

HOOFSTUK 1

VERTREKPUNTE

“Our very understanding of the world changes the conditions of the changing world; and so do our wishes, our preferences, our motivations, our hopes, our dreams, our phantasies, our hypotheses, our theories. Even our erroneous theories change the world, although our correct theories may, as a rule, have a more lasting influence” (Popper 1990:17).

1.1 INLEIDEND TOT DIE PROEFSKRIF

In wat volg vertel ek 'n verhaal oor myself. Daar is ook heelparty ander verhale wat ek sou kon vertel. Die een wat hier ontwikkel het, is egter die een wat ek verkies om te vertel. Teen voltooiing van die inhoud van hierdie proefskrif mag die verhaal wat hier vertel word, effens anders inkleurbaar wees as gevolg van *wording*. Dit is my filosofiese term vir die dinamiese vloei van tyd, dit wat almal elke dag beleef. *Wording* wil uitdrukking gee aan die voortgaande aard van die lewe waar niks oor tyd heen dieselfde bly nie as gevolg van 'n konstante veranderingsproses.

Net soos die narratief¹-ingestelde terapeut versigtig moet luister na die stories wat gespreksgenote van hul lewens vertel (vergelyk Anderson 1997:4) sonder om dit dan na die vertelling vir die gespreksgenoot² te verduidelik, is hierdie proefskrif ook 'n vertelling. Dit is my

¹ 'Narratief', 'storie', 'vertelling' en 'verhaal' is in die proefskrif uitruilbare terme.

² Ek maak afwisselend van die terme 'gespreksgenoot' en 'gespreksgenote' gebruik. In kliniese praktyk wissel die hoeveelheid persone wat in die terapeutiese gesprek deelneem. Die besluit wat ek saam met die persoon of persone in terapie maak, oor die deelname van ander persone aan die gesprek, is belangrik.

vertelling van my ervaringe van terapeutiese gesprekke³, en van almal wat daarby betrokke is. Ek beskou hierdie ervaringe as uniek tot my persoon.

Ek verwag nie dat die leser my verhaal heeltemal sal verstaan soos ek as skrywer dit self verstaan nie. Met hierdie voorveronderstelling skryf ek nogtans hierdie verhaal neer, wat terselfdertyd ook 'n verhaal oor my interpretasie van gespreksgenote (in terapeutiese konteks) se verhale is. Die leser sal sy/haar eie verhaal uit hierdie verhaal kan konstrueer deur die voortgaande interpretasie van hul eie lewensverhale.

Hierdie storie dien as moontlike verryking van ander lewensstories, dié van die leser self. Dit is nie bedoel as 'n 'readymade' gestolde produk (in objektiewe sin) van myself om deur die leser (vanuit 'n 'one-up' posisie) opgeneem en beoordeel te word nie. In ooreenstemming hiermee is my bedoeling as terapeut ook nie om 'n 'one-up' posisie teenoor my kliënte⁴ (wat dan in 'n 'one-down' posisie is), in te neem nie. Insgelyks het ek gepoog om in die beskrywing wat volg niemand te beoordeel vanuit 'n beterweter posisie nie.

Om Anderson (1997:39-40) aan te haal: "I do not believe that one person (for example, a therapist) can ever fully understand another person (for example, a client) or arrive at a speaker's intention and meaning, or what social constructionist Kenneth Gergen (1994)⁵ referred to as *modernist hermeneutics* – the belief that you can eventually know."

In samehang met bostaande stelling van Anderson pen ek hier my verhaal oor ander verhale (wat die interpretasie en integrering daarvan in my eie verhaal insluit), of ten minste brokkies uit ander verhale (naamlik die literatuurstudie wat ek gedoen het), neer. Sodoende dui ek aan dat die volledige begrip van 'n ander persoon se verhaal nie vir enige individu moontlik is nie, omdat elkeen se verhaal uniek aan hom- haarself is. Saamverstaan deur saam te praat (te ko-konstrueer), is wel moontlik.

³ 'Gesprek' en 'terapeutiese gesprek' is uitruilbare terme omdat ek terapie as 'n blote gesprek verstaan (vergelyk Anderson 1997:xii).

⁴ Ter wille van afwisseling gebruik ek die terme 'gespreksgenoot' en 'kliënt' as uitruilbare terme. 'Kliënt' moet dus nie verstaan word soos dit binne die moderne idioom van terapeutiese teorie en praktyk gebruik is nie.

⁵ Die werk van K.J.Gergen waarna hier verwys word is *Realities and relationships: Soundings in social construction*. Dit is uitgegee te Cambridge deur Harvard Universiteit drukkerij.

Met 'saampraat' en 'saamverstaan' bedoel ek dat gespreksgenote verstaansgrepe op mekaar se verhale uitoefen. Hierdeur word betekenis uit elkeen se verhaal ontgin deurdat wedersydse verryking en nuwe wendings in die verhale hierdeur moontlik word. Dit kan hopelik ook in die terapeutiese konteks 'n werklikheid word. Die verstaansgrepe wat gespreksgenote op mekaar se verhale uitoefen is gedeeltelik. Browning (1991:286) bevestig hierdie gedagte as hy sê: "We understand the other largely in analogy to our own experiences, although even here, as in all experience, new elements from the other's experience occasionally break through our fore-concepts."

Dit mag vir die leser vreemd voorkom dat ek as navorser my verhaal hier wil vertel en nie my interpretasie van dié van my gespreksgenote nie. Die (vir my paradoksale) idee hieragter is om aan die leser die proses van my belewenis aan te dui hoe ek nie net geluister het na die verhale wat aan my vertel is nie, maar in die proses ook werklik by die 'hoor' daarvan uitgekom het. Met 'hoor' bedoel ek dat ek in my interpretasie van verhale aansluiting gevind het by die bedoeling van die gespreksgenote met hul verhale. Ek dui hierdeur aan hoe nuwe elemente van gespreksgenote se ervarings per geleentheid deur my eie voorveronderstellings 'gebreek' het. Vir my is inbegrepe in my vertelling juis ook die 'hoor' van die verhale van my gespreksgenote. Ek wil dus nie net my verhaal hier vertel nie. Die proses van 'hoor' wat die gespreksgenote sê, is 'n selfrefleksiewe proses⁶ wat wedersyds vir alle deelnemende gespreksgenote geld.

Hierdie selfrefleksiewe proses noem ek 'n *paradoks*. In terapeutiese terme kan gepraat word van *terapeutiese paradoks*. Dit is my oogmerk om die moontlike belang van *terapeutiese paradoks* vir die fasilitering van hoop binne 'n pastoraal-narratiewe benadering te ondersoek. Omgesit in vraagvorm wil ek die volgende vasstel: kan *terapeutiese paradoks* binne 'n pastoraal-narratiewe benadering hoop tussen gespreksgenote fasiliteer (hoopvolle verbeelding van die toekoms by die gespreksgenoot [en baie maal die terapeut self]), en as dit wel kan, hoekom en hoe?

*Narratiewe taalkonstruksie*⁷ dien as die onderbou van bogenoemde oogmerk. Die invloed van narratiewe taalkonstruksie op werklikheidsbeleving en -konstruering in nie alleen die

⁶ 'Selfrefleksie' saam met 'paradoks' geld as basiese uitgangspunte in my teoretiese voorveronderstellings. Dit word breedvoerig in opvolg-hoofstukke bespreek.

⁷ Let daarop dat ek 'taal' of 'taalkonstruksie' in my proefskrif 'narratief' kwalifiseer omdat ek prinsipiëel 'n narratiewe benadering volg. Waar ek dus die woord 'taal' of 'taalkonstruksie' gebruik, word die 'narratiwiteit' daarvan ook

terapeutiese praktyk nie, maar ook in teologiese teorievorming, word in dié proefskrif aangedui. Dat die teologiese wetenskap, en daarmee saam die kerklike praktyk in wie se diens teologie staan, met narratiewe taal gemoeid is, kan kwalik ontken word (Macqurie 1967:19). In die afgelope vyf dekades het menige teologiese werke die lig gesien waar die rol van taal in teologisering belangrik is. Nie alleen is die funksie van taal in die teologiese wêreld belangrik nie, maar sedert die vyftigerjare van hierdie eeu is taalfunksie in allerlei vakdissiplines met groterwordende belang beskou. Dillistone (1981:9) noem 'n paar studieveldes wat in die tweede helfte van die twintigste eeu merkbare ontwikkeling begin toon het: linguïstiek; semantiek; semiologie; psigolinguïstiek; sosiolinguïstiek; etnolinguïstiek; linguïstiese analise; wiskundige logika en strukturalisme.

Die rede hiervoor kan bespeur word in die modernisering van die samelewing waarvan ons as Westers deel uitmaak. Die wetenskap en tegnologie, en veral die elektroniese tegnologie, waar taal elektronies op 'n baie effektiewe wyse oorgedra word, het gesorg vir evolusionêre veranderinge in die kommunikasie van menslike beskawings op aarde. Hierdie gebeurtenis word onderbou deur gepaardgaande filosofiese verskuiwings in die tydsges. Die verskuiwing het in die rigting van 'n soeke na meer doeltreffende kommunikasie begin beweeg. Die rol van taal in hierdie beweging is van kardinale belang. Taal word hier breed beskryf waar enige oordrag van inligting as 'taal' verstaan kan word. 'n Persoon wat op sy rekenaar met 'n program werk, is dus streng gesproke besig om met sy rekenaar te kommunikeer. 'n Beter voorbeeld is die gesprekke oor internet en die magdom inligting wat as kommunikasie-netwerke dien. Dié wetenskaplik-tegnologiese gebruik van taal het die verbeeldingsmatige, interpersoonlike en religieuse aspekte van taal laat vervaag (Dillistone 1981:9).

Tegnologiese vooruitgang, wat die mens in staat stel om meer effektief en gesofistikeerd te kommunikeer, het druk begin plaas op gesproke taal. Dit kan gestel word dat gesproke kommunikasie 'goedkoop' begin raak het. Dit beteken dat mense nie meer baie waarde heg aan wat gesê word nie, omdat dit juis gesê word. Dit hou verband met die taal wat in die politiek en ekonomie gepraat word (Ebeling 1973:79). Deur die manipulasie wat in hierdie gebiede voorkom, is taal gedehumaniseer en ly derduisende mense daaronder. Daarmee saam gebruik die advertensiewese taal op massamedia-vlak om (in vele gevalle) goedkoop propaganda te versprei. Hierdeur is taal gestroop van sy outentieke bedoeling en funksie. Spraak het derhalwe 'n goedkoop kommoditeit geword en feitlik alle vertroue in taal het

veronderstel.

hiermee saam verlore geraak.

Die nie-religieuse sekulêre wêreld beskryf gebeure in terme van ander gebeure wat ewe immanent en aard is. Die gapings (onverklaarbaarhede) wat in die beskrywing en verklaring van die realiteit bestaan (soos in die onderskeie vakdissiplines verwoord word), en wat steeds 'n tikkie misterie bevat as gevolg van die oënskynlike onverklaarbaarheid daarvan, word geduldig gelaat omdat geglo word dat die wetenskap binnekort die gapings deur objektiewe verklaring sal verduidelik en vir almal verstaanbaar maak (Macquarrie 1967:21). Religieuse taal word lankal nie meer as universele taal aanvaar nie. Dit is eerder wetenskaplik-tegnologiese taal wat as universele taal geld.

