oor wat, wanneer en hoe ons hierdie pastorale reis gaan aanpak, was uit eie onsekerheid. Ek het die pastorale model vertrou en geweet dit is goed, maar ek was onseker oor myself – sal ek dit regkry? Teenoor 'n kliënt in nood wat by die kundige terapeut om hulp kom aanklop, moes ek dié keer self die

inisiatief neem. Hoe ek Emile sou nader en waar om te begin, was nie vir my duidelik nie. Ek was bekommerd dat my deelnemer nie die proses vertrou nie en sal uitstap voordat hy die sisteem 'n billike kans gegee het. Ek wou nie Emile se tyd mors nie. Ek wou nie Emile misbruik op 'n pad wat ek wou loop nie. As Emile dan later terugskryf en sê dat hy “teleurgesteld” was, was ek bekommerd. As my studieleier in dieselfde tyd oor my goedbedoelde briewe van refleksie aan Lynn die woord “patronising” skryf, was ek ontsteld – het ek dit opgemors? As Carlos elke keer terugkom met 'n nuwe storie van skuldeisers eerder as 'n herskryf van die vorige storie, het ek die *fout* by myself gaan soek eerder as by die sisteem.

Saam met Freedman en Combs (1996:194-195) kan ek getuig dat die praktyk my spanning mettertyd laat afwentel het. Dit was die gebruik van die drie modelle as benaderings eerder as voorskrif, wat my laat ontspan het om op die gebeure en gang van die pastorale reis te fokus, eerder as om te “watch your step” ten opsigte van die korrekte toepassing van betrokke terapeutiese modelle. Met ander woorde toe ek die teorie van my drieheidbenadering as't ware soos perde inspan om die spreekwoordelike wa van praktyk te trek, het die pastorale sorgproses vir my fatale implikasies ingehou. i) Dit het my onseker gemaak of die teorie en pastorale model van my keuse gaan werk; ii) ek was voortdurend onseker hoe om die teorie in praktyk om te sit iii) ek was gedurig angstig en hard aan die werk om die teorie so getrou moontlik aan die bepaalde voorskrifte na te volg; iv) ek het myself uitgevang dat ek kwaad en frustreerd was as my deelnemer nie die handboekvoorskrifte navolg of nie gou genoeg kenbare vordering toon op die pad van verrykte herskryf van sosiale-konstrukte nie en. v) terwyl my deelnemer spontaan stories vertel, het my kop oortyd gewerk om te bepaal waar in die handboek is daardie storie nou of onder watter teorie sorteer 'n bepaalde storie. Was dit transgeneratief, selfdifferensiasie, 'n nuwe storie of was dit al die herskryf van 'n vorige storie of binne watter konsentriese sirkel van aksienavorsing was 'n bepaalde storie nou aan't beweeg. Dit het net onmoontlik geword.

My fokus het egter verander. Ek het meer plooibaar met bepaalde teorieë en modelle omgegaan. Toe ek fokus op benaderings eerder as voorskriftelikhede, het baie van my onsekerheid, ang en woede getaan. Ek kon, weliswaar vir die eerste keer, onbevange my deelnemer se storie aanhoor en dit saam beleef. Die fokus het van teorie na 'n anamchara-wees van my deelnemer verskuif. Angs en woede omdat my teorie as't ware gekierang word, het plek gemaak vir 'n beter verstaan. Ek het beter begin verstaan hoekom my deelnemer bepaalde keuses gemaak het, binne

bepaalde omstandighede sekere gedrag geopenbaar het en hoe bepaalde sosiale-konstruksies vorm aangeneem het. Ek kon selfs my deelnemer daarvoor makliker liefkry omdat bekend bemind maak – anamchara.

Soos voorheen bespreek is deelnemende pastoraat onderlinge sorg. Hier is geen ruimte vir 'n sogenaamde herderlike model waar die pastor rigting aandui, voorstap, voorsê, die spreekwoordelike skaap met 'n stok en staf as't ware saamsleep om uiteindelik by een of ander voorkrftelike utopia uit te bring nie. Dit is God se werk. Deelnemende onderlinge sorg is eerder 'n saamstap en saamsoek na God se "unique outcomes". In 'n meerdere of mindere mate het my deelnemers aanvanklik saamgeloop en my tot 'n mate dopgehou waarheen ek hulle wou neem. Carlos het gereken ek sou die pad aandui na finansiële oplossings en daarom elke keer net die nuwe rekeninge voorgehou. Gert het miskien ook gereken die dominee is die antwoord op gebed en as't ware elke keer sy "bestelling" ingesit. Emile het my belangstellend gevolg vir een of ander moontlike toegang tot unieke geestelike "groen weivelde".

My deelnemers het mettertyd 'n ander verstaan van onderlinge sorg ontwikkel en 'n houding van medeverantwoordelikheid ingeneem. Jan het vir my as't ware die vinnigste op hierdie wa van selfverantwoordelikheid of te wel medeverantwoordelikheid geklim. Of dit sy voorkennis was van wat pastoraat in der waarheid is en of hy deur sy siektetoestand daartoe gedryf was, weet ek nie, maar hy het 'n maand na ons die onderlinge sorg begin het, verlof geneem en sy familie gaan besoek. Hy het nie alleen sy familie-van-oorsprong-werk teoreties op papier gaan uitwerk nie, maar dit fisies gaan ondersoek en teruggekom met stories van hoop. Daarna het hy eenvoudig sy werk prysgegee en op eie houtjie 'n nuwe lewenstyl aangekweek. Emile het gevolg. Met die teoretiese kennis wat hy in sy familie-van-oorsprong-werk opgebou het, het hy by die eerste geleentheid wat onaangename familiesituasies hom voorgedoen het, sy houding verander en ander gedrag openbaar. Carlos het die langste geneem om as't ware die naelstring van "die-herder-moet-die-skaap-op-weg-neem-en-by-die-oplossing-uitbring" te knip.

Ek het in praktyk ervaar dat bogenoemde fokus veranderinge in my sogenaamde deelnemende sorg bepaalde houdings- asook verhoudingsveranderinge binne die pastoraat te weeg gebring het. Omdat my fokus nie meer op teorie en sodanige suksesvolle hantering van die teorie was nie, was ek baie meer ontspanne en kon ek al my aandag en energie op my deelnemer en haar/sy hier-en nou-ervarings bestee. Die verantwoordelikheid vir die rekonstruksie van



onbevredigende lewenstories by my deelnemer was van my skouers af. Dit het al die angst en gedreweheid om sogenaamd sukses te behaal, afgewentel. Ek het nie meer spreekwoordelik Carlos se rekeninge vanaand na my bed gedra nie, maar dit in sy hand teruggegee met 'n deelneem vraag: "Wat maak ons nou"?

Die pastoraat het vir my selfs verdere vryheid begin inhou. Ek was later nie meer angstig dat ek dalk fatale foute in die pastorale proses mag begaan nie. Ek skryf dit daaraan toe dat ons anamchara-verhouding binne die pastorale sorg sogenaamde foute of ongewenste resultate eenvoudig oorkom het. As ek Emile se brief weer lees, lees ek die woord "teleurgesteld" dié keer in die lig van sy latere ontdekking dat dit alles tog wel om hom gaan en dat vir hom die geleentheid is om 'n "stem" en "spreekbeurt" te kan kry en "daarna ... uit(sien)". Toe ek moedeloos voor Lynn gaan sit en vertel: "Die prof sê ek 'patronise' jou", kom die antwoord rustig: "Ek verstaan wat hy sê, maar hy ken nie ons verhouding nie." As ek en Jan maande later koffie drink en ek my hart oopmaak: "Die kerk en jou familie voel ek het jou kop gesmokkel, dis die dat jy nou sonder werk sit," antwoord hy met 'n glimlag: "Dis my besluit."

Onderlinge pastorale sorg het my in praktyk laat ontdek wat die Bybel bedoel met die woorde: "Waar liefde is, is daar geen vrees nie, maar volmaakte liefde verdryf vrees" (1 Joh 4:18). Ons onderlinge pastorale proses is nie meer gedryf deur vrees vir mislukking of vrees dat as ons ons lewe nie gerekonstrueer kry nie wag daar vir ons die ewige verdoemenis. Ek het ontdek dat my ywer vir pastoraat gedryf word deur 'n opgewonde nuuskierigheid oor al die moontlikhede vir "unique outcomes" wat daar in Christus opgesluit lê.

Ek en Lynn sit in haar kantoor en gesels. Sy vertel haar storie – eintlik baie stories van korrupsie, onredelike optredes en afguns in haar kantoor en binne die kantoorblok waar sy werk en ons ook kuier. Ek gesels saam. En ons dink terug aan soortgelyke stories van korrupsie, onredelike optredes en afguns in die Bybel en veral in Christus se tyd. Die onthou kom stadig en seker. Ek herinner my aan Daniël en Lynn onthou die gelykenis van die onregverdige bestuurder. Lynn onthou skielik van 'n soortgelyke saak wat sy hanteer het vir 'n man wat benadeel is deur waterdigte korrupsie en onreg en hoe die Here op 'n wonderbaarlike manier hulle daardeur laat breek het. White (1997:22-52) noem dit re-membering. Vandag se stories, Bybelstories en gister se stories word saamgehark tot 'n dekonstruksie van magtelosheid en rekonstruksie van

oorwinning wat daar in Christus is. “Prost”, lig Lynn haar hand denkbeeldig in ’n heildronk. “Prost” amen ek daarop.

Ek het hierbo probeer aantoon dat die onvermoë ten opsigte van pastoraat dikwels lê by ’n sosiale- konstruksie van onsekerheid en gebrek aan selfvertroue by die pastor self. Hierdie sosiale konstruksie word, myns insiens, gevoed deur hedendaagse stemme wat al meer opgaan en roep vir sogenaamde gespesialiseerde dienste binne alle domeine. Hierdie stemme skep ’n konstruksie dat gespesialiseerd en alternatief “beter” is as algemeen – gespesialiseerde onderwys, spesiale kos, alternatiewe genesing en ’n gespesialiseerde pastoraat is die antwoord op transformasie. Dit is nie net ’n valse aanname nie, maar veroorsaak dat gewone mense nie meer gewone dinge doen ten einde gewone dinge te laat gebeur nie. Dit het omvattende implikasies op die gemeenskap. Gert vra die gespesialiseerde pastor om met sy vrou te praat ten opsigte van hulle huweliksprobleme in plaas daarvan om self met haar te praat. Carlos soek die heil vir sy finansiële probleme by die kerk in plaas daarvan om eenvoudig ’n tentmaker te word en sy eie fondse te genereer. Die kerk haal die opgeleide Jan uit sy werk van maatskaplike diens om eerder gemeenskapswerk te doen omdat die gemeenskap nie meer na homself kan omsien nie. lewers is die indruk geskep dat die spesialiste of kundiges moet sorg en die res van die gemeenskap moet versorg word. Dit is problematies.

In ’n artikel met die veelseggende beskrywende opskrif: *Die koninkryk kom deur kwesbare diens*, geskoei op Fil 2:5-6, wys Marais (2010:4) daarop dat die Skrif anders praat:

In die kern van dienslewering, in navolging van Christus, gaan dit egter nie oor self-verwesening nie, maar oor self-ontleding.... Dit is juis in gemeenskap met ander wat ons eie voorveronderstellings en vooroordele werklik begin verstaan....Kenosis-dienslewering is nie daarop uit om mense te vorm sodat hulle soos “ons” sal wees nie, maar om ons leeg te maak van onself *deur soos hulle te word*.