Met betrekking tot die teologie, by name die praktiese teologie, kan gesê word dat taal narratief gesproke 'n belangrike funksie vervul. Die Bybel is verhalend geskryf. Misverstande oor wat in die Bybel geskryf staan, kan lei tot frustrasie. Interpretasie is dus 'n sleutelfaktor wanneer taal gebruik word. Pastorale konsepte/temas soos byvoorbeeld die sorg wat God oor sy skepping, en veral die mens dra, kan skade ly as die Skrif nie (hermeneuties gesproke) sensitief gelees word met die oog op terapie nie. So byvoorbeeld kan God as 'n despoot, of as 'n nie-belangstellende wese gesien word deur misplaasde Bybelinterpretasie. Die manier waarop gepraat en gedink word, vorm die gedagtes oor hoe God en ander persone verstaan word. Net soos die Bybelteks, interpreteer mense mekaar ook dikwels verkeerd.

Teologie as Teo-logie beteken 'God-spreke' (Macquarrie 1967:11). Teologie is in sy wese gemoeid met taal. Twee agente is van belang: God en mens. Die mens is 'n sprekende wese, soos God, hoewel Hy nie 'n wese is nie, maar die Syn self, en daarom die Syngewer aan alles wat bestaan (vergelyk Van Huyssteen in Du Toit (red.) 2000:207-8). In die teologie gaan dit oor spreke oor God (vergelyk Van Huyssteen 1986:1-2,8-9,151-168). Dit gaan ook oor spreke met God. Vir die pastor is spreke met gespreksgenote as gevolg van God-Spreke egter ook belangrik. Die evangelie van Johannes praat van die *Logos*, naamlik die Woord, en pas dit toe op Jesus Christus. Ons kan praat van vleesgeworde Woord/Spreke. Vir baie is hierdie 'God-spreke' of teo-logie problematies. Dit verskil so veel van hul alledaagse manier van praat dat dit vir hulle onsinnig is om hoegenaamd oor God te praat. Hoe jy egter oor God praat en dink is vormend vir hoe jy oor ander en jouself sal praat en dink, en andersom. Taal konstrueer die wese en aard van menseverhoudings as narratiewe wat mense oor en aan hulself en ander vertel.

Nie alleen is die Bybel taalmatig en Jesus Christus die vleesgeworde Spreke van God nie, maar die Christelike tradisie is ook in taal, hetsy geskrewe óf gesproke, oorgelewer. Die kerklike praktyk leef sy belydenis in taal en as narratief uit. Taalaktes is belangrik, en daarom moet dit in oënskou geneem word.

Die gebruik van paradoksale intervensies soos wat dit in terapie voorkom, word deur Haley (1976) en Modanes (1981) as reuse vordering in die wetenskaplike kuns om mense se gedrag positief te beïnvloed, bestempel (Riordan, Severinsen, Martin & Martin 1986:239). Voorstanders van dié 'nuwe' terapie, pastoraal-teologies gesien, naamlik Gerkin, Browning en Poling, wat in die vyftiger- en sestigerjare teen 'n nie-etiese en nie-morele pastoraat betoog het, sê 'nuwigheid' lê daarin dat pastorale sorg 'n stewige teologiese, ekklesiologiese en etiese basis moet hê (Capps 1990:1). *Herformulering*⁸ is 'n metode wat die pastorale beweging in 'n nuwe dinamiese en eiesoortige rigting gestuur het. In narratief-terapeutiese taal word herformulering eerder 'ko-konstruering' en 'hervertelling' genoem. Die studie wat ek hier onderneem is 'n poging om by te dra tot die teologiese, etiese en ekklesiologiese basislegging van die narratiewe pastoraat deur erns te maak met *terapeutiese paradoks*⁹ wat in 'n noue verband staan met herformulering of hervertelling.

Dit is veral die werk van die Palo Alto-groep wat die waarheid van die grondbeginsel in paradoksale intervensie raakgesien het, naamlik *similia similibus curantur* - dit wat mense gedryf het tot malheid, is ten diepste dieselfde as dit wat hulle tot heling sal dryf (Haley 1976). Riordan et al. (1986:239) verwys na Watzlawick, Beavin & Jackson (1967) wat die terapeut se menslike gesindheid teenoor die pasiënte uitgelig het as van kardinale belang vir die helingsproses. Fermheid, begrip, opregtheid, warmte en medelye is van die belangrikste eienskappe wat die terapeut/helper¹⁰ moet toon. Die eg menslike houding van die terapeut is onontbeerlik in 'n narratiewe benadering. Ek is van mening dat *terapeutiese paradoks* 'n eg menslike houding help fasiliteer.

⁸ Watzlawick et al. (1974:95) beskryf herformulering ('reframing') so: "To reframe, then, means to change the conceptual and/or emotional setting or viewpoint in relation to which a situation is experienced and to place it in another frame which fits the 'facts' of the same concrete situation equally well or even better, and thereby changes its entire meaning."

⁹ Sien 'taalaspekte' (hoofstuk 4.3.1) vir 'n verduideliking van 'terapeutiese paradoks' soos aangepas vir gebruik binne 'n narratiewe benadering.

¹⁰ 'Pastor', 'helper' of 'terapeut' is uitruilbare terme wat afwisselend gebruik word.

1.2 ORIËNTERING TOT DIE UITLEG VAN DIE PROEFSKRIF

Hierdie proefskrif, soos ek reeds in die begin aangedui het, is 'n verhaal wat ek (oor en aan myself) vertel van my ervarings van hoopgewende gesprekke met gespreksgenote in terapeutiese sessies. Dit sluit die lees van literatuur (insluitend Bybelse verhale), in aansluiting en verdere singewing van my ervarings van hierdie gesprekke in, en ook gesprekke met die doktorsale studiegroep waarvan ek deel is.

Dit is egter ook 'n verhaal oor en aan die leser vanaf die oomblik dat u my verhaal met aandag lees, en sodoende deel word van die verhaal wat vertel word. Die rede vir die gebruik van 'oor', en nie net 'aan' nie, in die vertelling van my verhaal en dié van die leser, is geleë in die wetenskapsteoretiese uitgangspunte wat deurgaans in die proefskrif tot uiting sal kom, en wat hopelik sin sal maak deur die samehang van die onderskeie hoofstukke as geheel.

Die titel *Terapeutiese paradoks as fasilitering van hoop binne 'n pastoraal-narratiewe benadering* baken die grense van die studie af. Vervolgens word die onderskeie sleutelbegrippe soos dit in die titel voorkom toegelig. Dit dien ook as oriëntasie tot die uitleg van die proefskrif.

Pastoraal

As pastor wil ek pastoraal met my gespreksgenote tydens terapie omgaan. In dié opsig is die narratiewe benadering wat ek volg dus pastoraal gespesifiseer. Müller (1996:15) praat van *pastorale betrokkenheid* in dié verband. Pastorale betrokkenheid beteken dat die pastor die gespreksgenoot begelei op die weg van singewende toe-eiening van die evangelie van Jesus Christus (vergelyk Browning 1991:6; Müller 1996:27-8). Hierdie proses van singewing vind deurentyd in terapie plaas, en nie as 'n 'opsionele ekstra' nie. Müller (1996:85) sê dat na hierdie heelydse pastorale betrokkenheid as die hoogte- of dieptedimensie van terapie verwys kan word en verduidelik die bedoeling daarvan as volg: "Die uitdaging van die pastor wat pastorale gesinsterapie doen is om raakpunte met Die Verhaal (evangelieboodskap) te ontdek en op so 'n wyse in die ander verhaal/verhale te integreer dat daar eintlik 'n nuwe verhaal gekonstrueer word."

Die sentrale raakpunt wat ek as pastor met Die Verhaal ontdek het, is dié van paradoks. Hierdie paradoksale raakpunt (tesame met ander) vertaal ek in terapie met die begrip *terapeutiese paradoks*. Dit dui onder andere op my fundamentele ingesteldheid¹¹ teenoor die lewe en ook op my pastorale identiteit.

Dit is vir my belangrik om daarop te let dat ek nie paradoks as my raakpunt met Die Verhaal in my gespreksgenote se verhale 'in te lees' nie. Ek wonder wel of hierdie raakpunt as fasiliteringshoedanigheid gebruik kan word om almal wat deelneem aan die gesprek te help om integrasie van hul *eie* verhale te vind.

Die pastorale gespesifiseerdheid van die narratiewe benadering wat ek uiteensit, kom ook in die proefskrif as my verhaal van en oor Christus aan die bod wanneer ek paradoksale elemente aan die verhaal van Christus (as hoogtepunt van die Bybelse verhaal) toedig. Ek stel Jesus Christus binne christologiese konteks as paradigma vir 'n gebalanseerde Godskonsep in hoofstuk 1.7.5, terwyl ek Christus as God se paradoksale woord in hoofstuk 4.3.4 aan die orde stel. In dié subhoofstukke word die pastorale betekenis van narratiewe taal as Jesus se verhaal in die taal van paradoks geskets.

My soeke na 'n geïntegreerde lewensverhaal het veral uiting gevind in my nadenke oor die geïntegreerdheid van God en mens in Jesus Christus. Ek skryf die verhaal oor Christus dus as refleksie op die integrering wat ek in my eie lewensverhaal beleef. Hoofstuk 1.7.2 en 1.7.3 handel onderskeidelik oor menslike syn en wording, en Goddelike syn en wording. Hierdie paragrawe, saam met hoofstuk 1.7.4, dien as agtergrond vir die integrasie van God en mens in Jesus Christus wat in hoofstuk 1.7.5 aan die orde gestel word. Die rol van die Heilige Gees word hiermee saam uitgespel in hoofstuk 1.7.6.

Hoofstuk twee handel oor taal en paradoks. Paradokse kom in taal tot uiting. Om dié rede gee ek breedvoerig aandag aan die oorsprong, aard en funksie van taal. In hierdie hoofstuk skryf ek ook heelwat oor die verbintenis van taal met God en die religieuse. Dit doen ek nie primêr¹² as deel van my soeke na integrasie, soos reeds genoem nie, maar as aanduiding van hoe my refleksie oor God Drie-enig en veral Jesus Christus¹³, my help in die praktyk van terapie. Die

¹¹ 'Fundamentele ingesteldheid' dui ook op my filosofie van terapie.

¹² Dit speel wel 'n sekondêre rol.

¹³ In die teologie word onder andere na God as die *Gans Andere* verwys - dit beteken dat God nie volledig kenbaar of geopenbaar is nie.

hermeneutiese betekenis van my refleksie op God, vergestalt op analogiese wyse, as ek probeer om ook soveel erns te maak met my terapeutiese gesprekke (in die erkenning dat my gespreksgenote “anders” is as ek). My bedoeling met *analogie* sal in hoofstuk twee duidelik word.