Op ’n vraag wat *kenosis* of selfontleding sou beteken, antwoord Marais (2010:4) as volg:

Paulus het verstaan dat *kenosis* nie kennis behels nie, maar ’n gesindheid, ’n ingesteldheid, ’n houding, selfs ’n soeke, ja, eintlik ’n lewensreis. *Kenosis* vra vir ’n kritiese reis na binne, ’n reis van bewuswording, ’n reis deur die blindekolle van ons diepste oortuigings en vertrekpunte waarvan ons meestal nie eers bewus is nie. Dit is ’n proses waarin ons standpuntinname, ideale en strewes kan loslaat.... Let op dat dit meer is as om *ván* jouself te gee – jou geld, jou goed, jou tyd, jou kennis. Dit is ’n proses waarin jy *jou sélf* gee, jouself ontledig, sodat jy Christus en die krag van sy opstanding kan ken en deel kan hê aan sy lyding.

Vaardigheid by 'n pastor is nie noodwendig die vermoë om die geïnterpreteerde waarhede, teorieë en voorskriftelike terapeutiese prosesse van sogenaamde ander kundiges aan die gemeenskap oor te dra nie. Vaardigheid is eerder, as ek Marais (2010:4) se interpretasie van die Skrif reg verstaan, om onself te ledig en “soos hulle te word” ten einde deelnemend sáám 'n pastorale reis te onderneem in die soeke na nuwe moontlikhede en herskryf van lewenskonstrukte. Vaardigheid is ook die vermoë om dít wat die pastor in gawes, tyd, kennis, ervaring en so meer het, in te span tot deelnemende pastoraat. In 'n kantaantekening onderskryf my studieleier, dit:

IN ONDERLINGE DEELNEMING GAAN DIT DAAROO DAT WATTER KENNIS ELKEEN OOKAL MAG Hê, IN BELANG VAN DIE ANDER OP DEELNEMENDE EN NIE-VOORSKRIFTELIKE/BETERWETERIGE WYSE AANGEWEND WORD – DIS 'n DEELENEMENDE SOEK/NAVORS NA WAT DIE LEWE GAAN VERBETER OF WAT IN BELANG VAN DIE LEWE VAN DIE PASTOR SELF GAAN WEES.

In opsomming van my betoog ten opsigte van terapeutiese vaardigheid by pastors in Afrika, stel ek die volgende scenario. Ek het grootgeword met 'n pa wat my ook geleer het dat jy alles moet laat in die hande van die spesialiste. “Jy sal net die goed breek en dit is duur,” was sy standaard opmerking. My skoonpa kom van die plaas. Wat jy kan, doen jy. Wat jy nie kan nie, leer jy om te doen. Ons staan teen die Weskus en visvang. Ek het nog nooit geleer visvang nie. Visstokke en katrolle is duur en kan breek, het ek geglo. Skoonpa moet vir my ingooi. Hý kan. Na die derde keer rebeleer hy: “Gooi self in.” “Ek kan nie”, verdedig ek. “Gooi die donnerse lyn in die water”, skel hy. Ek begin visvang.

Die pastors van Afrika moet gemotiveer word om spreekwoordelik vis te vang. Die pastors van Afrika moet eenvoudig hul pastorale lyne uitgooi met wat hul het aan die hoek. As daar vis is, sal hulle vang. Die pastors sal eenvoudig gehoorsaam moet word aan die goddelike opdrag – jy moet jou naaste liefhê. Dit is pastoraat – anamchara-pastoraat van deelnemende onderlinge sorg.

## **8.7 Refleksie op my navorsingsmetodologie**

Ek wil nou kortliks op my navorsingsmetodologie reflekteer en wat ek daaruit wys geword het.

In hierdie studie het ek my besig gehou met die navorsingsvraag: **Hoe pastors mekaar onderling betekenisvol kan versorg deur middel van 'n deelnemende versorgingsproses.**

Aan die begin van hierdie stap of hoofstuk 8 verduidelik ek die pad waarop hierdie navorsingsreis plaasgevind het. Hierdie navorsingsreis word gekenmerk deur voortdurende ontdekking en herskrywe van my voorgestelde pastorale benadering. Ten spyte van deeglike teoretiese onderbou en buigbaarheid om herhaaldelik te rekonstrueer, skryf ek in die refleksie van hierdie navorsingsreis: “Die praktyk het die appelkar van my teorie ’n bietjie geskud – tot ’n mate omgekeer” (sien 8.1).

As ek teen die einde van my studie sou terugkyk, wonder ek hoe die verloop sou wees as ek by die praktyk begin het om die tendense en behoeftes na te speur en daaruit my antwoorde in teorie gaan soek het. Om die praktyk in te stap onbevoordeeld en “not knowing” op soek na “unique outcomes” mag miskien idealisties lyk, maar ek is nie so seker of die navorsing anders sou verloop en my by ander moontlikhede sou uitbring nie. Sonder die teoretiese agtergrond sou ek waarskynlik net andersoortige hindernisse op die pad teëgekome het. Ek sou miskien verlei geword het deur die oorweldigende nood van Carlos om sy finansiële nood te probeer verlig. Ek sou dalk Jan probeer manipuleer het om van beroep te verander eerder as om werkloos te raak. Ek dink ek sou vasgeval het in die eksistensiële nood van die mens op soek na allerlei tegnieke, metodes en programme om sukkelende pastors danig te versorg.

Derrida (1978:255) waarsku teen ’n “play with différances” deur teenoorgesteldes teen mekaar af te speel. Heshusius (1994:15) waarsku ook rondom navorsingsmetodologie teen enige vorm van polarisasie: “[W]e need to fundamentally reorder our understanding of the relationship between self and other (and, therefore, of reality) and turn toward a participatory mode of consciousness.... Participatory consciousness is the awareness of a deeper level of kinship between the knower and the known.” Deelnemend is dan ook die pad wat ek kies om te loop.

Heshusius (1994:15) soek ’n antwoord by die vermoë om jouself totaal los te maak van alle moontlike vooroordele van die self of eie voorkennis ten einde ’n onverdeelde aandag op die navorsing self te plaas. Dit mag ’n teoretiese ideaal wees, maar is prakties nie moontlik nie. Opgeboude sosiale-konstruksies is ’n noodwendigheid. Of ek by teorie begin en daarna die praktyk betree en of ek in die diep kant van die praktyk gespring het en probeer uitswem na teorie, daar is noodwendige vooroordele, voorkennis, vermoedens asook persoonlike ervaring sosiaal-gekonstrueer.

Die antwoord lê eerder in die kuns of vermoë van deelneming. Heshusius (1994:19) verduidelik:

[P]articipatory consciousness is not autobiographical, as the attempt to account for one's subjectivity can so readily become. What is seen as subjectivity is about one's own life. About one's past ... [P]articipatory consciousness are not 'about' something or someone; they refer to 'being with' something or someone.

My studie het nie ruimte vir 'n breedvoerige diskoers ten opsigte van navorsingsmetodologie by deelneming nie. Ek stip slegs enkele beginsels aan.

- i Teorie en praktyk moenie teen mekaar afgespeel word nie, maar vorm 'n ewewigtige bydrae tot die navorsing. Beide teorie en praktyk kan verdwaald raak in betekenislose werk as die navorsing slegs teoreties of slegs in praktyk aangepak word. Teorie wat op die praktyk gekloon probeer word, eindig as onbruikbaar. Ek toon onderaan hoe onmoontlik dit was om Gert se geneagram volgens voorskrif op te trek. Net so 'n onbeduidende verdwaalpad is dit as praktyk die teorie se rigting probeer bepaal. Carlos het op 'n stadium aangedui dat as hy slegs N\$30 000 kon kry, al sy probleme opgelos sou wees. Dit sou sy seun se universiteitsrekening betaal en hom toelaat om sy finale eksamen af te lê. Twee gemeentes het die geld bymekaar gemaak en die rekening betaal. Die volgende maand dreig die universiteit om sy dogter uit die koshuis te sit en sy bakkie se ratkas gee in. As hy net daardie krisis kan oorkom sou hy met sy lewe kon aangaan, het hy net voortgegaan.
- ii Alle moontlike stemme in die teorie sowel as vanuit die praktyk maak inklusief deel uit van die navorsing. Ek toon in my studie aan hoe daar by elk van my voorgestelde benaderings leemtes voorkom wat die benadering beperk of selfs by tye onbruikbaar maak. Ek toon verder aan hoe sinergisties verrykend benaderings kan word as dit in konvergensie met ander benaderings gebruik word. Ek wys daarop hoe die een benadering kompenseer vir die ander se leemtes. Ek toon ook aan hoe my drie benaderings as't ware in lyn staan met drie uiteenlopende paradigmas, maar in die praktiese gebruik daarvan konvergerend-vriendelik funksioneer.
- iii Alle informasie, hetsy dié van teorie en praktyk, word volledig aangehoor en daarna eers "under erasure" (Derrida 1995) geplaas ten einde te probeer uitkom waar Heshusius (1994:15) aandui as om gedekonstrueerd te kan werk. Teenoor modernisme wat slegs met meetbare, empiriese gegewens werk as absolute waarheid, maak die postmoderne wetenskap ook ruimte vir ander nie-meetbare waarhede soos emosie, geestelike waardes, kultuur en so meer. Maar

ook hierdie sowel as die sogenaamde empiriese waarhede is nie absoluut nie, maar sosiaal-gekonstrueer. Dit is om hierdie sogenaamde gekonstrueerde waarhede te kan dekonstrueer tot verstaanbare beginsels waaruit waarhede herbevestig of selfs rekonstrueer word tot nuwe verrykende waarhede.

- iv Ek toon in die refleksie van my reis na 'n ontwikkeling van 'n onderlinge sorgmodel by pastors hoe ek, namate die studie gevorder het, telkens my teoretiese aannames dekonstrueer en rekonstrueer of herskryf het. Dit was selfs so laat as in my laaste hoofstuk dat ek, vanuit die praktyk, my teoretiese bevinding moes herskryf. Deelnemende pastoraat moet nie net ruimte maak vir nuwe stemme nie, maar behoort die openheid te hê om langs die weg van verrykende stemme en stories teoretiese aannames en bevindinge te rekonstrueer en herskryf.
- v Daarenteen hoef die teorie nie herskryf te word as een of twee praktiese uitvalle ander tendense vertoon nie. Een swaeltjie maak nie 'n somer nie. Die praktyk het nie noodwendig die laaste sê nie. As Gert se geneagram nie uitwerk nie, beteken dit nie dat transgeneratief nie werk nie en dan uit die terapie gegooi word nie. Transgeneratief het by Jan weer deurgaans 'n kernrol gespeel. Deeglik opgeboude teorie trouens dissiplineer soms skynbaar onhanteerbare praktyk. So het teorie, onder meer, my gehelp om die langdurige, emosionele druk van Carlos en Gert se bedelary te hanteer –selfontwikkeling eerder as om geld aan te dra.

Dit is darem ironies dat 'n mens jousef kan kul deur eensydig op te tree of beter gestel jousef deur bepaalde keuses te laat lei. Ek probeer verduidelik.