Narratiewe benadering

As agtergrond tot my narratiewe benadering skets ek eers die agtergrond van die epistemologiese ontwikkeling op natuur- en hulpwetenskaplike terrein (hoofstuk 1.4). Die wetenskapteoretiese ontwikkeling wat daarmee gepaard gaan word in hoofstuk 1.5 weergegee. Voor ek my wetenskapteoretiese en metodologiese uitgangspunte en voorveronderstellings van my narratiewe benadering weergee (hoofstuk 1.6), beskryf ek 'n aantal belangrike begrippe (hoofstuk 1.3) wat my narratiewe benadering vergesel.

'n Narratiewe (postmoderne) wêreldbeeld, meen Freedman en Combs (1996:22) het vier belangrike uitgangspunte:

- (1) Realiteite word sosiaal gekonstrueer
- (2) Realiteite word deur taal gevorm (gekonstitueer)
- (3) Realiteite word georganiseer en onderhou deur narratiewe
- (4) Daar is geen absolute waarhede nie

Hierdie vier uitgangspunte strook met my narratiewe wêreldbeeld en kom deur die loop van die proefskrif aan die orde, maar meer spesifiek in die wetenskapteoretiese en metodologiese oriëntering (hoofstuk 1.6) asook in die hoofstuk oor wêreldbeelde, mensbeskouings en Godskonsepte (hoofstuk 1.7).

Hoofstuk 1.8 fokus op die etiese aspekte van terapie wat gestel word voordat aandag aan *terapeutiese paradoks* gegee word, sodat die versoenbaarheid al dan nie van *terapeutiese paradoks* met etiese pastorale verantwoordbaarheid getoets kan word. Hoofstuk 1.8 sluit aan by Freedman en Combs se vierde uitgangspunt.

Hoofstuk twee gee meer volledig uitdrukking aan die tweede uitgangspunt van Freedman en Combs waar ek die oorsprong, aard en funksie van taal bespreek.

Hoofstuk vier wil die betekenis van narratiewe taal vir hoopfasilitering daarstel. In hoofstuk 4.5.1 verduidelik ek in spesifiek narratiewe terme my narratiewe benadering. Gesprekke wat paradokse toon kan moontlik bydra tot hoopfasilitering tydens terapie. In hoofstuk 4.5.1.1 en 4.5.1.2 vertel ek wat 'storie' binne 'n narratiewe benadering beteken en wat alles daarmee gepaard gaan – in paradoksale terme. In hoofstuk 4.5.1.4 maak ek gebruik van 'n paar narratiewe modelle in die beskrywing van *terapeutiese paradoks*.

Terapeutiese paradoks

Ek bespreek *terapeutiese paradoks* deur eers vas te stel wat paradoks as sodanig is. Dit doen ek deur 'n 'ryk' beskrywing van paradoks in hoofstuk 4.3. Hier probeer ek my fokus so wyd as moontlik te stel (soos 'n kamera met 'n wye-hoek lens). Ek lê klem op die literêre (hoofstuk 4.3.1), filosofiese (hoofstuk 4.3.2) en godsdienstige aspekte (hoofstuk 4.3.3; 4.3.4) van paradoks. Die poging om my fokus so wyd as moontlik te stel op die onderwerp van studie is terselfdertyd ook op myself gerig. Ek probeer my verhaal teen die grootste moontlike verstaanshorison te reflekteer. Hoofstuk 4.1 dra hiertoe by deur my vertelling van my ervaring van paradoks. Ek gee ook kortliks aandag aan die geskiedenis van paradoks in hoofstuk 4.2.

Hoewel die gesinsterapeutiese professie in die breë, huidige (2000 n.C.) daardeur gekenmerk word dat dit van 'n sistemiese metafoer na 'n narratiewe metafoer¹⁴ verskuif (vergelyk Freedman & Combs 1996:1-18), doen ek in my aanbieding nie afstand van die sistemiese metafoer nie, maar jukstaponeer eerder die sistemiese met die narratiewe. Dit doen ek omdat ek vanuit 'n beide/en perspektief werk. *Paradoks* som hierdie beide/en perspektief in een woord op. Paradoks kom dus, volgens my, oral voor waar daar 'n beide/en houding ingeneem word. Ek toets dus my basiese filosofie van die lewe in die terapeutiese konteks om vas te stel of dit moontlik kan bydra om ten diepste hoop by die gespreksgenote te fasiliteer.

Deel van die jukstaponeering van die sistemiese en narratiewe metafore vind uitdrukking in die beide/en wetenskapteoretiese modelle wat ek volg, te wete die sosiale konstruksionisme en die kritiese realisme. Sosiale konstruksionisme en kritiese realisme dien gesamentlik as my wetenskapteoretiese vertrekpunt vir die vasstelling van wat paradoks is (hoofstuk vier). In 'n sekere sin kan die kritiese realisme met die sistemiese metafoer in verband gebring word,

¹⁴ Die tipe metafoer waarmee 'n terapeut werk is rigtinggewend vir sy/haar filosofie van terapie oor die algemeen. In die gebruik van die term 'narratiewe metafoer' veronderstel ek ook die term 'gespreksmetafoer'. Dié twee metafore sluit nou

terwyl die sosiale konstruksionisme weer met die narratiewe metafoor in verband gebring kan word. Hierdie verbande is egter nie absoluut nie.

In die uiteensetting van die voorveronderstellings van beide hierdie wetenskapteorieë, sal die verskille en ooreenstemminge duidelik na vore tree. Ek verreken dus my filosofie van die lewe in die wetenskapteoretiese uitgangspunte wat ek aanneem, omdat ek glo dat dit in terapie eerder gaan oor 'n gesindheid, 'n houding wat die terapeut moet hê om werklik effektief as 'n postmoderne, narratiewe terapeut te kan funksioneer (vergelyk Monk, Winslade, Crocket & Epston (reds.) 1997:xxiv).

In die sistemiese metafoor insigself, ervaar ek paradokse. Ek wil, behalwe vir die jukstaponering met die narratiewe metafoor, ook as deel van my filosofie van terapie (wat deel uitmaak van my filosofie van die lewe), my begrip van die belang van die sistemiese metafoor verduidelik. Kritiese realisme (hoofstuk 1.6.5), asook wêreldvoorstellings (natuurwêreldbeelde) (hoofstuk 1.7) speel hierin 'n groot rol.

Na die 'ryk' beskrywing van paradoks beweeg ek na 'n verklarende beskrywing daarvan in hoofstuk 4.4. Die funksie van paradoks kom volgende aan die orde in hoofstuk 4.5. Binne die narratiewe benadering wil ek die moontlike funksionering en betekenis van *terapeutiese paradoks* ondersoek. Saam met die bepaling van die betekenismoontlikhede van *terapeutiese paradoks*, beskryf ek die rol van *terapeutiese paradoks* binne my pastoraal-narratiewe benadering. Hoofstuk 4.5.1 bepaal hierdie toepassingsmoontlikhede. Die narratiewe modelle van White & Epston (1990), Freedman & Combs (1996), Anderson & Goolishian (1988, 1990), Anderson (1997), Müller (1996, 2000), Monk, Winslade, Crocket & Epston (1997) en Parry & Doan (1994) speel hierin 'n belangrike rol. Müller (1996:107-140) se model van narratiewe betrokkenheid word verder ontwikkel in Reis-geselskap (2000), en is saam met die ander modelle belangrik vir die ontwikkeling van 'n narratiewe model vir *terapeutiese paradoks*, met die oog op hoopfasilitering.

Met *terapeutiese paradoks* dui ek aan dat dit vir my gaan om die skep van nuwe betekenis in terapie, soos dit spesifiek binne 'n pastoraal-narratiewe benadering tot uiting kan kom. *Terapeutiese paradoks* wil uitdrukking gee aan die betekenis van die geheel sonder om die

rol wat elke deel van die geheel speel, uit die oog te verloor. In die studie moet die verhouding tussen narratief en *terapeutiese paradoks* as uitdrukking van 'n poging om die geheel weer te gee, verstaan word.

Hoofstuk twee word gewy aan die oorsprong, aard en funksie van taal om die 'geborgenheid' van *terapeutiese paradoks* in taal te verduidelik, en om spore te lê vir hoe *terapeutiese paradoks* hoop kan fasiliteer in die pastorale gesprek. Taal speel in 'n postmoderne narratiewe benadering 'n sentrale rol omdat stories vertel en geïnterpreteer moet word om betekenisvol te wees (Kotzé & Kotzé 1997:28). Die vertel van verhale is 'n voortgaande, dinamiese proses wat as't ware nuwe toekomsmoontlikhede 'vrystel'.

Die betekenis van die taalfilosofiese teorie van DePryck (1993) vir die ontwikkeling van 'n eie pastoraal-narratiewe benadering met die oog op die hoopgenererende funksie van *terapeutiese paradoks*, geniet aandag in hoofstuk 2.2.2 en hoofstuk 4.5.1.4. Die fokus op 'n filosofiese uiteensetting van taal¹⁵ het my gehelp om meer sensitief te wees vir die taalwêreld waarin en waaruit gespreksgenote leef. Ek sal derhalwe uitsluitel gee oor die betekenismoontlikhede vir *terapeutiese paradoks* binne 'n pastoraal-narratiewe benadering.

Binne gesinsterapie het verskeie gebruiksmoedele van *terapeutiese paradoks* ontstaan. Veral binne die Strategiese Model van gesinsterapie word gebruik gemaak van *terapeutiese paradoks*. Ek gee kortliks aandag aan die onderskeie gesinsterapeutiese moedele se gebruik van paradoks. Vanuit die voorveronderstellings van my narratiewe benadering toon die paradokse binne hierdie moedele trekke van 'n modernistiese wêreldbeeld.

Hoop fasilitering

Hoop is die kwaliteit wat ek as pastor in en deur die terapeutiese verhouding by die gespreksgenoot wil fasiliteer om 'n outentieke verandering van die gespreksgenoot se gedrag, en verstaan van sy of haar verhaal van nood (vergelyk Müller 1996:107-110) te bewerkstellig. *Terapeutiese paradoks* word gestel as 'n ingesteldheid wat hoop tydens terapie kan fasiliteer. Die oorsprong, aard en funksie van hoop binne terapie word ook bespreek om die verband tussen hoop en paradoks duidelik te maak. Hoofstuk drie word hieraan gewy.

¹⁵ My filosofie van taal sluit alle vlakke van realiteit in, naamlik taal bestaan op alle vlakke van realiteit. Sien die bespreking van kritiese realisme vir 'n verduideliking van 'vlakke van realiteit'.

Die werk van Bloch (1986) en Moltmann (1975) is van besondere belang in die bepaling van die aard en funksie van hoop in 'n narratiewe benadering. Lester (1995) het ook waardevolle insette gelewer wat direk fokus op die belang van terapie om hoop by 'n gespreksgenoot te fasiliteer. Die taalfilosofiese teorie van DePryck (1993) word gebruik om die rol van taalwêreld vir hoopgenerering te verduidelik. Die wetmaat-toeval polariteit in gesprekvoering is hier van groot belang om die paradoks van hoopfasilitering duidelik te maak. In hoofstuk 4.5.1.4 gee ek hieraan aandag. Die verband tussen taal, hoop en paradoks word in die bespreking van *terapeutiese paradoks* duidelik gemaak.

1.3 BESKRYWING VAN DIE BEGRIPPE TAAL, EPISTEMOLOGIE, HERMENEUTIEK, KUBERNETIEK, EKO-SISTEEM EN EKO-HERMENEUTIEK

Taal

'n Groot deel van hierdie studie handel oor taal. Met taal word 'n omvattende verstaan bedoel; 'n eko-hermeneutiese beskrywing dus. Dit sluit alle vorme van kommunikasie, refleksie (verwysing),¹⁶ selfrefleksie, relasionaliteit en inligtingoordrag in. Efran, Lukens & Lukens (1990:29-30) beskryf taal as 'n biologiese fenomeen: "Biologically, language includes the use of both words and symbols and cuts across some of the traditional distinctions between verbal and nonverbal behavior. It is rooted in our propensity to live in close proximity with one another for sustained periods of time, and therefore to develop intricate patterns of coordinated action."

Die begrip taal sluit vir my alle vorme van simbolisering in. Ek sluit aan by Efran et al. (1990:33) in hul beskrywing van taal as die uitdrukking van kognisie, maar kognisie nie net as vokalisasie nie, maar ook as gemeenskaplike handeling. Taaluitdrukkinge is dus verbaal en nie-verbaal, abstraksies maar ook fisiese handeling met gevolge.

Taal word in dié proefskrif linguisties geoperasionaliseer. Dit sluit linguistiese onderafdelings in, soos byvoorbeeld die taal van die moderne wetenskap en mistieke taal (Ebeling 1973:86). Gesproke taal is nodig om aan ander vorme van taal, soos byvoorbeeld die taal van die hart, uitdrukking te gee.

Gesproke taal dien ook as middel om kommunikasie tussen onderafdelings (varieteite) van taal te bewerkstellig. Reg sal nie aan taal geskied as dit eng beskryf word as 'n stel reëls wat die gebruik van tekens reguleer nie. Ebeling (1973:89) stel dit dat taal tot sy reg kom as dit gebruik en ervaar word as 'n lewende uiting en 'n lewensnoodsaaklikheid - "language is not something isolated in itself, but takes place as a living process." Saam met Heidegger som ek

¹⁶ Ter wille van 'n meer omvattende begrippe-skema, en groter klaarheid oor die betekenis(se) daarvan, het ek in die verduideliking van heelparty terme, die Engelse woord(e) soos deur die Engelse bronne aangedui, in hakies en aanhalingstekens agter die Afrikaanse woorde gesit. Waar nodig het ek ook ander Afrikaanse, Engelse, Latynse, Duitse

die betekenis van taal só op: "Language is the house of being. Man dwells in this house" (Steiner soos aangehaal deur Efran et al. 1990:29). In die hoofstukke wat volg sal taal as begrip verheldering ondergaan as die oorsprong, aard en funksie van menslike taal daar aangedui word.

Epistemologie

Ten einde beter te verstaan waaroor gepraat word, is verheldering van sekere uitstaande begrippe nodig. Die proefskrif handel onder andere oor epistemologie. Epistemologie is die studie van die oorsprong, aard en grense van kennis, sowel as metodes om kennis te bekom. Met ander woorde: epistemologie wil 'n raamwerk daarstel waarvolgens die mens konsepte vorm oor wat waargeneem en ervaar word (Goldenberg & Goldenberg 1980:314). Die Cartesiaans-Newtoniaanse raamwerk van konsepvorming oor wat waargeneem word, verskil drasties van die ekosistemiese manier van konsepvorming.

Becvar & Becvar (1996:xxii) sê dat 'n persoon se epistemologie sy of haar persoonlike interpretasiesisteem genoem kan word. Jou voorveronderstellings is dus inbegrepe in jou epistemologie, en onderlê jou denkraamwerk (of interpretasie sisteem). Waar die sielkunde van epistemologie praat, word daar in die teologiese wetenskap van die term *hermeneutiek* gebruik gemaak met min of meer dieselfde betekenis as epistemologie. Hermeneutiek het aanvanklik slegs te doen gehad met die interpretasie van tekste, maar in die nuwe hermeneutiek ontwikkel die uitleg van mens-tekste, wat menslike handeling (gesproke woord, gebare, ensovoorts) insluit (Gerkin 1984; Heitink 1993:175; Müller 1996:10).

Die epistemologie wat ek as vertrekpunt neem sluit die kennisnemer en waargenome kennis, of subjek en objek, in. Dit sluit derhalwe realistiese en subjektivistiese idees oor kennis in; met ander woorde kennis as inligting in die realistiese geval (waar kennis die aard van dinge realisties, soos dit regtig is, in die gedagtes omsit), en kennis as idees in die mens se gedagtes in die subjektivistiese geval (waar die ware aard van eksterne entiteite nie in die gedagte gereproduseer kan word nie). Objekte wat geken kan word, kan entiteite (dinge) of prosesse wees wat op enige vlak van realiteit kan bestaan. So byvoorbeeld sal elke wetenskap wat met gespesifiseerde objekte werk, elk 'n bydrae tot die aard van kennis lewer met betrekking tot die onderwerp van ondersoek.

of Griekse woorde in hakkies agter die begrip gesit om onduidelikheid te vermy.

Die subjek wat kennis inwin is ook 'n "multicomplex proses produced by its own biological evolutions and cultural histories with genetic, dietetic, environmental and linguistic influences upon its nature" (Bahm 1979:106). Die invloed van taal is dominant op die aard van kennis. Freedman & Combs (1996:29) sê in dié verband dat "...the study of knowledge becomes the study of 'the performative use of language in human affairs'." Epistemologie sluit 'n voortgaande interaksie tussen die kennismener en die gekende subjek in; hier kan van 'n dialektiese ontwikkeling gepraat word, wat verandering aan beide meebring.

Hermeneutiek

Hermeneutiek as term kan omskryf word as die wetenskap van interpretasie (Thiselton 1980:xi). Dit word ook die verstaankunde of uitlegkunde genoem (Smit 1987:7). Hermeneutiek het ontstaan toe die geesteswetenskappe aan die einde van die negentiende eeu wegbeweeg het van die natuurwetenskappe (Deist 1988:40). Die natuurwetenskappe wil die natuur verklaar, terwyl die geesteswetenskappe die mens se gees beter wil begryp. Die probleem van taal is egter universeel en daarom het in beide die geesteswetenskappe en die natuurwetenskappe teorieë oor taal begin vorm aanneem. Linguïstiese analise het in die natuurwetenskappe ontwikkel as aksie van die positivisme, maar mettertyd het dit 'n kritiese rol aangeneem en onafhanklik begin opereer (Ebeling 1973:153). Hermeneutiek ontstaan binne die geesteswetenskappe. Daar was polariteit tussen die twee benaderinge, maar gaandeweg is besef dat die ooreenkomste groter is, en dat die velde van kennis gemene grond het. Die doelstelling van die hermeneutiese wetenskap was aanvanklik gerig op "verinnerliking" en "inlewing", en dié van linguïstiese analise op "verklaring" en "absolute objektiwiteit". Vandag besef eksponente in beide kampe die onskeibare verweefdheid van elk se doelstelling.

In dié proefskrif word hermeneutiek gedefinieer as 'spraak/om te praat' soos die oorspronklike betekenis van *hermeneuein* aandui. Die drie begrippe wat hieruit voortvloei is *uitdrukking* (om te verwoord), *verduideliking* en *vertaling*. Die gemene grond van die drie begrippe is die verstaan van taal deur taal. Hermeneutiek word wyd gedefinieer om as bevoegde taalteorie te kwalifiseer. Ebeling (1973:157) som die beskrywing van hermeneutiek, soos dit ook hier aan die orde sal kom, goed op: "...it is a theory of how breakdowns in language can be overcome". Om die horison van so 'n taalteorie so wyd as moontlik te kry moet die vereistes vir die ongehinderde voortbestaan van taal ook bestudeer word (Ebeling 1973:157).

Toegespits op die Bybel, vervul hermeneutiek 'n belangrike rol in die proses van interpretasie. Die rol van taal in die hermeneutiese proses sal gaandeweg duidelik word.

Kubernetiek

Daar is in die inleiding melding gemaak van kubernetiek. *Kybernein* is die Griekse woord wat 'om te stuur' beteken. Dit het aanvanklik verwys na 'n stuurman aan boord 'n skip se vermoë om die skip op die see in die regte rigting te stuur. In hedendaagse terme is dit die studie van kontrole en self-regulasie in masjiene en in lewende organismes (Capra 1983:288). Die verband met die stuurman lê pertinent daarin dat die terugvoermeganisme van die skip se stuurkiel of enjin, die terugvoer van inligting in kubernetiese studies analogies duidelik maak (Becvar & Becvar 1996:16).

Kubernetiek is dus die wetenskap van inligting, patrone, vorm en organisasie (Keeney 1982:153). In die veertiger jare is die term deur Norbert Wiener ingevoer in die samesprekings wat onder die vaandel van die Josiah Macy Stigting geskied het. Hy het dit gebruik om die verskil met die meganisties-klassieke epistemologie aan te dui wat met konsepte soos 'materie' en 'energie' werk. Keeney (1982:154) dui aan dat kubernetiek eerder gemoeid is met vorm as substansie, en dat dit nie soseer ons denkrame van dele na die geheel wil verskuif nie. Vir die kubernetikus is verandering en stabiliteit 'n gestalt, en kan gesê word dat die proses van verandering, en die verbinding hiervan met patrone van stabiliteit (en andersom), van groot belang is.

Kubernetiek, toegepas binne die veld van gesinsterapie, het drie verbandhoudende terme opgelewer. Sommige navorsers soos Hoffman (1985) werk steeds met twee groeperings. Kortweg, volgens Hoffman, lê die onderskeid tussen eerste-orde kubernetiek en tweede-orde kubernetiek daarin dat eerste-orde kubernetiek die terapeut sien as die een wat in kontrole is van die uitslag en verloop van die terapeutiese proses. Hy kan dit as't ware manipuleer en stuur (Hoffman 1985:383).

Tweede-orde kubernetiek daarteenoor sien die terapeut en gesin as 'n mede-beïnvloedbare en 'beïnvloedende' terapeutiese sisteem. Müller (1996:80) saam met andere onderskei ook nog 'n derde beweging in die kubernetiek wat die tweede groot skuif in epistemologie verteenwoordig. Die eerste paradigmatische skuif was 'n wegbeweging van die geobserveerde

sisteen na observerende sisteme.

Die tweede groot skuif, wat derde-orde kubernetiek genoem word, fokus op kennis as 'n gedeelde konstruk tussen mense binne 'n interpreterende gemeenskap (Müller 1996:33). Binne die derde-orde kubernetiek is kennis relasioneel, 'n kultuurprodukt en 'n voortgaande proses (vergelyk Anderson 1997:201-3). Groeben (soos aangehaal deur Anderson 1997:202) noem alle kennis "consensus-in-dialogue".