Terugskouend sou ek myself sekerlik baie ellende gespaar het as ek nie met my tas vol teorie die pastorale praktyk aangepak het nie. Ek probeer hierbo verduidelik hoe ek as't ware die teorie in die praktyk probeer inforseer het. Al my aanvanklike geworstel, onsekerheid, angstigtheid en so meer rondom die pastoraat het kop uitgesteek toe my drieheidbenadering nie so vlot en "suksesvol" in die praktyk wou verloop nie. Dit is eers nadat ek die teorie van die drieheidbenadering "under erasure" geplaas het, dat onderlinge sorg regtig bevredigend verloop het. Daarvoor is ek alleen te blameer.

In 'n deeglike teoretiese begroning vir die ontwikkeling van 'n betekenisvolle pastorale versorgingsproses vir pastors, maak ek 'n deeglike studie ten opsigte van die sogenaamde

metateorie vir pastoraat. Daarin volg ek al die filosofiese wakkermaak en waarskuwings van Nietzsche, Foucault asook Derrida ten opsigte van mag, “shepherd’s power” asook die belangrikheid van dekonstruksie en so meer alvorens enige ontwerp, model, teorie of tegniek van watter aard ook gekonstrueer of gerekonstrueer word. Ten spyte daarvan gryp ek my uitgewerkte drieheidbenadering en lynreg teen alle filosofiese wysheid, waarskuwing en rigtingaanduiding aan, forseer ek met mag (“shepherd power”) my sodanige teorie op die praktyk af. Watter teorie? Gedeeltelike teorie. Dié deel van die teorie wat ek gekies het om mee te werk. Daar is geen ander verduideliking daarvoor nie. Tot ’n mate is ek teleurgesteld in myself.

Het my navorsing derhalwe misluk? Nee, intendeel was dit vir my ’n duur leerskool en hopelik vir ander wat moontlik met my navorsing skouerskuur ’n tydige waarskuwing – dit is deelnemende-aksienavorsing. Die praktyk het in my geval nie toegelaat dat die teorie of te wel my geïnterpreteerde hantering van teorie hom omverwerp nie. Dit hou, lyk dit vir my, bepaalde implikasie in.

Dit hou vir my troos in dat die praktyk van menswees en die gemeenskap nie sonder meer versteur word deur één mens wat een of ander profesie oor die wêreld kom uitroep of één publikasie wat die lig sien nie. Wanneer ’n bepaalde nuwe boodskap of boek opspraak maak, lyk dit vir my, is dit omdat die praktyk ontvanklik geword het vir nuwe paradigma. Dit verklaar andersyds hoekom sommige navorsing en boeke nie verder kom as die boekrak nie. Die praktyk self bepaal die haalbaarheid, werkbaarheid asook die ontvanklikheid van sodanige wysheid. ’n Mens sou kon sê: die verterende vuur van die praktyk.

Die betekenis van hierdie studie, in die vuur van die hedendaagse konteks, kom laastens aan die beurt.

## **8.8 Die reis verder**

Watter waarde sou hierdie studie vir die teologie, die pastoraat, die kerk en selfs die algemene gemeenskap, veral binne die Afrika-konteks, kon inhou?

Nietzsche se kritiek op die modernisme en dan veral binne die teologie en kerk waar hy gestaan het, het my oortuig vir ’n wegbeweeg van ’n soort kliniese pastoraat waar sogenaamde professionele kundiges gediagnoseerde patologie, aan die hand van een of ander terapeutiese voorskrif, *behandel*. Saam kan ek getuig: [D]ie Tür habe ich noch hinter mir zugeworfen....

Freiheit liebe ich und die Luft über frischer Erde" (Nietzsche 1950:136). Maar waarborg so 'n paradigmaskuif noodwendig sodanige "Freiheit"?

Foucault waarsku my dat dit geen vanselfsprekendheid is nie. Foucault wys die natuurlike soeke na mag by die mens uit. Al gaan pastors nie meer na sodanige kundiges nie, maar soek hul heil in onderlinge sorg by 'n vriend, sal daar altyd die geneigdheid wees dat die een oor die ander stelling inneem: man oor die vrou, wit oor swart, 'n ouer persoon oor die jonger onervare en so meer. Die godsdienst en die kerk is 'n teelaarde daarvoor. Foucault (2007:127) noem dit "shepherd's power".

Veranderde kennis laat nie 'n paradigma sonder meer skuif nie. Die mens sal eerder nuwe wyn in ou sakke probeer verpak. Derrida neem my deur 'n moeilike en komplekse proses om vasgelegde sosialekonstrukte te dekonstrueer en rekonstrueer. Derrida se "opaque" skryfstyl demonstreer die relatiewiteit van diskoers en die kompleksiteit van hierdie proses: "As it is, they start to get involved but feel that it's not that easy, that to read my texts they have to change the rules, to read differently, if only at another rhythm" (Wikipedia Encyclopaedia: 2005) óf soos Derrida (1978:369) verder verduidelik: "[I]nterpretations of interpretation, of structure, of sign, of play." Hierdie komplekse proses van dekonstruksie vind plaas deur allerlei ander afbreekprosesse soos desentralisering, demarginalisering, disseminasie, differensiasie of soos hy dit noem: "signéPonge" of "signsponge", ontrafeling of te wel uitrafeling en dan selfs, wat Derrida "negatiewe teologie" (sien 4.2.3.1) noem, om uiteindelik by 'n "nothing" uit te kom. Dit moet alles eers gebeur alvorens daar by 'n rekonstruksie of te wel herskryf van 'n verrykende paradigma uitgekom kan word.

Hierdie navorsing het, in 'n sin, by so 'n "nothing" uitgekom. En dan is dit nie 'n niks, nul of te wel leë vakuum nie, maar by 'n "no-thing". Dit is 'n "no-thing" in 'n dichotomiese verstaan daarvan. Aan die een kant het ek in hierdie studie probeer aantoon hoe wesenlik belangrik dit is vir die versorging van pastors. Dit is nie net belangrik ter wille van hul eie "well-being" nie, maar ook van kritiese belang ter wille van die gemeenskap wat hulle bedien en die onmeetlike implikasies van die sogenaamde "shepherd's power" wat hulle tans in die gemeenskap uitoefen. Die tweede been van die dichotomie wat hierdie navorsing aantoon, is dat die sorg by pastors klaarblyklik by 'n "no-thing" uit gekom het, in dié sin dat daar nie een of ander "one thing" of te wel een of ander terapeutiese model is waarvolgens pastors betekenisvol versorg kan word nie. Daar is "no-thing,"



in die sin van geen “one-fit-for-all”- program waarop alle pastors as’t ware geplaas kan word as ’n beduidende sorgprogram vir almal binne ’n multikulturele Afrika nie. Hierdie navorsing betoog eerder vir ’n eenvoudige deelneming aan ’n onderlinge sorg vir mekaar aan die hand van wat jy ook al is en het.

As ek die rigtingaanduiding van veral Foucault en Derrida reg verstaan, kan daar, eers nadat by die nul faktor van “no-thing” uitgekóm is, ’n reis beplan word. Dit is ’n reis op pad na rekonstruksie en die herskryf van pastoraat by pastors waarvoor Baxter (Wilkinson 1950) en vele ander, reeds van die Bybelse tyd, hul voor beywer het. Ek het probeer aandui hoe drie terapeutiese benaderings, uit verskillende paradigmas of te wel onderskeidelike denkrigtings, reeds hierdie pad in praktyk begin loop het.

In dié sin, is hierdie navorsing slegs maar die afskop of begin van die soeke na ’n antwoord op my vraag na die hoe: Hoe pastors mekaar onderling betekenisvol kan versorg deur middel van ’n deelnemende versorgingsproses. Dit is ’n reis vanaf die merk nul – “no-thing” wat tans gebeur en “no-thing” wat ’n mens as basis vir ’n terapeutiese model kan gebruik, op ’n “not knowing” pad waar ons mag uitkom. Andersyds het die vyf pastorale reise my geleer dat as ek by ’n nul kan eindig in dekonstruksie, kan uitsien na ’n opwindende ontdekkingsreis na “unique outcomes” waar ons hemelse Vader ons gaan uitbring.

As ek my Bybel reg lees en my navorsing reg proe, kan ek vermoed dat dit iets sal wees in die rigting van ’n deelnemende anamchara omdat my Here en my God van die begin af gesê het: “Dit is nie goed dat die mens alleen is nie” (Gen 2:18). Daarna sien ek uit.

## ADDENDUM A

Die uitnodingsbrief aan die vyf onderskeie deelnemers om 'n pastorale reis te onderneem:

Geagte kollega

Ek is tans besig met my Doktorale Proefskrif met die titel: Die ontwikkeling van deelnemende onderlinge sorg met pastors.

Ek wil jou graag uitnoui om te kom deelneem. Ek wil jou nie as proefkonyn gebruik om 'n model op jou te toets of enige sielkundige behandeling op jou toe te pas nie. Die doel van jou deelname is tweeledig: eerstens om deel te neem aan 'n projek waar geestelike leiers mekaar onderling kan versorg en tweedens om deel te neem aan my studie in dié verband op soek na maniere hoe ons as pastors mekaar onderling kan versorg.

Wat hierdie storie behels, is dat ons op 'n maandelikse basis (so ver moontlik) saam 'n pad gaan loop en saam op hierdie pad gaan kuier en só die geleentheid skep om 'n vriendskap op te bou, die swaar en lekker van die lewe en bediening met mekaar te deel, mekaar geestelik te bemoedig asook aan te moedig om met vreugde en vrugbaar te leef en werk.

As jy belangstel, sal ek jou wil vra dat ons met mekaar 'n onderneming sal teken. Die doel hiervan is om 'n enkele paar etiese waardes wat hierdie saamloop gaan vra, eerlik met mekaar te onderneem sodat daar nie onsekerhede sal wees nie, maar vertrouwe in mekaar.

Baie dankie dat jy hierdie vriendskapsreis met my oorweeg. Ek sal dit waardeer as jy my voor DV 31 Desember 2005 van jou besluit sal laat weet sodat ons vroeg in die nuwe jaar 'n program vir ons kuiers kan vasmaak. Jy kan van enige van die onderstaande kontakadresse gebruik maak.

Mag die Here jou seën.

Dirk Louw

Tel en faks: 061 222502; Selfoon: 081 124 3824; Epos: [dirkl@iway.na](mailto:dirkl@iway.na); Posbus 104, Windhoek



## BIBLIOGRAFIE

- Aalders, G Ch 1955. *Ezechiël*. Deel 1. Kampen: N V Uitgeversmaatschappij JH Kok.
- Aalders, G Ch 1974. *Het boek Genesis: Opnieuw uit de grondtekst vertaald en verklaard*. Deel I, 5<sup>de</sup> druk. Kampen: Uitgeversmij Kok.
- Adams, J E 1973. *The Christian counselor's manual*. Grand Rapids: Grand Book House.
- Adams, J E 1975. *The use of Scriptures in counseling*. Phillipsburg: Presbyterian & Reformed.
- Anderson, H 1997. *Conversation, language, and possibilities: A postmodern approach to therapy*. New York: Basic Books.
- Anderson, H 2003. Listening, hearing and speaking: Thoughts on the relationship to dialogue. Lesing aangebied by: *The eighth annual open dialogue conference: What is helpful in treatment dialogue?* Tornado 29 August 2003 [Op lyn] Beskikbaar by [www.harlene.org](http://www.harlene.org) harleneanderson [Toegang op 21 Oktober 2005].
- Anderson, T 1993. See and hear, and be seen and heard, in Friedman, S (red), *The new language of change: Constructive collaboration in psychotherapy*, 303 – 322. New York: Guilford.
- Anderson, H & Goolishian, H 1988. Human systems as linguistic systems. *Family Process* 27(4) Desember 1988:371-393. West Sussex: John Willey & sons, Ltd.
- Anderson, E W & Trethowan, W H 1977. *Psychiatry*. 3<sup>de</sup> uitg, Herdruk. London: Fakenham and Reading.
- Angus, L E & McLeod, J (reds) 2004. *The handbook of narrative and psychotherapy*. Thousand Oaks: SAGE.
- Anidjar, G (red) 2002. *Jacques Derrida: Acts of religion*. New York: Routledge.
- Antion, D L 2008. *What are the three signs of a sick church or a sick religion?* [Op lyn] Beskikbaar by <http://www.biblestudy.org/basicart/three-signs-of-sick-church-religion.html> [Toegang op 30 Mei 2008].

- Antion, D L 2010. Is your religion neurotic? *A Journal of Biblical understanding*, 14 April 2010. [Op lyn] Beskikbaar by <http://www.guardian-ministries.org> [Toegang op 6 April 2010].
- Aristoteles, [350 v C] 1995. *Nicomachean Ethics*, vertl deur W D Ross [1908] Herdruk, Oxford: Clarendon Press. [Op lyn] Beskikbaar by [http://www.constitution.org/ari/ethic\\_00.htm](http://www.constitution.org/ari/ethic_00.htm) [Toegang op 30 November 2010].
- Arndt, W F & Gingrich, F W 1975. A Greek-English Lexicon, vertl en red deur W Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*. 18de uitg, 1449-1452, Chicago: Universiteit.
- Barnard, A C 1981. *Die erediens*. Pretoria: NGK Boekhandel.
- Barth, K 1978. Church dogmatics 3. The doctrine of creation 4, red deur G W Bromiley, & T F Torrance. Edinburgh: T & T Clark.
- Barth, K [1947] 1979. *Dogmatics in outline*. 13<sup>de</sup> druk. London: SCM Press.
- Bavinck, H 1932. Handleiding bij het onderwijs in den Christelijken godsdienst. 2<sup>de</sup> druk. Kampen: J H Kok.
- Bavinck, J H 1977. En voortwentelen de eeuwen: Gedachten over de openbaring van Johannes. 6<sup>de</sup> druk. Wageningen: Zomer & Keuning.
- Blackaby, H T & King, C V 1999. *Beleef God: Hoe om God se wil te ken en te doen*, 2<sup>de</sup> druk. Wellington: Protea-Uitgewers.
- Bedieningsvreugde met A tot Z-beleid aangaande predikante van die NG Kerk, 2008. Wellington: Bybel-Media.
- Bell, J et al 2004. Comparative similarities and differences between action research, participative research, and participatory action research. Boga Antioch University Seattle. [Op lyn] Beskikbaar by <http://www.arleccino.org/ildottore/mwsd/group2final-comparison.html>. [Toegang op 10 Nov 2010].
- Berkhof, L 1976. *Systematic theology*. 8<sup>ste</sup> druk. London: Cox & Wyman.
- Berkhof, H & De Jong, O 1975. *Geschiedenis der Kerk*. 9<sup>de</sup> druk. Nijkerk: G F Callenbach.

- Beyreuther, E 1978. Shepherd, in Brown, E (red), *The new international dictionary of New Testament theology* 3, 564 – 569. Cape Town: The Paternoster Press.
- Bisschoff, J 2008. Leraar se waarmerk as leier, in *Kruisgewys* 8 / 2 April 2008, 3 – 4. Wellington: Bybel-Media.
- Botha, M E 1984. Metaforiese perspektief en fokus in die wetenskap: Die rol van geloof, mite en taal in wetenskaplike teorievorming. Potchefstroom: PU vir CHO.
- Bowen, M 1990. *Family therapy in clinical practice*. 4de druk. Northvale: Jason Aronson.
- Boyd, G A 2004. Repenting of religion: Turning from judgment to the love of God. Michigan: Grand Rapids.
- Bredenhann, D 2010. 'n Hemelhoë hekkie: Hoe lank neem dit om die moord op jou kind te verwerk? Kaapstad: Tafelberg.
- Brueggemann, W 1993. *The Bible and postmodern imagination: Texts under negotiation*. London: SCM Press.
- Bucer, M 1991. *Over de ware zielzorg*, vertl en inl deur Dr. H J Selderhuis. Kampen: Goudriaan.
- Budniakiewicz, T 2010. *Subject versus object*. [Op Lyn]. Beskikbaar by <http://psychology.jrank.org/pages/1909/actants.html>. [Toegang op 14 Junie 2010].
- Burr, V 1995. *An introduction to social constructionism*. London: Routledge.
- Burton, L A 1988. *Pastoral paradigms: Christian ministry in pluralistic culture*. Washington: Alban.
- Calian, C S 1982. *Today's pastor in tomorrow's world*. Hers uitg. Philadelphia: Westminster.
- Calvyn, J 1959a. *Institutie of onderwijzing in de Christelijke godsdienst*, vertl deur A Sizoo, Boek I. 7<sup>de</sup> druk. Delft: WD Meinema.
- Calvyn, J 1959b. *Institutie of onderwijzing in de Christelijke godsdienst*, vertl deur A Sizoo, Boek IV. 7<sup>de</sup> druk. Delft: WD Meinema.
- Caputo, J D 1997. *The prayers and tears of Jacques Derrida: Religion without religion*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press. [Op Lyn] Beskikbaar by <http://www.scribd.com/doc/23870692/The-Prayers-and-Tears-of-Jacques-Derrida> [Toegang op 17 Desember 2010].

- Carr, W 1997. *Handbook of pastoral studies: Learning and practicing Christian ministry*. London: SPCK.
- Carey, M & Russell S 2002. Externalising – commonly asked questions. *International Journal of Narrative Therapy and Community Work* 2, 76-84. Adelaide: Dulwich Centre Publications
- Carey, M & Russell, S 2003. Re-Authoring: Some answers to commonly asked questions. *The International Journal of Narrative Therapy and Community Work* 3, 60-71. Adelaide: Dulwich Centre Publications.
- Carter, B & McGoldrick, M 1989. *The changing family life cycle: A framework for family therapy*. 2<sup>de</sup> uitg. Boston: Ally and Bacon.
- Cilliers, J 2010. *Fides quaerens societatem: Praktiese teologie op soek na sosiale beliggaming*. [Op lyn] Beskikbaar by [http://academic.sun.ac.za/.../FIDES\\_QUAERENS\\_SOCIATATEM.pdf](http://academic.sun.ac.za/.../FIDES_QUAERENS_SOCIATATEM.pdf) [Toegang op 14 Augustus 2010].
- Cilliers, O J 2004. Skrifgebruik in die pastoraat. M Th Skripsie, Universiteit van Suid Afrika, Pretoria.
- Claasen, J P 1977. *Die sieketroosters in Suid-Afrika 1652-1866*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- Clemens, T 2004. Searching for the Good Shepherd, in T Clemens, & W Janse (reds), *The pastor bonus: Papers read at the British-Dutch colloquium at Utrecht, 18-21 September 2002. Dutch review of church history: Nederlands archief voor kerkgeschiedenis* 83, 11 - 54. Leiden: Brill.
- Clinebell, H 1984. *Basic types of pastoral care and counseling: Resources for the ministry of healing and growth*. Hers uitg. Nashville: Abingdon.
- Collins, G R 1988. *Christian counselling: A comprehensive guide*. Hers uitg. Dallas: TX: Word.
- Combrink, H J B 1987. Matteus 25:14-30, in C W Burger, B A Müller & D J Smit(reds), *Woord teen die lig II/2: Riglyne vir prediking oor die gelykenisse en wonderverhale*, 69-82 Kaapstad: NG Kerk-Uitgewers.
- Crowther, J (red) 1998. *Oxford advanced learner's dictionary*, 5<sup>de</sup> uitg, 2<sup>de</sup> druk, Oxford: University Press.

- Cuckson, T 2007. *Anamchara – 7 ways to soul friendship*. [Op lyn] Beskikbaar by <http://meta.physical.articlesarchive.net/anamchara-7-ways-to-soul-friendship.html> [Toegang op 15 Desember 2007].
- Culbertson, P L & Shippee, A B (reds) 1990. *The pastor: Readings from the patristic period*. Minneapolis: Fortress.
- Culler, J 1997. *Literary theory: A very short introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Daniélou, S J & Musurillo, S J 1979. *From glory to glory: Texts from Gregory of Nyssa's mystical writings*. Crestwood: St. Vladimir.
- Davidoff, S 1997. School organization development in a changing political environment, in Hollingsworth, S (red), *International action research: A casebook for educational reform*, 100 -111. London: Falmer.
- Davies, R 2007. Talent imitates, genius steals: Some naked thoughts on brands, media communications, technology and that pseudo-modern communications. [Op lyn] Beskikbaar by <http://www.typepad.com/services/trackback/6aood8341ca6f253ef00e550e550705> [Toegang op 8 Februarie 2010].
- Deist, F 1986. *Kan ons die Bybel dan nog glo?* Pretoria: Van Schaik.
- Denzin, N K & Lincoln, Y S (reds) 1994. *Handbook qualitative research*. Thousand Oaks: SAGE.
- De Rougemont, D 1974. *Die aandeel van die duiwel*, vertl en bewerk deur W A de Klerk. Kaapstad: Tafelberg Uitgewers.
- Derrida, J [1972] 1981. "Plato's pharmacy" in J Rivkin, & M Ryan (reds), *Literary theory: An anthology*, vertl deur B Johnson, Hersien uitg, Hf 11, 428 – 450. [Op lyn]. Beskikbaar by <http://www.colorado.edu/English/courses/eng/5019/Readings/DerridaPlato.pdf>. [Toegang op 6 Mei 2010].
- Derrida, J 1974 (1967). *Of grammatology*. Hfs 2: Linguistics and grammatology, vertl deur G C Spivak. Baltimore: John Hopkins University. [Op lyn]. Beskikbaar by <http://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/fr/derrida.htm> [Toegang op 8 April 2010].
- Derrida, J 1978. *Writing and difference*. London: Routledge & Kegan Paul.



- Derrida, J 1981. *Disseminatio*, vertl met inl en addisionele notas deur B Johnson. Chicago: University of Chicago.
- Derrida, J 1982. *Excerpt from Différance*, vertl deur A Bass, 3-27, Chicago: University of Chigaco. [Op lyn] Beskikbaar by <http://hydra.humanities.uci.edu/derrida/diff.html> [Toegang op 22 Junie 2009].
- Derrida, J 1995a. *The gift of death*, vertl deur D Wills. Chicago: University of Chicago Press.
- Derrida, J 1995b. *Writing and difference*, vertl en addisionele notas deur A Bass. 3<sup>de</sup> druk. London: Routledge.
- Derrida, J 1997. *Of grammatology*, vertl en verbeter deur G C Spivak. Baltimore: John Hopkins [Op lyn] Beskikbaar by [books.google.com.na/books?isbn=0801858305](http://books.google.com.na/books?isbn=0801858305) asook <http://www/6989848/Derrid-of.loggy>. [Toegang op 25 Maart 2010].
- Derrida, J 1998. *Resistance of psychoanalysis*. Reds W Hanachar & D E Wellbery en vertl deur P Kamuf, P Brault en M Naas. Stanford: University Press.
- Derrida, J 2001 [1967]. *Writing and difference*, vertl deur A Bass. London: Routledge.
- Derrida, J 2002. *Acts of religion*, red en inl deur G Anidjar. New York: Routledge.
- Dictionary.com*, 2010. [Op lyn] Beskikbaar by <http://dictionary.reference.com/browse/paradigm>. [Toegang 1 Maart 2010].
- Die Kerkorde: van die Nederduitse Gereformeerde Kerk met reglemente, kerkordelike riglyne en funksionele besluite soos vasgestel der die Algemene Sinode in Oktober 2002. Wellington: Lux Verbi.
- Die Kerkboek van die Nederduitse gereformeerde Kerk 1983. Kaapstad: N G Kerk.
- Diehl, D W 1997. *Process theology, process theism*. [Op lyn] Beskikbaar by <http://www.mb-soft.com/txn/process.htm>. [Toegang op 20 September 2008].
- Dingemans, G 2007. *In vredesnaam: Religie in een democratische samenleving*. Kampen: Uitgeverij Kok.
- Discourse analysis: a short description with bibliography and links*, 1999. [Op lyn] Beskikbaar by [www.ischool.utexas.edu/~palmquis/courses/discourse.htm](http://www.ischool.utexas.edu/~palmquis/courses/discourse.htm). [Toegang op 25 Maart 2009].