In ooreenstemming met die postmodernistiese wêreldbeskouing word die derde-orde kubernetiek ook die sosiale konstruksionisme genoem. Hierdie wetenskapteoretiese model maak voorsiening vir die paradoksale aard van die werklikheid, veral as dit teen die eerste- en tweede-orde kubernetiek afgespeel word as 'n gestalt.

'n Manier om die klein, dog merkbare verskille te verstaan, is om terme soos ontologie en epistemologie, soos dit in die verskillende epistemologiese voorkom, verduidelikend toe te pas. Kubernetiek het in die praktyk 'n modernistiese aanslag. Ontologie, 'n term vir die verskynsel van vrae oor die "werklike" wêreld, is nog hier van belang. Tweede-orde kubernetiek as die eerste groot paradigmatische skuif in gesinsterapie, dink eerder aan epistemologie as ontologie, naamlik dit is gemoeid met die wêreld wat ons kan ken. Postmodernisme, eerder as die modernistiese paradigma is hier ter sprake.

Derde-orde kubernetiek, as die tweede groot paradigmatische skuif binne die veld van gesinsterapie dink nóg ontologies, nóg epistemologies, maar eerder ontologies-epistemologies/onto-epistemies. Dit is die paradigma van die sosiale konstruksionisme. Dié onto-epistemiese uitgangspunt wil dus sê dat die mens deur sy kennis (in taal uitgedruk) die werklikheid skep, en dat die werklikheid na homself verwys (refleksie) deur kennis (interpretasie).

Keeney (1983:46) brei uit op Bateson se epistemologie wat ook as onto-epistemies gekenmerk kan word. Die kennis wat vir Bateson van belang is, is kennis oor hoe kommunikasie patroonmatig plaasvind, met ander woorde watter patrone bring kennis tot stand? Keeney (1983:46) stel dit so: "Knowing about mind through mind(ing) or communication through (meta)communication is a self-referential process where the dualistic framing of ontology and epistemology coalesce."

Die onto-epistemiese paradigma is paradoksaal deurdat wat is, dit wat gewet kan word, bepaal, terwyl reeds bestaande kennis weer dit wat moontlik is, beïnvloed. Kennis van die realiteit bestaan altyd in die paradoksale spanning van *voorkoms* en *realiteit*. Die 'dit lyk asof' en die 'dit is' spanning beteken dat ons van 'n 'compromise with reality' kan praat (Holbrook in Fitzgerald (red.) 1979:120). Konstruktivisme dink aan 'n subjektiewe reedsbestaande werklikheid in taal, terwyl sosiale konstruksionisme taal as konstituerend van die werklikheid wil verstaan. Onto-epistemologies gesien, is taal beide beskrywend en konstituerend (skeppend) van aard.

Die groep wat slegs 'n tweedeling maak, praat van *kubernetiese epistemologie*, terwyl die groep wat 'n driedeling doen eerder van *ekosistemiese epistemologie* sal praat (Müller 1996:13). Golann (1988:56) verwys na Hoffman (1985) wat sê dat kubernetiese epistemologie dink aan 'n waarnemende sisteem, eerder as aan 'n waargenome sisteem, soos die geval met kubernetiek.

Eerste- en tweede-orde kubernetiek blyk nog trekke te hê wat ooreenstem met die Newtoniaans-Cartesiaanse wêreldbeskouing, hoewel dit onder kubernetiese epistemologie sorteer, terwyl derde-orde kubernetiek die ekosistemiese wêreldbeskouing regmatig verteenwoordig. Keeney (1982:158) praat van kubernetiese epistemologie as die manier van weet hoe patrone gebeur organiseer, terwyl Newtoniaanse epistemologie die manier van weet hoe kragte op objekte inwerk, bestudeer.

Keeney (1979:119-120) praat vroeër van ekosistemiese epistemologie (wat dieselfde is as derde-orde epistemologie) as 'n kubernetiese netwerk wat inligting prosesseer, en haal Bateson (1971:243) aan om dit verder te verduidelik: "...any unit containing feedback structure and therefore competent to process information".

Eko-sisteem

Kontrole, self-regulerende funksies, inligting, patrone, vorm en organisasie van lewende organismes sluit aan by die term *sisteem*. In die proefskrif word gepraat van die ekosistemiese beskouing wat afwyk van die Cartesiaans-Newtoniaanse beskouing wat met objekte in isolasie werk, en wat veronderstel dat oorsaak-gevolg lineêr verloop. Sisteem beskouing gaan van die idee uit dat die heelal 'n interafhanklike en interverwante prosesmatige, en dus dinamiese geheel is, waar patrone van interaksie tussen die

samestellende dele van die heelaal, die onderbou van dié sienswyse is. Die terapeutiese opset kan ook as 'n sisteem gesien word.

Keeney (1979:119) verduidelik dat die kubernetiese netwerk die komplekse ineengevlegde verhoudingsopset is wat in die terapeutiese situasie tot stand kom tussen al die betrokke partye, en waar inligting wat beide terapeuties en simptome is, verwerk word. Die "eko" voorvoegsel in die eko-sistemiese beskouing wil die ekologie van idees tussen mense aandui (Müller 1996:13).

Bogdan (1984:387) verduidelik 'ekologie van idees' as die manier hoe mense optree wat voortspruit uit die manier waarop hulle hul situasies beskryf, en hul rol as 'akteurs' daarbinne verstaan. Hierdie beskrywings van hul situasies is veralgemenings wat mettertyd aangeleer word deur herhaalde interaksie met ander. Dit wil ook die taal en kultuur van mense, waarvolgens intersubjektiewe kennis tot stand kom, as bepalende faktore aandui.

Eko-hermeneutiek

Daar kan ook gepraat word van 'n eko-hermeneutiese paradigma¹⁷ (Müller 1996:14). Dié paradigma wil die geheel verstaan deur dit in verskeie kontekste toe te pas. Holisme is dus hier van belang. Müller (1996:15) verduidelik die verskil tussen 'n blote hermeneutiese en 'n eko-hermeneutiese paradigma deur die voorbeeld van 'n klavieruitvoering. Die waarneming van die persoon wat speel is anders as die geheelervaring van die musiekuitvoering waarvan die speler deel is.

Die idee van 'n eko-hermeneutiese paradigma dui op die wydste moontlike begrip van die geheel. Die samevoeging van 'eko' uit die term ekosistemies met hermeneuties word deur Müller (1996:14) aangebied as *eko-hermeneutiek*. Die eko-hermeneutiese paradigma mond uit in 'n pastoraat van *narratiewe betrokkenheid* (Müller 1996:15). Hierdie narratiewe betrokkenheid wat 'n totale betrokkenheid by die geheel veronderstel, is die wyse waarop verstaan word (vergelyk Müller 1996:19-34).

¹⁷ Ek gebruik 'eko-hermeneutiek' en 'eko-sistemies' afwisselend maar dui daarmee die betekenis van albei begrippe gesamentlik aan.

1.4 EPISTEMOLOGIESE ONTWIKKELING OP NATUUR- EN HULPWETENSKAPLIKE TERREIN

Wanneer 'n mens voor die uitdaging te staan kom om oor die aard van die werklikheid na te dink, dan word 'n mens in 'n mate ook van jou diepste oortuigings bewus. Dit lei dan tot insig in hoekom jy op 'n sekere manier aan mense, dinge en gebeure dink, en dit ervaar op die manier wat jy dit ervaar. Die besef van die subjektiewe ervaring van die werklikheid maak 'n mens bewus van hoe bepalend vir jou lewe jou wêreldbeeld is. 'n Term soos 'die werklikheid' is nie meer gepas nie, en moet eerder van 'n multi-variante werklikheid gepraat word. Becvar & Becvar (1996:14) bevestig hierdie argument as hulle dit stel dat die werklikheid van die waarnemer altyd deur sy persepsie daarvan gekleur word.

In die verloop van die hoofstuk sal twee epistemologieë (of paradigmas) met mekaar vergelyk word, te wete die Cartesiaans-Newtoniaanse wêreldbeskouing, waarbinne ondergenoemde positivisme (in hoofstuk 1.5.1) val, en die ekosistemiese- of derde-orde (kubernetiese) wêreldbeskouing. Hierdie twee wêreldbeelde gaan van onderskeidende voorveronderstellings uit. Daar sal by 'n klompie van hierdie voorveronderstellings van elke beskouing stilgestaan word in hoofstuk 1.6.7 waar die wetenskapteoretiese uitgangspunt weergegee word.

Hoewel die narratiewe benadering ekosistemies in uitgangspunt is, is dit nuttig om hierdie derde-orde kubernetiek met 'n benadering te vergelyk wat 'n sterk pool vorm, om sodoende die uitgangspunte van die teoretiese uitgangspunt wat ek huldig, te beklemtoon. Die idee van kontrastering herinner aan die gestalt sielkunde waar voorgrond eers tot sy reg kom in kontras met die agtergrond en andersom. Aan die hand van hierdie twee maniere van kyk kan die leser 'n begrip vorm van hoe die wyse waarop die mens perseptualiseer en *konseptualiseer*, sy of haar uiteindelijke beleving van realiteit bepaal. Die ontwikkeling van 'n nuwe paradigma wat nou kortliks aan die orde sal kom, gee die leser 'n idee van hoe die konsep van epistemologie in die natuurwetenskappe ontwikkel het, en hoe dit uiteindelik ook in die hulpwetenskappe groei getoon het.

Ten einde bogenoemde twee epistemologieë te verstaan, is die geskiedenis van elkeen se ontwikkeling belangrik. Capra (1983:93-284) verduidelik die invloed van Newton en Descartes se teoretisering, en verduidelik die bepalende invloed wat hul sienings op die westerse

samelewing gehad het, en tot 'n mate steeds het. Volgens hierdie beskouing is die ganse heelal een groot masjien, of in meer spesifieke terme, 'n groot klok wat meganies werk. Hoewel alles in een groot geheel funksioneer, is elke onderdeel in die geheel geïsoleer van elke ander onderdeel, sodat daar nie van wedersydse invloed gepraat kan word nie (vergelyk Dill & Kotzé 1997:8-9).

Descartes het 'n skerp onderskeid getref tussen die verganklike menslike liggaam en die onverganklike siel van die mens. Hierdie dualisme het die wêreld van die sielkunde drasties beïnvloed saam met die wetenskaplik-meganiese model van Newton oor die aard van die heelal. Capra (1983:166) maak melding van die strukturaliste, behavioriste en Freud met sy psigoanalitiese metode, om die invloed van die Cartesiaans-Newtoniaanse wêreldbeskouing op die sielkunde uit te wys. Die bewussyn ('mind')-liggaam probleem het die grond geword waarop die ontwikkeling van die sielkunde berus het. In plaas daarvan om aandag te skenk aan Spinoza en Leibniz - albei filosowe wat in reaksie op die Cartesiaanse paradigmatische dualisme, onderskeidelik met 'mistieke monisme' en 'monades', (organismiese eenhede met 'n psigiese aard waaronder die mens se siel tel), gereageer het - het die ontwikkeling in sielkunde by die idees van Newton en Descartes gebly.