- Dill, J 1996. 'n Basisteorie vir pastorale terapie in die lig van postmoderne epistemologie. DTh Skripsie. Universiteit van die Oranje Vrystaat, Bloemfontein.
- Doan, R E 1998. The king is dead; long live the king: narrative therapy and practicing what we preach. *Family Process* 37, 379 - 385. New York: Family Process Institute.
- Dockery, D (red) 1995. The challenge of postmodernism: An evangelical engagement. Illinois: Victor.
- Dreyfus, H L & Rabinow, P 1982. *Michel Foucault: Beyond structuralism and hermeneutics*. New York: Harvester Wheatsheaf.
- Duvenhage, S 1975. *Die dekor van die Nuwe Testament*. Potchefstroom: Pro Rege.
- Eason, S P 2004. Making disciples, making leaders: A manual for developing church officers. Louisville: Clemens.
- Egan, G 1998. *The skilled helper: A problem-management approach to helping*. 6<sup>de</sup> uitg. California: Brooks/Cole Publishing.
- Eichrodt, W 1972. *Theology of the Old Testament 2*, vertl deur J A Baker. 2<sup>de</sup> uitg. Wiltshire: Redwood.
- Erasmus, L E 1990. Uitbranding onder Apostoliese Geloof Sending pastore: 'n Praktiesteologiese ondersoek. MTh Skripsie. Universiteit van Suid Afrika, Pretoria.
- Erickson, M H 1965 / 1980. The use of symptoms as an integral part of hypno-therapy, in E L Rossi (red), *The collected papers of Milton H Erickson on hypnosis 6, innovative hypnotherapy*, 212 - 223. New York: Irvington.
- Eybers, I H 1982. Die Ou-Testamentiese wetenskap, in I H Eybers, A König, & A J Stoop (reds), *Inleiding in die teologie*, 3<sup>de</sup> uitg 53 - 76. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- Fals-Borda, O. (2001) Participatory (action) research in social theory: Origins and challenges, in P Reason & H Bradbury, (reds), *Handbook of Action Research*, 27 – 34. London: Sage
- Faubion, J (red) 1994. *Michael Foucault: Essential works of Foucault 1954 - 1984*. Vol 3, vertl deur R Hurley. London: Penguin.
- Fensham, C 1970. *Heersers van die ou Nabye Ooste*. Kaapstad: Tafelberg Uitgewers.

- Fillingham, L A 1993. *Foucault for beginners*. New York: Writers and Readers.
- Firet, J 1979. Het agogisch moment in het pastoraal optreden. Kampen: Kok.
- Flood, R L 2001. The relationship of 'systems thinking' to action research, in P Reason & H Bradbury (reds), *Handbook of Action Research: Participative Inquiry and Practice*, 133 – 144. London: SAGE.
- Flynn, T 1999. Foucault's mapping of history, in Gutting, G (red), *The Cambridge companion to Foucault*. 5<sup>de</sup> uitg. 29-48. Cambridge: University Press.
- Foucault, M 1977. Language, counter-memory, practice selected essays and interviews. Oxford: Basil Blackwell.
- Foucault, M 1979. *Omnes et singulatim: Towards a criticism of political reason*. Lesings rondom menslike waardes gelewer aan die Stanford Universiteit op 10 & 16 Oktober 1979. [Op lyn] Beskikbaar by <http://foucault.info/documents/foucault.omnesEtSingulatim.en.html> [Toegang op 29 Junie 2010].
- Foucault, M 1980. Power / knowledge: Selected interviews and other writings 1972-1977. Red deur C Gordon. New York: Pantheon Books.
- Foucault, M 1990 (1984). *The care of the self: The history of sexuality*. Vol 3, vertl deur R Hurley. London: Penguin.
- Foucault, M 1999. *Religion and culture*. Red deur J R Carette. Manchester: University Press.
- Foucault, M 2000a. *Ethics: Essential works of Foucault 1954 - 1984*. Vol 1, red deur P Rabinow en vertl deur R Hurley et al. London: Penguin Books.
- Foucault, M 2000b. *Power: Essential works of Foucault 1954 – 1984*. Vol 3, red deur J D Faubion en vertl deur R Hurley et al. London: Penguin Books.
- Foucault, M 2005 (1961). *Madness and civilization: A history of insanity*, vertl deur D Cooper. Herdruk. Cornville: TJ International Ltd. [Op lyn] Beskikbaar by [www.scribd.com/.../Foucault-Michel-Madness-and-Civilization-A-History-of-Insanity-in-the-Age-of-Reason](http://www.scribd.com/.../Foucault-Michel-Madness-and-Civilization-A-History-of-Insanity-in-the-Age-of-Reason) [Toegang op 25 Maart 2010].

- Foucault, M 2007. *Security, territory, population: Lectures at the Collège de France 1977 - 78*. Red deur M Senellart en vertl deur G Burchell. New York: Palgrave Macmillan.
- Frame, J 2008. *What is process theology?* [Op lyn] Beskikbaar by [www. Gotquestions.org/process-theology.html](http://www.Gotquestions.org/process-theology.html) [Toegang op 20 September 2008].
- Framo, J L 1992. *Family-of-origin therapy: An intergenerational approach*. New York: Brunner / Mazel.
- Frankl, V 1963. *Man's search for meaning*. New York: Pocket Books.
- Freedman, J & Combs, G 1996. *Narrative therapy. The social construction of preferred realities*. New York: Norton.
- Friedman, E H 1985. *Generation to generation: Family process in church and synagogue*. New York: Guilford.
- Friedman, E H 1991. Bowen theory and therapy, in A S Gurman & D P Kniskern (reds), *Handbook of family therapy, Vol 2*. New York: Brunner / Mazel.
- Friedman, S (red) 1993. *The new language of change: Constructive collaboration in psychotherapy*. New York: Guildford.
- Fitzgerald, M 2005. *Developing dialogue* [Op lyn]. Beskikbaar by [http://www. sedos. org/ english/ dev\\_fitz.html](http://www.sedos.org/english/dev_fitz.html) [Toegang op 21 Oktober 2005].
- Gergen, K J 1985. The social constructionist movement in modern psychology. *American Psychologist* 40, 266 - 275. Washington: American Psychological Association.
- Gergen, K J 1994. *Realities and relationships: Soundings in social construction*. London: Havard University Press.
- Gergen, K J 1999. *An invitation to social construction*. London: SAGE.
- Gerkin, C V 1984. *The living human document: revisioning pastoral counseling in a hermeneutical mode*. Nashville: Abingdon.
- Geertz, C 1973. *The inspiration of cultures*. New York: Basic Books
- Gill, M 1999. *Free to Love; Sexuality and pastoral care*. Hers uitg. Guildford. Surrey: Eagle.

- Gill, S P, Kawamori, M, Katagari Y & Shimojima, A 2000. A role of body moves in dialogue. *International Journal of Language and Communication RASK* 12, 89-114. Odense: University of Southern Denmark.
- God met ons...overde aard van het Schriftgezag: Leusden kerkinformasie 1981, 113. Leusden: Diensten Centrum.
- Gustavsen, B 2001. Theory and practice: The mediating discourses, in P Reason & H Bradbury, (reds), *Handbook of action research: Participative inquiry and practice*, 17 - 26. London: SAGE.
- Gutting, G 1999. Michel Foucault: A user's manual, in G Gutting, (red) *The Cambridge companion to Foucault*, 1 - 27. 5<sup>de</sup> druk. Cambridge: University Press.
- Handboek vir die erediens van die Nederduitse Gereformeerde Kerk 1988. Goodwood: NG Kerk.
- Hands, D R & Wayne, L F 1994. Spiritual wholeness for clergy: A new psychology of intimacy with God, self and others. Herdruk. New York City: Alban Institute.
- Harbaugh, G L 1984. Pastor as person: Maintaining personal integrity in the choices and challenges of ministry. Minneapolis: Augsburg Publishing House.
- Harbaugh, G L 1992. Caring for the caregiver: Growth models for professional leaders and congregations. New York: Alban Institute.
- Hein-Hudsen, A & J (reds.) 2010. *Postmodernism resources for Christianity's relevance in today's culture in Apologetics Index*. [Op lyn] Beskikbaar by <http://www.apologeticsindexorg/p02.html>. [Toegang op 02 Maart 2010].
- Heitink, G 1979. Pastoraat als hulpverlening: Inleiding in de pastorale theologie en psychologie. Kampen: Kok.
- Henau, E 1986. Schrifinterpretatie als element van kommunitatie, in *Praktische Theologie*, 13, 505 - 517. Zwolle: Waanders Uitgevers.
- Hendriksen, W 1973. More than conquerors: An interpretation of the book Revelation. 4<sup>de</sup> druk. Suffolk: Lowe & Brydone.
- Herne, R 2005. *Friend of my soul*. [Op lyn] Beskikbaar by <http://druidnetwork.org/en/articles/anamchara.html> [Toegang op 21 Desember 2007].

- Heshusius, L 1994. Freeing ourselves from objectivity: Managing subjectivity or turning toward a participatory mode of consciousness, *Educational Researcher*, 23, 15 – 22. Washington, DC: American Educational Research Association.
- Heyns, J A 1978. *Dogmatiek*. Pretoria: N.G. Kerkboekhandel.
- Heyns, J A 1981. Die Mens: Bybelse en buite-bybelse mensbeskouinge, 2<sup>de</sup> druk. Goodwood: Sacum.
- Heyns, J A 1986. *Teologiese etiek: Sosiale etiek*, 2/1. Pretoria: N.G. Kerkboekhandel.
- Heyns, J A & Jonker, W D 1974. *Op weg met die teologie*. Pretoria: N. G. Kerkboekhandel.
- Hiltner, S 1958. *Preface to pastoral theology*. Nashville: Abingdon.
- Hoffman, L 1990. Constructing realities: An art of lenses. *Family Process* 29, 1-12. West Sussex: John Willey & Sons, Ltd
- Hoffman, L 1992. A reflexive stance for family therapy, in S McNee & K Gergen (reds), *Therapy as social construction* 7–24. New York: SAGE.
- Hoffman, L 2002. *Family therapy: An intimate history*, New York: Norton.
- Hollingsworth, S (red) 1997. *International action research: a casebook for educational reform*. London: Falmer.
- Honig, A G 1938. *Handboek van die gereformeerde dogmatiek*. Kampen: J H Kok.
- Howells, C 1999. Derrida: Deconstruction from phenomenology to ethics. 2<sup>de</sup> uitg. Cambridge: Polity.
- Ingram, D 1999. Foucault and Habermas, in G Gutting, (red), *The Cambridge companion to Foucault*. 5<sup>de</sup> uitg, 215 – 261. Cambridge: University Press.
- Internet Encyclopedia of Philosophy* 2005. Ludwig Wittgenstein [Op lyn]. Beskikbaar by <http://www.iep.utm.edu/w/wittgens.htm> [Toegang op 21 Oktober 2005].

- Jacob, W M 2003. Supervising the pastors: Supervision and discipline of the clergy in Norfolk in the eighteenth century, in T Clemens & W Janse, (reds), *The pastor bonus: Papers read at the British-Dutch Colloquium at Utrecht, 18 - 21 September 2002. Dutch Review of church history: Nederlands archief voor kerkgeschiedenis*, Vol 83, 296 – 308. Leiden: Brill.
- Janesick, V 1994. The dance of qualitative research design: Metaphor, methodolatry and meaning, in N K Denzin & Y S Lincoln (reds), *Handbook of qualitative research*, 209 - 219. Thousand Oaks: SAGE.
- Johnson, P 2010. *Postmodernism even worse than modernism*. [Op lyn] Beskikbaar by <http://Apprising.org/2010/01/15-johnson-postmodernism-even-worse-than-modernism>. [Toegang op 5 Februarie 2010].
- Jonker, W D 1976. *Die Woord as opdrag: gedagtes oor die prediking*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- Jonker, W D 1977. *Christus, die Middelaar*. Pretoria: N G Kerk.
- Jowett, B [1871] 2006. *Plato [350 vC], Lysis or friendship*, vertl met inl. New York: C Scribner's Sons, [Op lyn] Beskikbaar by <http://classics.mit.edu/Plato/lysis.html> [Toegang op 2 Nov 2010].
- Kass, J D 2007. Spiritual maturation: A developmental resource for resilience, well-being and peace, in *Journal of Pedagogy, Pluralism and Practice*, 12, Somer 2007. Massachusetts: Lesley University, [Op lyn] Beskikbaar by <http://www.lesley.edu/journals/jppp/12/PDF/JPPP12Kass.pdf> [Toegang 3 April 2010].
- Kato, B H 1975. *Theological pitfalls in Africa*. Kisumu: Evangel.
- Keck, L E 1991. What makes Romans tick? in D M Hay & E E Johnson, (reds), *Pauline Theology*, Vol 3, Hers uitg. 3-29. Minneapolis: Fortress.
- Keil, C F & Delitzsch, F 1976. *Commentary on the Old Testament: The pentateuch*. 3 vols. Michigan: Eerdmans.
- Kennedy, J 1992, EE III: Dissipelskap opleidingsprogram vir persoonlike evangelisasie. Hers uitg. Pretoria: Sigma.

- Kerr, M E & Bowen, M 1988. *Family evaluation: An approach based on Bowen theory*. New York: Norton.
- Kincheloe, J L & McLaren, P L 1994. Rethinking critical theory and qualitative research, in N K Denzin, & Y S Lincoln, (reds), *Handbook of qualitative research*, 138 – 157. Thousand Oaks: SAGE.
- Kirby, A 2006. The death of postmodernism and beyond. [Op lyn] Beskikbaar by [www.philosophy now.org/issue58/58kirby.htm](http://www.philosophynow.org/issue58/58kirby.htm) [Toegang op 1 Februarie 2010].
- Kisker, G W 1977. *The disorganized personality*. 3<sup>de</sup> Uitgawe. Tokio: McGraw-Hill Kogakusha.
- Kittel, R (red) 1973. *Biblia Hebraica*. Hersaamgestel. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt.
- König, A 1982. Teologie, in Eybers, I H, König, A & J A Stoop, (reds), *Inleiding in die teologie*. 3<sup>de</sup> uitg. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- König, A 1991. *Bondgenoot en beeld. Gelowig nagedink – Deel 4 – Oor die wese van die mens en die sonde*. Johannesburg: NGKB.
- König, A 2001. Fokus op die 300 geloofsvrae wat mense die meeste vra. Wellington: Lux Verbi.
- Kotzé, D 1991. Van geslag tot geslag: Die geneagram en die ontwikkeling van 'n narratiewe pastoraat. *NGTT* 32/4, 4 Des 1991, 644-651. Goodwood: Nasionale Boekdrukkery.
- Kotzé, D J 1992. Verantwoordelikheid as antropologiese essensie. D Th Skripsie, Universiteit van Pretoria.
- Kotzé, D J 2002. Doing participatory ethics, in D J Kotzé, J Myburgh, & J Roux, (reds), *Ethical ways of being*. Pretoria: Ethics Alive.
- Kotzé, D J & Kotzé E 1993. Die predikant se storie: 'n Narratiewe benadering tot die ontwikkeling van die persoon van die predikant. *NGTT* 34, 363-370. Goodwood: Nasionale Boekdrukkery.
- Kotzé, E 1994. The social construction of a family therapy training program. Ph D Skripsie, Rand Afrikaans Universiteit, Johannesburg.
- Kotzé, E & Kotzé D J (reds) 2001. *Telling narratives: Spellbound edition*. Pretoria: Ethics Alive.



- Kritzinger, J A 2003. Triniteit en Vryheid: 'n Hermeneuties-dogmatiese analise en evaluasie van die Godsleer van Walter Kasper. DD Skripsie. Universiteit van Pretoria. [Op lyn]. Beskikbaar by <http://upetd.up-9c.za/thesis/available/etd-09202004-072559/unrestricted/03chapter3.pdf>. [Toegang op 31 Mei 2008].
- Kroeze, J H 1961. Het boek Job, in G Ch Aalders, W H Gispen, N H & Ridderbos, (reds) *Comentaar op het Oude Testament*. Kampen: J H Kok.
- Landman, C 2006. Ware mans ook in kerk onderdruk: Hare op bors nie nodig om kerksake te doen. *Beeld* 23 Januarie 2006. BI 10.
- Landman, C 2007. Kan die kerke vroue gesond maak? *Beeld* Saterdag 29 Desember 2007, BI 11.
- Landman, C 2008. God kan 'n hele samelewing omkeer. *Kerkbode* 22 Februarie 2008, BI 6.
- Lebacqz, K & Barton, R G 1991. *Sex in the parish*. Louisville: Westminster / John Knox Press.
- Ledger, C 1992. *Caring for the carers*. Lancashire: Kingsway Publication.
- Lincoln, Y S 2001. Engaging sympathies: Relationships between action research and social constructivism, in P Reason & H Bradbury (reds), *Handbook of action research: Participative inquiry and practice*, 124 -132. London: SAGE.
- Lorenzini, D M 2009. *Postmodern truth versus Biblical truth*. [Op lyn]. Beskikbaar by <http://www.frontline.org/truth.asp>. [Toegang op 11 Augustus 2009].
- Louden, S H & Leslie, J F 2003. *The Naked parish priest; what priests really think they're doing*. London: Continuum.
- Louw, D J 1998. *Pastoraat as vertolking en ontmoeting: Teologiese ontwerp vir 'n basisteorie, antropologie, metode en terapie*. Kaapstad: Lux Verbi.
- Lye, J 1996. *Deconstruction: Some assumptions*. [Op lyn] Beskikbaar by <http://.brocku.ca/english/courses/4F70/deconstruction.php>. [Toegang op 6 Maart 2010].
- Marais, F 2010. Die koninkryk kom deur kwesbare diens: Om onself leeg te maak ter wille van nuwe gemeenskap – 'n kenosis-teologie, in *Kruisgewys*, 10/3 Augustus 2010, 4-5. Wellington: Bybel-media.

- Matthew Henry's concise commentry on the Bible. BibleGateway.com.* [Op lyn] Besikbaar by <http://mobile.biblegateway.com/resources/commentaries/Matthew-Henry/1Cor/He-Claims-Regards-Spiritual>. [Toegang op 6 Augustus 2009].
- Maturana, H R & Varela, F J 1992. *The tree of knowledge: The biological roots of human understanding.* Hers uitg. Boston: Shambala.
- Merlevede, P E & Bridoux, D C 2004. *Mastering mentoring and coaching with emotional intelligence.* Carmarthen: Crown House Publishing Ltd.
- Mbite, J S 1980. *African religious and philosophy.* 8<sup>ste</sup> uitg. London: Heinemann.
- McCarthy, D J 1973. *Old Testament covenant: A survey of current opinions.* Oxford: Basil Blackwell.
- McCluskev, A & Lovarini, M 2005. *Providing education on evidence-based practice improved knowledgebut did not change behaviour: A before and after study.* [Op lyn] Besikbaar: [www.pubmedcentral.nih.gov/articlerender.fcgi?artid=1352357](http://www.pubmedcentral.nih.gov/articlerender.fcgi?artid=1352357) [Toegang op 8 Julie 2008].
- McColman, C 2010 *Spiritual formation.* [Op lyn]. Besikbaar by: <http://anamchara.com/mysticsformation> [Toegang op 11 November 2010].
- McGoldrick, M 1985. *Genograms in family assessment.* New York: Norton.
- McGrath, A E 1995. *Reformation thought: An introduction.* 2<sup>de</sup> uitg. Herdruk. Oxford: Blackwell Publishers.
- McKernan, J 1996. *Curriculum Action Research: A Handbook and Resources for the Reflective practitioner.* 2<sup>de</sup> uitg Guildford: Biddles.
- McKim, D K (red) 1992. *Major themes in the Reformed tradition.* Michigan: William B Eerdmans.
- McMeekin, S [1999] 2005. *Is history dead?* [Op lyn] Besikbaar by :<http://www.boundless.org/2005/articles/a0000081.cfm> [Toegang op 14 September 2005].
- McNamee, S & Gergen, K J (reds) 1995. *Therapy as social construction.* 2<sup>de</sup> druk. London: SAGE.
- McNiff, J 1992. *Action research: principles and practice.* 3<sup>de</sup> uitg. London: Macmillan.
- McNiff, J, Lomax, P & Whitehead, J 1996. *You and your action research project.* London: Hyde.

- Mellert, R B 1975. *What is process theology?* [Op lyn] Beskikbaar by [www.religion-online.org/showbook.asp?title=3040](http://www.religion-online.org/showbook.asp?title=3040). [Toegang op 20 September 2008].
- Menken, M, Post, P & Van de Spijker, H (reds) 1983. *Goede Herders*. Averbode: Altiora.
- Miller, J H & Conrad, J 1998. Heart? Of darkness? Reading in the dark, in J Wolfreys (red), *Deconstruction: Derrida*, 159 – 181. Hampshire: Macmillan.
- Montgomery, J 1982. *Family crisis as process: Persistence and change*. Lanham: University Press.
- Morgan, A 2000. *What is narrative therapy? An easy-to-read introduction*. Adelaide: Dulwich Centre Publication.
- Morris, L 1974. *The Gospel according to John: New London commentaries*. 2<sup>de</sup> uitg. London: Marshall, Morgan & Scott.
- Mother Teresa, 2007. *Come by my light: The private writings of the "Saint of Calcutta."* Red B Kolodiejchuk. New York: Doubleday.
- Mouton, J & Marais, H C (reds) 1989. *Metodologie van die geesteswetenskappe: Basiese begrippe*. Pretoria: RGN.
- Mouton, J 2004. *How to succeed in your master's & doctoral studies: South African guide and resource book*. 2<sup>de</sup> uitg. Pretoria: Van Schaik.
- Müller, J 2009. *Jesus én gesprek staan só weer op*. [Op lyn] Beskikbaar by <http://teo.co.za/articles/215/1/Jesus-en-gesprek-staan-so-weer-op/Bladsy1.html>. [Toegang op 10 Augustus 2009].
- Mutwa, C 1997. *Isilwane the animal: Tales and fables of Africa*. 2<sup>de</sup> uitg. Cape Town: Struik Publishers.
- Nederduitse Gereformeerde Kerk, 1983. *Handboek vir die erediens*. Goodwood: NG Kerk-Uitgewers.
- Nederduitse Gereformeerde Kerk Namibië 14de Sinode 2006. *Agenda*. Windhoek: NGKN.
- Nederduitse Gereformeerde Kerk, 2007. *Vir die erediens 'n handleiding*. Wellington: Bybel-Media.
- Nieder-Heitmann, N 1980. *Talking to the deaf: Praat met die dowes*. Pretoria: Staatsdrukker.