Locke het die mens by geboorte as 'n *tabula rasa*, 'n 'skoon tablet', gesien. Deur sensoriese gewaarwording begin idees op die 'skoon tablet' vorm aanneem. Capra (1983:170) stel dit so: "This notion served as the starting point for a mechanistic theory of knowledge, in which sensations were the basic elements of the mental realm, and were combined into more complex structures by the process of association."

Hume sien die self van die mens as 'n 'bondel persepsies' (Capra 1983:170-1). Hy neem dus die konsep van assosiasie aan, en gebruik dit om die werking van die mens se intellek te reduceer. Hartley neem hierdie idee van assosiasie van idees, wat deur Locke ontwikkel is, verder. Hy kombineer assosiasie met neurologiese reflekse, en ontwikkel so 'n meganistiese model van die mens se bewussyn deurdat alle denkprosesse neurofisiologiese prosesse is. Wilhelm Wundt, wat as die stigter van moderne sielkunde gereken word, het ook met die reduksionisme van denkprosesse as neurologiese prosesse gewerk. So word die Newtoniaanse denkraam wat ontstaan het in die sewentiende eeu, die heersende denkskema, wat tot diep in die twintigste eeu sy merk op vakgebied van die hulpwetenskappe laat.

Die neurologiese refleks, wat lineêre oorsaak-gevolg beklemtoon deur die stimulus-respons patroon, het baie sielkundiges (in die laat negentiende en vroeë twintigste eeu) laat hoop dat menslike gedrag in terme van hierdie refleks-meganismes verstaan sou kon word. Wundt het met hierdie benadering die sielkunde sterk beïnvloed toe hy die eerste sielkundige laboratorium begin het, en daardeur die rigting van sielkundige navorsing en akademie grootliks bepaal het.

Reaksie op dié dualistiese benadering tot die wese van die mens het sommige sielkundiges na alternatiewe beskouings laat kyk. Capra (1983:173) maak melding van *gestalt sielkunde* en *funksionalisme* as pogings tot holistiese benaderings tot die mens, maar meen dat nie een die Newtoniaanse benadering finaal die nekslag toegedien het nie. Sodoende het die Cartesiaans-Newtoniaanse paradigma deur die negentiende eeu tot in die middel van die twintigste eeu nog hoogty gevier onder wetenskaplike wêreldbeskouings. Prominente vroeë twintigste eeuse skole in die sielkunde, naamlik die *behaviorisme* en *psigoanalise*, is albei Newtoniaans-Cartesiaans in terme van hul uitgangspunt oor hoe kennis bekom en verwerk word, en berus op die basis wat deur die pioniers in die sielkunde gelê is.

Descartes en Newton se epistemologieë het 'n beheerende invloed in die wetenskap, sowel as die algemene wêreldbeskouing gehad vanaf die sewentiende eeu tot vroeg in die twintigste eeu. Hierteenoor het Einstein se teorie van relativiteit, en die teorie van kwantum-meganika 'n revolusionêre invloed in die wetenskap en dienooreenkomstig die algemene beskouings oor die wêreld gehad in die vroeë verloop van die twintigste eeu (Dill & Kotzé 1997:8-9). Dit was in die veld van die fisika en wiskunde waar die eerste paradigmatische skuif plaasgevind het. Dit het aanleiding gegee tot die begrip 'nuwe fisika', en het ook oorgespoel na die veld van die biologiese wetenskappe en later die sielkunde met die nuwe verwickelinge wat sedert die laat veertiger- en vyftigerjare begin vorm aanneem het.

Die navorsing wat oor die atoom gedoen is vanaf die begin van die twintigste eeu het fisici en wiskundiges se idees oor die atoom merkwaardig verander. Die lineêre oorsaak-gevolg skema van klassieke wetenskap het nie meer volledig sin gemaak nie. Die werk van fisici oor nasionale grense heen het die nuwe fisika gevestig en het aanleiding gegee tot 'n nuwe wêreldbeeld.

Van die persone wat baanbrekerswerk gedoen het toe die nuwe epistemologie nog as 'n vreemde idee gegeld het, tel Heisenberg. Hy het deur sy eksperimente getoon dat 'seker' *nie*

so *seker* is nie, en formuleer sy nou-wel-bekende *beginsel van onsekerheid* (of interafhanklikheidsbeginsel) (Dill & Kotze 1997:8-9). Niels Bohr het met sy idee van komplementariteit die verhouding van die deeltjie- en golfverskynsel as 'n eenheid gevestig. Dit berus op Einstein se navorsing op subatomiese deeltjies, te wete kwanta of ligdeeltjies (ook fotone genoem), sowel as elektrone en neutrone wat nie, soos die klassieke wetenskap voorstel, solied en staties is nie. So is die idee gevestig dat 'n elektron nòg 'n deeltjie nòg 'n golf is, maar dat dit afhange van die situasie waarin dit gesit word golf- of deeltjie-eienskappe openbaar. Die subatomiese 'deeltjies' het dus volgens hierdie waarnemings slegs eienskappe in interaksie met die omgewing, naamlik die eksperimentele situasie wat opgestel is om die eienskappe van elektrone waar te neem (Capra 1983:64-5).

Auerswald (1985:2) verduidelik hoe Einstein op die idee van die dinamiese elektron afgekom het: Einstein neem die oorspronklike uitvinding van Max Planck, naamlik dat ossilerende elektrone energie in bondels (of *kwanta*) absorbeer en uitstraal verder; hy redeneer dat nie alleen word lig-energie in kwanta uitgestraal nie, maar dit bestaan in bondels, wat hy toe fotone genoem het. Dit lei tot die idee dat alle energie in kwanta bestaan. So lei die eksperimentering en teoretisering van innoverende wetenskaplikes tot die ontstaan van 'n nuwe fisika. Capra (1983:69) sê in lyn met dié nuwe fisika dat op subatomiese vlak gepraat kan word van *die geneigdheid van materie om te bestaan*, en die *geneigdheid van materie om te realiseer onder bepaalde toestande*.

Dat materie, soos dit op atomiese en subatomiese vlakke nagevors word, nie objektiveerbaar soos in die klassieke wetenskap van Newton is nie, laat die navorser met geen ander alternatief as om tot die gevolgtrekking te kom dat materie slegs deur interverwantskappe tot stand kan kom nie. Capra (1983:70) stel dit so: "As we penetrate into matter, nature does not show us any isolated basic building blocks, but rather appears as a complicated web of relations between the various parts of a unified whole".

Dié paradigmaskuif het aanleiding gegee tot die ontwikkeling van die algemene sisteemteorie en die tweede- en derde-orde kubernetik (Müller 1996:80-81). Ludwig von Bertalanffy kan die vader van die algemene sisteemteorie genoem word (Müller 1996:25). Hy ontwikkel dié teorie in die vroeë dertiger jare. Von Bertalanffy lê in sy teorie klem op selfregulerende sisteme en sodoende word dele en geheel met mekaar in verband gebring. Gesinsterapie, wat in die vyftigerjare tot stand gekom het, maak vrylik van die algemene sisteemteorie gebruik, maar ontwikkel ook verder in die tagtigerjare in die tweede-orde kubernetiese

paradigma (Zimmerman & Dickerson 1994:234).

Tweede-orde kubernetiek is 'n verdere ontwikkeling van die algemene sisteemteorie deurdat nou nie net die dele nie, maar die patrone tussen die dele klem kry (Keeney 1983:46-7). Hierdie tweede-orde kubernetiek is konstruktivisties van aard; terwyl 'n steeds nuwere ontwikkeling die derde-orde kubernetiek genoem kan word, en 'n sosiaal-konstruksionistiese aard het (Müller 1996:81). Derde-orde kubernetiek lê klem op die konstruering van betekenis tussen mense as 'n sosiale verskynsel deur die taal wat hulle praat. Deur gesprek word 'n wêreld van betekenis geskep (vergelyk Efran et al. 1990:xv).

Gregory Bateson het seker die grootste invloed gehad in die ontwikkeling van sistemiese gesinsterapie tot 'n selfstandige dissipline. As antropoloog het Bateson ook met die sielkunde, in die vorm van hipnose, en die werk van Milton Erickson te doen gekry. Hy was betrokke by verskeie konferensies wat oor kubernetiek gehandel het en wat multidissiplinêr van aard was. Bateson gebruik wiskundige- en ingenieurskonsepte en maak dit bruikbaar vir die gedragswetenskappe, hoewel hy nóg 'n wiskundige nóg 'n ingenieur, en ook nie 'n terapeut was nie (Becvar & Becvar 1996:18). Bateson lê hierdeur blywende verbande tussen die wêreld van die nuwe fisika (natuurwetenskappe) en dié van die geesteswetenskappe.

Auerswald (1985:4) maak 'n interessante vergelyking tussen konsepte wat pas by beide die *nuwe fisika* en wat hy noem die *Batesoniaanse evolusie* aan die een kant, en *Newtoniaanse fisika* en *Darwinistiese evolusie* aan die ander kant. Auerswald (1985:4) stel dit dat die nuwe fisika wat deur Einstein en andere tot stand gebring is, ook 'n uitwerking op ander wetenskaplike terreine het. So byvoorbeeld is Bateson seker die beste voorbeeld in die veld van die sistemiese gesinsterapie wat tuis hoort binne die veld van die sielkunde. Bateson se lesings en geskrewe werk lei tot 'n evolusie wat aanhak by die nuwe fisika. Auerswald (1985:4-5) verduidelik die verloop van die invloed van die nuwe, of kwantum meganika, chronologies: van anorganiese heelal na die lewende heelal (Batesoniaanse evolusie), na ekosistemiese epistemologie (wat 'n segment van die lewende heelal is), naamlik gesinne as sosiokulturele sisteme. Die idee van 'n ekosisteem het dus die wetenskaplike wêreld op sy rug gekeer. Die paradokse afleibaar van die gedrag van 'deeltjies' of golwe, het as epistemologiese grondbeginsel ook in die terapeutiese wetenskappe begin posvat.

1.5 WETENSKAPTEORETIESE AGTERGRONDSKETSING

Die teologiseringsproses in praktiese teologie (en teologie oor die algemeen) het oor die afgelope paar dekades in Suid-Afrika en ander wêrelddele, in die rigting van meta-teorie begin beweeg. Die grootste rede wat hiervoor aangevoer kan word is die spanning tussen teorie en praktyk, en tussen onderskeie dissiplines soos byvoorbeeld tussen teologiese en sosiale wetenskappe. Die doel van hierdie meta-teoretiese oriëntering in teologie is om die ontwikkeling in ander vakrigtings soos taalteorie, epistemologie en wetenskapsmetodologie, vir teologie vrugbaar te probeer maak. Browning (1991:79-80) dui veral die dissiplines van sosiologie, sielkunde, antropologie, psigiatrie, politieke wetenskappe, geskiedenis en regte (wat almal deel is van die menswetenskappe),¹⁸ aan as positief bydraend tot die meta-teoretiese refleksie in praktiese teologie.