- Nietzsche, F 1950 [1883]. *Also sprach Zarathustra: Ein buch für alle und keinen*, Stuttgart: Alfred Kröner.
- Nietzsche, F 1960. *Werke in drei Bänden*. 3<sup>de</sup> druk. 2<sup>de</sup> hers uitg. München: Hanser Verlag.
- Nietzsche, F 1992. *Ecce homo: How one becomes what one is*, vertl deur R J Hollingdale. Herdruk. London: Penguin Books.
- Nietzsche, F 1995. *Unfashionable Observations*. G Colli & M Montinary (reds), vertl deur R T Gray. Vol 2. Stanford: University Press.
- Nietzsche, F 2003 *Nagelaten fragmenten [Deel 1] herfs 1869 tot 1874*. Red deur G Colli & M Montinari en vertl deur M Van Nieuwstadt. Amsterdam: Uitgeverij Boom.
- Nietzsche, F 2005a. Human all to human, vertl R J Hollingdale in W B Curry (red) *The perspectives of Nietzsche*. [Op lyn]. Beskikbaar by: [www.pitt.edu/~wbcurry/nietzsche.htm/](http://www.pitt.edu/~wbcurry/nietzsche.htm/) [Toegang op 20 September 2005].
- Nietzsche, F 2005b. Daybreak, vertl deur W Kaufman in W B Cury (red), *The perspectives of Nietzsche* [Op lyn]. Beskikbaar by: [www.pitt.edu/~wbcurry/nietzsche.htm/](http://www.pitt.edu/~wbcurry/nietzsche.htm/) [Toegang op 20 September 2005].
- Nietzsche, F 2005c. Will of power, vertl deur W Kaufman in W B Cury (red), *The perspectives of Nietzsche*. [Op lyn]. Beskikbaar by: [www.pitt.edu/~wbcurry/nietzsche .htm/](http://www.pitt.edu/~wbcurry/nietzsche .htm/) [Toegang op 20 September 2005].
- Nietzsche, F 2006 Human all to human, in K A Pearson & D Lange (reds) *The Nietzsche Reader*. Malden: Blackwell Press.
- Nietzsche, F 2008. Quotes from: Beyond good and evil. in *Philosophy Forum: The pathos of distance*. [Op lyn]. Beskikbaar by [www.philosophyforum.com/.../nietzsche/6937-pathos-distance\\_html](http://www.philosophyforum.com/.../nietzsche/6937-pathos-distance_html) [Toegang op 8 Februarie 2010].
- Noakes, N S 2009. *The overview of action research*. [Op lyn]. Beskikbaar by: [celt.ust.hk /ideas/ar/web\\_ images/ARcycle.jpg](http://celt.ust.hk/ideas/ar/web_images/ARcycle.jpg) [Toegang op 2 November 2009].
- Noffke, S E & Stevenson, R B 1995. *Educational action research: Becoming practical critical*. New York: Teachers College.
- Norén, C M 1992. *The woman in the pulpit*. Nashville: Abingdon Press.

- Nouwen, H J M 1994. *The wounded healer*. Herdruk. London: Darton, Longman & Todd Ltd.
- Nouwen, H J M 1998. *Seeds of Hope – A Henry Nouwen Reader*. Red R Durback. Aangehaal uit *Out of solitude: Three meditations on the Christian life*, 186. London: Darton, Longman & Todd.
- Oates, W E 1962. *Protestant pastoral counseling*. Philadelphia: Westminster.
- Oates, W E 1970. *When religion gets sick?* Philadelphia: Westminster.
- Oden, T C 1995. The death of modernity and postmodern evangelical spirituality, in D S Dockery (red), *The challenge of postmodernism: An Evangelical engagement*, 19 - 33. Illinois: Victor.
- Odendal, F F 1983. *Verklarende handwoordeboek van die Afrikaanse taal*. 2<sup>de</sup> uitg. 3<sup>de</sup> druk Johannesburg: Perskor.
- O'Hanlon, C (red) 1996. *Professional development through action research in educational settings*. London: Falmer.
- Oostergoff, B J 1972. *Hoe lezen wij Genesis 2 en 3? Een hemeneutiese studie*. Kampen: J H Kok.
- Oswald, R M 1993. *Clergy self-care: Finding a balance for effective ministry*. New York City: Alban Institute Publication.
- Pannenberg, W 2001 (1988). *Systematic theology*. Vol 1, vertl deur W B Eerdmans. Herdruk. Michigan: Grand Rapids.
- Parrinder, E G 1981. *African traditional religion*. 4<sup>de</sup> uitg. London: Sheldon.
- Payne, M 2000. *Narrative therapy: An introduction for counsellors*. London: SAGE.
- Phaik-Lah, K 1997. The environment of action research, in Malaysia, in S Hollingsworth (red), *International action research: A casebook for educational reform*. London: Falmer.
- Pieterse, H J C 1993. *Praktiese teologie as kommunikatiewe handelingsteorie*. Pretoria: R G N.
- Pieterse, H J C 2001. *Preaching in a context of poverty*. Pretoria: Unisa
- Pieterse, H J C 2007. *Panenteïsme: In gesprek met Gijs Dingemans*. [Op lyn] Beskikbaar by <http://www.teo.co.za-Artikels>. [Toegang op 20 September 2008].

- Pieterse, H & Müller, J 2007. *Panteïsme: In gesprek met Gijs Dingemans op 1 Januarie 2007*. [Op lyn]. Beskikbaar by <http://www.teo.co.za/wmview.php?ArtID=639> [Toegang op 1 Mei 2010].
- Peterson, H E 2002. *World history of male love, "Eternal debate", The misguided search for "homoeroticism": A plea for research on friendship*. [Op lyn]. Beskikbaar by <http://www.gay-art-history.org/gay-history/gay.literature/homosexuality-debate/history-homosexuality-friendship-sexual-love/history-homosexuality-friendship-sexual-love.html> [Toegang op 11 November 2010].
- Plato [350 vC] 2006. *Lysis, or friendship*, vertl met inl deur B Jowett [1871] New York, C. Scribner's Sons. [Op lyn] Beskikbaar by: <http://classics.mit.edu/Plato/lysis.html> [Toegang op 2 November 2010].
- Powell, J 1997. *Derrida for beginners*. New York: Writers and Readers.
- Purves, A 2001. *Pastoral theology in the classical tradition*. Louisville: Westminster John Knox.
- Rabinow, P 1994. Modern and counter modern: Ethos and epoch in Heidegger and Foucault, in G Gutting (red), *The Cambridge companion to Foucault*, 197-214. Cambridge: University.
- Rawlings, J 1999. *Jacques Derrida* [Op lyn]. Beskikbaar by: <http://prelectur.stanford.edu/lectures/derrida/> [Toegang op 14 September 2005].
- Reason, P, Bradbury, H. (Eds.) 2001. *Handbook of action research*, Concise paperback edition. London: Sage
- Richardson, & R W 2005. *Becoming a healthier pastor: Family systems theory and the pastor's own family*. Minneapolis: Fortress Press.
- Ridderbos, H 1955. *Heilsgeschiedenis en heilige schrift van het Nieuwe Testament*. Kampen: J H Kok.
- Ridderbos, J 1955. *De Psalmen: Vertaald en verklaard*. Vol 1. Kampen: JH Kok.
- Ridderbos, H 1972. *De komst van het koninkrijk*. 2<sup>de</sup> druk. Kampen: J H Kok.

- Rocha, A 2004. *Talk Back TV Programme – HIV / AIDS prevention in Botswana*. International conference on AIDS (15th : 2004 : Bangkok, Thailand). [Op lyn] Beskikbaar by: [gateway.nlm.nih.gov/Meeting Abstracts/102281262.html](http://gateway.nlm.nih.gov/Meeting Abstracts/102281262.html). [Toegang op 8 Julie 2008].
- Rodd, C S (red). 1985. *The pastor's problems*. Edinburgh: T & T Clark.
- Roth, S & Epston, D 1996. Developing externalizing conversations: An exercise. *Journal of Systemic Therapies* No 1, Lente 1996, 5 – 12. New York: Guilford Press.
- Roux, J P 1991. *Onderlinge pastoraat as koinoniale bediening*. M Th Skripsie, Universiteit van Oranje Vrystaat, Bloemfontein.
- Roux, J & Kotzé, D J 2002. Ideas for participatory practices in organisations, in D J Kotzé, J Myburgh & J Roux (reds), *Ethical ways of being*, 145 – 157. Pretoria: Ethics Alive.
- Roux, J & Steyn, H 2002. Factory floor stories, in D J Kotzé, J Myburgh & J Roux (reds), *Ethical ways of being*, 159 – 179. Pretoria: Ethics Alive.
- Rossouw, PJ (red) 1988. *Gereformeerde ampsbediening*. Pretoria: NGKB.
- Sanford, J A 1982. *Ministry burnout*. New York: Paulist.
- Sanger, J 1995. Making action research mainstream: A postmodern perspective on appraisal. *Educational Action Research*. Vol 3 (1) 93 — 104. London: Routledge
- Sautet, M 1990. *Nietzsche for beginners*. London: Writers and Readers.
- Schneider, H J 1997. *Wittgenstein and postmodernism: Specifics*. [Op lyn]. Beskikbaar by: <http://www.focusing.org/apm.papers/schneider1.html> [Toegang op 21 Oktober 2005].
- Scholtz, E 2005. *Sosiale konstruksionisme as 'n pastoraal-terapeutiese benadering*. D Th Skripsie, Universiteit van Pretoria.
- Sellner, E C 2007. *Soul friendship in early celtic monasticism*. [Op lyn]. Beskikbaar by: <http://www.aislingmagazine.com/aislingmagazine/articles/TAM17/Friendship.html> [Toegang 21 Des 2007].

- Segerstrom, S C & Miller G E 2004. *Psychological stress and the human immune system: A meta-analytic study of 30 years of inquiry*. [Op lyn]. Beskikbaar by: [www.as.uky.edu/.../suzanne.segerstrom/Pages/default.aspx](http://www.as.uky.edu/.../suzanne.segerstrom/Pages/default.aspx) [Toegang op 5 Julie 2010].
- Sepulveda, J et al 2008. *International conference on AIDS*. [Op lyn]. Beskikbaar by: [gateway.nlm.nih.gov/MeetingAbstracts/102181095.html](http://gateway.nlm.nih.gov/MeetingAbstracts/102181095.html) [Toegang op 8 Julie 2008].
- Sheridan, P 2008. *Does education help breed segregation?* [Op lyn] Beskikbaar by: [www.rice.edu/sallyport/2006/fall/sallyport/segregation.html](http://www.rice.edu/sallyport/2006/fall/sallyport/segregation.html) [Toegang op 03 Oktober 2007].
- Simon, R M 1989. Family life cycle issues in the therapy system, in B Carter & M McGoldrick (reds), *The changing family life cycle: A framework for family therapy*, 2<sup>de</sup> uitg. 107-117. Boston: Allyn & Bacon.
- Simmons, S J 2009. *Postmodern evangelism: Being postmodern without being postmodernistic*. [Op lyn]. Beskikbaar by <http://www.aplacefortruth.org/postmodern.evangelism.htm> [Toegang op 10 Augustus 2009].
- Skuse, P 2008. *Sabotage self-worth: A deeper perspective on love your neighbor like yourself 1*, [Op lyn]. Beskikbaar by <http://www.lifemagick.net/manifesting/sabotage-self-worth-a-deeper-perspective-on-love-your-neighbour-like-yourself-part-1/> [Toegang op 05 Januarie 2009].
- Slabber, C 2007. Het jy 'n anamchara? in *Ekerk Leier Nuusbrief* 2007/10 [Op lyn]. Beskikbaar by [www.ekerk.co.za](http://www.ekerk.co.za) [Toegang op 03 Oktober 2007].
- Southern Baptist Conservatives of Virginia, 2005. *Deacon training* [Op lyn]. Beskikbaar by [http://www.sbcv.org/leadership\\_training](http://www.sbcv.org/leadership_training) [Toegang op 25 Oktober 2005].
- Steinbauer, A 2005. *The battle cry of enlightenment* [Op lyn]. Beskikbaar by: <http://www.philosophynow.org/issue49/49steinbauer.htm> [Toegang op 21 Februarie 2010].
- Stringer, E T 1999. *Action research*. 2<sup>de</sup> uitg. Thousand Oaks: SAGE.
- Störig, H J 1977. *Gesiedenis van de filosofie*. 15<sup>de</sup> druk. Vol 1. Utrecht: Het Spectrum.



- Swanson, R 2003. Pastoralia in practice: Clergy and ministry in pre-reformation England, in T Clemens & W Janse (reds). The pastor bonus: Papers read at the British-Dutch Colloquium at Utrecht, 18-21 September 2002. Dutch Review of church history: Nederlands archief voor kerkgeschiedenis. Vol 83, 104 – 127. Leiden: Brill.
- Switzer, D K 1992. *The Minister as counselor*. Hers uitg. Nashville: Abindon.
- Szabados, B 2005. *Wittgenstein the musical: Notes towards appreciation* [Op lyn]. Beskikbaar by: [http://www.uqtr.quebec.ca/AE/Vol\\_10/wittgenstein/szabados.htm](http://www.uqtr.quebec.ca/AE/Vol_10/wittgenstein/szabados.htm) [Toegang op 21 Oktober 2005].
- Tacke, H 1975. Glaubenshilfe als Lebens: Probleme und Chancen heutiger Seelsorge. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Taylor, J B 1976. Ezekiel, an introduction and commentary, in D J Wiseman (red), *Tyndale Old Testament commentaries*. 4<sup>de</sup> druk. Leicester: Inter-varsity Press.
- Tillich, P [1957] 1975. *Systematic theology*. Vol 2. Chicago: The University of Chicago Press.
- Thielicke, H 1969. *Theological ethics*. Vol. 2: Politics. Red deur W H Lazereth. Michigan: William B Eerdmans.
- Thompson, J W 2006. Pastoral ministry according to Paul: A Biblical vision. Michigan: Baker Academic.
- Thurneysen, E 1963. *A theology of pastoral care*. Virginia: John Knox.
- Titelman, P 1992. The therapist's own family: Toward the differentiation of self. Northville: Abingdon.
- Tortora, S 2005. *The dancing dialogue: Using the communicative power of movement with young children*. [Op lyn]. Beskikbaar by <http://brookespublishing.com/store/books/tortora-8345/> [Toegang op 21 Oktober 2005].
- Van Dam, G 2005. Beyond expression: Approaching the Divine on spiritual guidance for and by pastors. Hatfield: Dutch Reformed Church.
- Van der Merwe, A B 1977. *Disintegrasie van gedrag*. Stellenbosch: Kosmo-uitgewery.

- Van der Watt, P B 1976. Die Nederduitse Gereformeerde Kerk 1652-1824. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- Van Huyssteen, W 1987. Teologie as kritiese geloofsverantwoording. 2de uitg. Pretoria: RGN.
- Van Niekerk A S 1982. Dominee are you listening to the drums? Kaapstad: Tafelberg-Uitgewers.
- Van Niekerk, A. S. 1992. Saam in Afrika, Kaapstad: Tafelberg-Uitgewers.
- Von Rad, G 1972. Wisdom in Israel. Vertl deur J D Martin. London: SCM Press.
- Von Rad, G 1976. The message of the prophets. 5de druk. London: SCM Press.
- Van Ruler, A A 1973. Over de psalmen gesproken. Nijkerk: G F Callenbach.
- Van Velzen, V 2005, Dialoog zonder woorden. [Op lyn] Besikbaar te [www.nonfoods.com/veronique/dialoog.htm](http://www.nonfoods.com/veronique/dialoog.htm) [Toegang op 21 Oktober 2005].
- Veldkamp, H 1979. Zondagskinderen: Kanttekeningen bij de Heidelbergse Catechismus. Deel I. 6de druk. Franeker: Wever.
- Velema, W H 1988. Ambt en heil. In P J Rossouw (red) Gereformeerde Ampsbediening, 243 – 256. Goodwood: NGKB.
- Veltkamp, H J 1988. Pastoraat als gelijkenis. Kampen: Kok.
- Venter, C J H 1988. Amp en ampsdraer: Gesigspunte uit die Nuwe Testament, in P J Rossouw, (red), Gereformeerde ampsbediening, 95 – 107. Goodwood: NGKB.
- Vir die erediens 'n handleiding - Nederduitse Gereformeerde Kerk 2007. Wellington: Bybel-Media.
- Walker, M 1997. Context critique and change: Doing action research in South Africa. In C O'Hanlon (red) 1996. Professional development through action research in educational settings, 42-60. Washington D C: Falmer.
- Wassermann, H P 1978. Inleiding tot die interne geneeskunde. 3de Uitgawe. Stellenbosch: Universiteitsuitgewers en – Boekhandelaars.

- Weiler, A G 2003. The requirements of the pastor bonus in the late middle ages, in T Clemens, & W Jamse (reds) 2003. *The pastor bonus: Papers read at the British-Dutch colloquium at Utrecht, 18-21 September 2002*, Dutch Review of church history: Nederlands archief voor kerkgeschiedenis. Vol 83, 57- 83. Leiden: Brill.
- Weiser, A 1979. *The Psalms: A commentary*. London: SCM Press.
- West, M 1975. *Bishops & prophets in a black city: African independent churches in Soweto*. Johannesburg. Kaapstad: David Philip.
- Wethmar, C J 1977. *Dogma en verstaanshorison*. Amsterdam: Rodopi.
- White, M 1988a: The process of questioning: A therapy of literary merit? *Dulwich Centre Newsletter*. Spring, 8-14. Adelaide: Dulwich Centre Publications.
- White, M 1988b. 'Saying hullo again: The incorporation of the lost relationship in the resolution of grief.' *Dulwich Centre Newsletter*. Lente 1998. Herdruk in C White & D Denborough (reds), 1998. *Introducing narrative therapy (Hf 2)*. Adelaide: Dulwich Centre Publications
- White, M 1989. The Externalizing of the Problem and the Re-authoring of lives and relationships, in M White, *Selected Papers*, 5-28. Adelaide: Dulwich Centre Publications.
- White, M 1990. *Narrative means to therapeutic ends*. New York: W W Norton.
- White, M 1993. Deconstruction and therapy, in S Gilligan & R Price (reds), *Therapeutic Conversations*, 22-61. New York: W W Norton.
- White, M 1995. *Re-authoring lives: Interviews and essays*. Adelaide: Dulwich Centre Press.
- White, M 1997. *Narratives of therapists' lives*. Adelaide: Dulwich Centre Press.
- White, M 2004. Folk psychology and narrative practice, in L E Angus, & J McLeod (reds), *The handbook of narrative and psychotherapy*, 15-51. Thousand Oaks: SAGE.
- White, M 2009. *Narrative practice*. [Op lyn]. Beskikbaar by <http://www.pratiquesnarratives.com/NarrativePractice-byMichaelWhite.html> [Toegang op 28 Junie 2010].
- White, M & Epston, D 1990. *Narrative means to therapeutic ends*. New York: Norton.

- Whitehead, A N 1979. *Process and realities. An essay in cosmology Gifford lectures*. Lesings aangebied aan die universiteit van Eninburgh gedurende die tydperk 1927 -1928. Verbeterde uitg en red deur D R Griffin & D W Sherburne. New York: The Free Press.
- Wicks, R 2005. Friedrich Nietzsche, in *The encyclopedia of philosophy* [Op lyn]. Beskikbaar by [www.answers.com/topic/friedrich-nietzsche](http://www.answers.com/topic/friedrich-nietzsche). [Toegang op 24 Oktober 2005].
- Wilkinson, J T 1950. *Gildas Salvianus: The reformed pastor* by Richard Baxter 1656. 2<sup>de</sup> uitg London: Epworth.
- Wilson, W P 2009. *Basics for Christian psychotherapy*. [Op lyn]. Beskikbaar by <http://www.institutiangrowth.org/essays> [Toegang op 23 Julie 2009].
- Wikipedia Encyclopedia, 2005. *Jacques Derrida*. [Op lyn]. Beskikbaar by <http://en.wikipedia.org/wiki/Derrida> [Toegang op 14 September 2005].
- Wikipedia Encyclopedia, 2011 *Participation (Philosophy)* [Op lyn]. Beskikbaar by [http://en.wikipedia.org/wiki/Participation\\_\(philosophy\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Participation_(philosophy)) [Toegang op 24 Oktober 2005]
- Wolfreys, J 1998. *Deconstruction: Derrida*. New York: St Martin.
- Wykes, D L 2003. The minister's calling': the preparation and qualification of candidates for the presbyterian ministry in England, 1660-89, in T Clemens, & W Janse (reds), 2003. *The pastor bonus: Papers read at the British-Dutch Colloquium at Utrecht, 18-21 September 2002. Dutch Review of church history: Nederlands archief voor kerkgeschiedenis*. Vol 83. 271-295, Leiden: Brill.
- Yohannan, K P 2004. *Revolution in world missions*. 6<sup>de</sup> druk. Carrolton: GFA Books.
- Zeichner, K M 1998. Critical practitioner inquiry and the transformation of teacher education, in Namibia. *Educational Action Research*. Vol 6:183 - 203.
- Zeichner, K M & Gore, J M 1995. *Using action research as a vehicle for student teacher reflection*. New York: Teachers College.
- Zimmerli, W 1978. *Old Testament theology in outline*. Vertl deur T & T Clark. Scranton: John Knox.

Zuber-Skerrit, O 1994. Professional development in higher education: A theoretical framework for action research. Herdruk. Great Britain: Biddles Ltd, Guilford and King's Lynn.