Dit is hierdie interdissiplinêre kontak wat aan die teoloog die eis van wetenskaplikheid stel (vergelyk Van Huyssteen 1986, 1989). Dit noop die teoloog, in my geval praktiese teoloog, en by name die pastorale terapeut, om wetenskapsfilosofies¹⁹ homself duidelik te plaas en te verantwoord. Ek sal derhalwe so 'n poging hier aanwend. In onderskeiding met Browning (1991) wat hoofsaaklik klem lê op die gesprek van die wetenskapteorieë met die menswetenskappe, sal ek die natuurwetenskappe²⁰ ook in die gesprek insluit.

Die eis van aanspraak op kognitiwiteit (*werklike* verwysing na die werklikheid) het teologiese gesprekke al met veelparty wetenskapteorieë in aanraking gebring: positivisme, kritiese rasionalisme, kritiese teorie, hermeneutiese teorie, konstruktivisme en wetenskaplike realisme. Die krities-realistiese wetenskapteorie, as een van twee denkmodelle (die ander is sosiale konstruksionisme) wat ek in samehang as werkbaar vir praktiese teologie voorstel, neem sekere belangrike vertrekpunte van wetenskaplike realisme en konstruktivisme oor.

¹⁸ Browning (1991:80) gebruik die term 'menswetenskappe' as 'n meer omvattende term as 'sosiale wetenskappe'.

¹⁹ 'n Uitruilterm vir 'wetenskapsfilosofie' is 'wetenskapteorie'.

²⁰ Sien die paragraaf oor die kritiese realisme in hoofstuk 1.6.5.

Laasgenoemde twee denkmodelle skyn sigself ook in botsing te wees.

Afleiding (of inferensie) van die beste verklaring (*inference to the best explanation*) is een so 'n vertrekpunt van wetenskaplike realisme. Dit beteken dat die voortgaande ontwikkeling (goeie vertoon) van 'n teorie genoeg rede bied om te glo dat die teorie en die meegaande terme wat die teorie gebruik, wel na die werklikheid verwys (vergelyk Boyd 1983:74). Hierdie inferensie is induktivisties want dit verklaar vorige sukses in wetenskapsbeoefening deur die bewyskrag van *instrumentele betroubaarheid*. Die inferensie van die volgehoue sukses van 'n teorie tot voorwaardelike aanvaarding noem Boyd *induktivisties*. Dit is 'n positiewe, bevestigende evaluasie van die teorie.

Die oënskynlik botsende vertrekpunte van die konstruktivisme en wetenskaplike realisme word ook oorgeneem. Soos wat sommige van die vertrekpunte van wetenskaplike realisme in die kritiese realisme oorgeneem is, word sommige van die vertrekpunte van konstruktivisme in die sosiale konstruksionisme ook oorgeneem. In beide die kritiese realisme en die sosiale konstruksionisme word die oorgenome vertrekpunte gewysig. Waar die konstruktivisme kennisverkryging deur observasie as 'n interne konstruk uitmaak, as 'n kognitiewe proses, vervaag die onderskeid tussen subjek en objek. Daar is nie meer *die* werklikheid nie, maar *my* werklikheid. Die sosiale konstruksionisme neem hierdie vertrekpunt oor, maar verander die *my* na *ons*. Taal speel tussen mense 'n sentrale rol.

Die paradoksale wetenskapteorie wat ek voorstel neem *realisme* (soos beskryf deur die moderne filosofie) en *idealisme* ernstig op, maar modifiëer albei in die skepping van 'n nuwe teorie. Materiële objekte is ekstern en onafhanklik van perseptuele ervaring en ook 'n konstruk van menslike ervaring.

1.5.1 TAALTEORETIESE ONTWIKKELING IN DIE WETENSKAPPE

Snyman & Du Plessis (reds.) (1987:180) verwys na Habermas wat aangetoon het dat alle mense belang het om ander te verstaan en om met hulle te *kommunikeer* (vergelyk Heitink 1993:137). Nog meer is dit die geval binne die teologiese vakgebied en tussen teologie en ander vakgebiede om sinvol te kommunikeer en om mekaar wedersydse te verstaan. Die

invloed van wetenskapsfilosofieë sal onder die loep geneem word om tot beter insig te kom van die manier hoe taal gebruik word, en om na gelang daarvan 'n basis te lê vir verdere teologiese besinning.

Taal maak die denker se gedagtes (as insig en ervaring) in sinne en woorde openbare kennis. Hierdie openbare kennis, as gedeelde kennis, beteken nie dat die hoorder dit presies so verstaan soos die spreker dit bedoel het nie. Dit sal immers nooit die geval wees nie. Om dié rede is taal 'n beperkte instrument om inligting oor te dra. Macquarrie (1981:302) dui aan dat die implikasies van bogenoemde stelling die mens gedwing het om 'n logiese analise van taal te maak. Sodoende word groter beheer oor taal verkry, sodat kommunikasie deur taal meer effektief kan wees.

Hierdie poging tot analise het gelei tot die 'logiese empirisme' wat inhou dat die feitlike inligting in direkte verhouding staan met sintuiglike ervaring. Logiese empirisme het in die agtiende eeu in Engeland en Oostenryk ontstaan en toe later oorgespoel na die VSA. Tydens die beginstadium was dit bekend as die 'logiese positivisme'. Wetenskaplike taal het as die enigste norm gegeld oor wat gesaghebbend oor die werklikheid gesê kan word. Daar was geredeneer dat ander nie-wetenskaplike taalsoorte (gewone en alledaagse taalgebruik en begripkemas) geen bydrae tot wetenskaplike vooruitgang lewer nie.

Die Positivisme

Positivisme het begin lewe kry toe Francis Bacon van die induktiewe metode gebruik maak. Volgens die positivisme geld spesifieke empiriese feite en reëls om meer algemene teorieë vas te stel. Bacon was 'n voorloper vir die Britse empiriste wat 'n belangrike rol gespeel het in die ontwikkeling van die positivisme (Pieterse 1993:55). Locke, Berkeley en Hume is drie van die bekendste name in dié veld. Volgens dié eksponente van die positivisme word kennis stadig (met verloop van tyd) versamel deur eksperimente en waarnemings. Van 'n metafisiese sisteem was daar geen sprake, en geen plek nie.

Comte het in die negentiende eeu voortgebou aan die positivistiese projek, en gepraat van suiwer waarneming deur empiriese ervaring wat strook met die empiriese werklikheid. Pieterse (1993:56) stel die logiese positivisme soos dit in die twintigste eeu figureer só aan die woord: "Die werklikheid word gesien as 'n objektiewe gegewe met 'n onveranderlike struktuur wat onafhanklik van menslike kennis bestaan. Kennis kan objektief verwerf word

deur sistematiese empiriese waarneming waarin wetmatighede opgespoor kan word." Van Huyssteen (1986:22) sit die kriteria/waardes van die positivisme as volg uiteen: logiese konsistensie, objektiwiteit, verifikasie en waardevryheid.

Popper se kritiese rasionalisme

Neutrale en objektiewe kennis is nie 'n moontlikheid nie. Die werklikheid wat *in taal* uitgedruk word, word deur ons onderskeie perspektiewe gekleur. Dit is hier waar die belang van taal vir die vasstelling van die werklikheid ingesien kan word. Die wending het gekom in Popper (1959) en Kuhn (1970) se filosofieë. Popper ontwerp 'n teorie wat bekend staan as *kritiese rasionalisme*. Met hierdie teorie handhaaf Popper die voorwaardelike aard van epistemiese uitsprake. Uitsprake is teorie-gelade en *bemiddeld*. Begroning van uitsprake is dus ongegrond. Dat geloofsverbintenis 'n rol speel in die teologiseringsproses is nie moeilik om te aanvaar nie. Die begroning hiervan is egter vir Popper problematies. Om dié rede lê Popper klem op *falsifikasie* as 'n deduktiewe metodologie. Die begroningvraag *hoe weet jy dat jou uitspraak waar is?* vervang Popper (1963:25) met *hoe kan ek foute raaksien en uitskakel?*²¹

As 'n teorie toetsing oorleef en oor 'n lang tyd stand hou, dui dit op die waarheidsgelykheid van die teorie, en in Popperiaanse (1974) terme is dié teorie gekorroboreer. Maree (1990:146) stel dat die afleiding van korroborasie na waarheidsgelykheid of realiteitsbenadering 'n konjekturale afleiding is. Dit steun op 'n verwagting dat die teorie in die toekoms instrumenteel betroubaar behoort te wees. Dit hoop dus dat reëlmaat sal voorkom (vergelyk Popper 1974).

Volgens korroborasie word vooruitgang eers gemaak wanneer vorige kennis *vasgestel* is, nie *bevestig* nie. In plaas van die positivistiese *verifikasie*, kies Popper die *falsifieerbaarheidskriterium* vir alle kennis. Die induktiewe metode van die positivisme is ook hierdeur geskud deurdat gespesifiseerde empiriese feite nie kan geld om meer algemene teorieë te bevestig nie. Veelvuldige bevestigings van vorige bevindings is nie geldig nie, omdat die wetenskaplike met sy hipotese, *teorie-gelade* waarnemings maak. Popper het die siening gehuldig dat waarneming altyd 'n interpretasie van feite is. Interpretasie beteken dat die waarneming nie objektief kan wees nie. Falsifikasie beteken dus dat hipoteses verkeerd

(vals) bewys moet word, sodat kennis en teorieë wat in dié proses van falsifisering nie weerlê kan word nie, vasgestel word. Die vasstelling van kennis is egter nooit finaal en afgehandel nie.

Popper verwerp die logiese positivisme se verwerping van metafisiese kennis op grond van sy filosofie van falsifikasie (vergelyk Van Huyssteen 1986:43). Metafisiese kennis kan nie verkeerd bewys word nie. Teorieë en hipoteses is dus nie objektief nie, maar denkkonstruksies, wat beteken dat teologie ook 'wetenskaplik' is. Alle empiriese waarneming het 'n teoretiese perspektief wat dit teoriegelade, en dus subjektief maak.

Die Kuhnianse wending

Waar tradisioneel gesproke onderskei is tussen konteks van ontdekking en konteks van regverdiging insake 'n teorie, waar eersgenoemde subjektiewe, sielkundige, sosiale en geloofsfaktore insluit, en laasgenoemde objektiwiteit en logiese begronding, vervaag Kuhn (1970) se teorie hierdie onderskeid. Kulture, politieke stelsels en gemeenskappe is sosio-histories bepaald (vergelyk Bernstein 1983). Hierdie sosio-historiese benadering van Kuhn noem Peacocke (1984:18) die sosiaal-gekontekstualiseerde model. Verwant hieraan is die benadering van die sosiologie van wetenskaplike kennis. Wetenskaplike kennis word hiervolgens sosiaal gekonstrueer. Die implikasie van dié teorieë is dat kennis sosiale konstruksie is. Die sosiale konstruksionisme sluit nou hierby aan.

Van Huyssteen (1986:68) stel sy siening van 'n paradigma, naamlik dat dit deur groepswaardes bepaal word. Groepswaardes word deur grondoortuigings bepaal. Dit beteken dat 'n groep dieselfde taal praat. Vir 'n bepaalde vakgebied beteken dit dat al die groepslede van so 'n vak dieselfde wetenskaplike vaktaal met mekaar sal praat, op grond waarvan hul realiteit gedeel word wat die inhoud van hul vakgebied betref.

Met die Kuhnianse wending wat ingetree het, is die pad oopgemaak vir die geesteswetenskappe. Dit is duidelik dat Kuhn se benadering ooreenkomste toon met die hermeneutiese tradisie. Volgens Pieterse (1993:70) het die Kuhnianse wending belangstelling in die Engelssprekende wêreld ontlok oor die werk van Gadamer, Ricoeur en Habermas, wat hermeneuties van aard is. Dit is ook veral die fenomenologiese metode wat

²¹ Vergelyk in die verband Maree (1990: 8,29) se bespreking van Popper se teorie.

die mens se aandeel in die werklikheidsbepaling uitlig. Husserl het baanbrekerswerk in die fenomenologie gedoen. Die menslike bewussyn is die vertrekpunt. Die denkende, beskrywende en sprekende subjek is dus die uitgangspunt. Volgens die fenomenologie het die mens 'n aktiewe aandeel in wat die werklikheid is. Flew (red.) (1979:157) stel dit so: "No distinction can be made between what is perceived and the perception of it." Hiervolgens kry die werklikheid betekenis deur mense wat gesprekmatig betekenis daaraan toeseeg.

Deur Kuhn (1970) se aanduiding van kennis aansprake deur gestalt verskuiwings, word die proses van observasie in navorsing as 'n kognitiewe, subjektiewe proses verstaan. Die konstruktivisme stem hiermee ooreen as dit ook die kognitiewe voorveronderstellings van die navorser beklemtoon. Hierdie voorveronderstellings kom tot uiting in die observasie van die navorser, maar die proses is steeds binne persone en derhalwe is objek en subjek onskeibaar (vergelyk Gergen & Gergen [Steier (red.)] 1991:77). Bateson, Maturana en Varela het voortgebou op dié konstruktivistiese beskouing wat in beginsel deur Kuhn se werk onderlê word.

1.5.2 WETENSKAPTEORETIESE MODELLE IN PAS MET 'n WERKLIKHEIDSBETROKKE TAAL-TEORETIESE BENADERING

Gadamer (1975:229-230) het aangetoon dat die metode wat gebruik word, die werklikheid reduceer tot die raamwerk van die metode en die voorstellingswêreld van die navorser. Daarom is interaksie tussen mense belangrik om gedeelde kennis te bekom wat neerslag vind in die leefwêreld waaruit mense kom. Gadamer (1975:230) stel dit dat die mens se denke deel uitmaak van die tradisie waarin hy/sy staan. Die taal wat mense gebruik is dit wat die verlede (tradisie) met die hede bind. Dit ontwikkel in 'n lewende gesprek met die tradisie. Die mens is egter deel van 'n taalgemeenskap wat uitdrukking aan die fasette van die sosiale werklikheid gee.

Van Huyssteen (1986:1) stel die mees dringende teologiese vraag as hy vra of die teologie nog so kontekstueel kan wees, dat die evangelieboodskap helder kan weerklink in al die fasette van menswees in die tydsgewrig waarin ons ons bevind, veral hier in Suid-Afrika. Teologie handel primêr oor taal, en wat die praktiese teoloog betref is die teologiese teorieë, as fundamenteel teologiese uitsprake, veral van belang. Kortliks beteken dit die volgende vir

die pastoraat: kan die pastor geloofwaardig oor God praat, en kan die gesprek tussen pastor en gespreksgenoot insgelyks ook geloofwaardigheid vertoon? Vir my is die God-mens, die mens-tot-mens en ook die mens-natuur gesprekke onlosmaaklik aan mekaar verbode. In die proefskrif sal hierdie gesprekke afsonderlik en gesamentlik (interaktief) met mekaar in verband gebring word, om 'n omvattend hermeneutiese perspektief aan die lig te bring.

Wat die positivisme misgekyk het is die *menslikheid* van alle uitsprake wat deur mense gemaak word. Hiermee word bedoel dat in die wending na Kuhn, daar 'n bewussyn gekom het dat kultuur en sosiale groepering 'n bepalende rol speel in die persepsie van enige individu se realiteitsbeleving. Hexham (1982:344) sê dat taal die produk van 'n gemeenskap is, en dus noodwendig die gemeenskap se begrip van die wêreld sal uitdruk. Daarom het die rigting waarin taal-analise sedertdien beweeg het, erns begin maak met die feit dat alle spreke persoonlike agentskap bevat. Dit is altyd persone wat hulself in woorde en sinne uitdruk.

Natuurlik is sekere tipes taal meer gemoed as ander met die eksistensie van die uitdrukker (spreker) van sodanige taal, en dit is juis teologiese taal wat in hierdie kategorie inpas (Macquarrie 1981:317). Vir die praktiese teoloog (pastor) is die fundamenteel teologiese vraag oor die geldigheid van sy spreekwyse met die gespreksgenote dus pertinent gemoed met sy eie eksistensie. Sy ervaring en insig speel in alledaagse geloofstaal sowel as in teologiese teorieë 'n rol, en sal deeglik verdiskonteer moet word in die proses van teorievorming en praktykvoering.

Wanneer die pastor beweeg op die vlak waar hy verstaan dat sy analise van die teologiese taal wat hy gebruik in teologiese teoretisering, beslis ook beïnvloed word deur sy eksistensie - hy maak as subjek die teologiese uitsprake - is daar sprake van derde-orde kubernetiek (vergelyk Müller 1996:81; Van Huyssteen 1986).

Hierdie epistemologiese uitgangspunt maak erns met die *relasionele* aard van die taal vir geloofservaring. Daar vind 'n balansering plaas tussen die subjektiewe geloofsbeleving en die objektiwiteit van die geloofsinhoud wat alleen in metaforiese taal tot uitdrukking kan kom (Van Huyssteen 1986:8). Macquarrie (1981:317) sê dat nie alleen moet *linguistiese analise* gedoen word nie, maar ook *eksistensiële analise*. Die sosiaal-konstruksionistiese beskouing gaan 'n treetjie verder as die konstruktivisme deurdat taal nie 'n eksterne uitdrukking van 'n persoon se interne (kognitiewe) prosesse is nie, maar 'n uitdrukking van verhoudings tussen mense.

Taal vind uitdrukking tussen mense soos hulle gedeelde betekenis skep.

Dit stem ooreen met Habermas (1968:242) se epistemologie van hoe die kennis wat 'n persoon het, verbonde is aan die persoon se grondoriëntering (wêreldbeeld) wat voortvloei uit die interaksie met die wêreld van dinge en ander mense (vergelyk Macquarrie 1981:384). Die aardheid van menslike uitsprake, en ook fundamenteel teologiese uitsprake, doen egter nie afbreuk aan die transendente karakter van die mens as daar op 'n gebalanseerde en fyn genuanseerde manier na die mens se aard gekyk word nie. Pieterse (1993:71) maak melding van die interpretatiewe benadering as die stroming in die wetenskapsfilosofie wat gemoeid is met taal, en die hermeneutiese tradisie en fenomenologiese metode insluit. Dit is hierdie benadering wat die balans in die taal-analitiese wetenskap gebring het deur die subjektiewe kant van die mens te erken.

Die bewuswording van die subjektiewe van die mens bring die praktiese teoloog uit by die vraag oor die aard en struktuur van sy eie denkmodel. Van Huyssteen (1986:3) praat van die realiteitsgehalte, of die geloofwaardigheid van die teologiese uitsprake wat die teoloog uiter. Dit moet dien as stimulus om die gesprek na buite, sowel as kritiese analise van teorievorming na binne, reflektief te verhelder.

Van Huyssteen (1986:3) stel dit dat die teoloog sy geloof in verband moet bring met die wetenskapsfilosofiese vraag na die aard van rasionaliteit. Dit sluit ook teorievorming in die teologiese vakdissipline in. Die voorveronderstellings van die teorie kom dan ook ter sprake. Wat egter belangrik is vir 'n teologiese taalteorie, soos wat dit hier uiteengesit word, is begrip dat objektiwiteit nie positivisties, algemeen geldig verstaan moet word nie, maar dat objektiwiteit in teorievorming in die teologiese wetenskap kontekstueel bepaald is, en daarom ook 'n relasionele karakter het (Van Huyssteen 1986:3-4). Om dié rede is rasionaliteit, objektiwiteit, en waarheid altyd relasioneel bepaald.

Taalteorie en die teologiese wetenskap

Die implikasie verbonde aan die besef van die subjektiwiteit van die mens, en die relasionele aard van objektiwiteit ten opsigte van alle teoretisering, maak dit duidelik dat die teoloog die spanning in taal sal erken en herken wanneer dit kom by spreke oor God. Die teoloog sal daarvan bewus moet wees dat om in menslike taal oor God as die Gans-Andere te praat, nie vanselfsprekend is nie. In ag genome die bewussyn van die menslikheid wanneer mense eg

menslik praat, sal daar 'n bepaalde balans ontstaan as oor en met God gepraat word, en ook wanneer met gespreksgenote gepraat word (in ooreenstemming met spreke met God).

Een pool van spreke oor God gaan slegs van menslike taal uit, naamlik hoe kan menslike taal 'gerek' word om oor God te praat. Bultmann as teoloog is 'n eksponent van hierdie benadering oor God-spreke. *Mitologie* en *demitologisering* is terme wat pas by dié tipe analise van menslike spreke oor God op die gewone verstaanbare manier (Macquarrie 1967:35). Die ander uiterste is die benadering waar van die realiteit van God uitgegaan word, en dat dit God self is wat kennis en spreke oor Hom moontlik maak omdat Hy voor alles reeds is. Die vraag van so 'n benadering is watter vereistes geld vir die Goddelike realiteit om binne die werkingsgerigtheid van menslike taal te val. Barth is die eksponent wat hierdie tipe benadering verteenwoordig. Barth se teologie kan 'n 'teologie van die Woord' genoem word, en is 'n aanduiding van hoe belangrik hy taal ag in spreke oor God.

Macquarrie (1967:41-2) dui aan dat beide Barth en Bultmann die kerklike taak insien as kritisering en hersiening van die Kerk se spreke oor God, maar dat hulle dit uit teenoorgestelde gesigpunte doen. Bultmann meen dat dit gedoen moet word deur onverstaanbare, mitologiese taal verstaanbaar te maak in kontemporêre, betekenisvolle taal wat menslike eksistensie beskryf. Barth, aan die ander kant, sien die kritiese taak van teologie daarin om so ver as moontlik te dien as instrument vir die Goddelike woord.

Die balansering van bogenoemde twee benaderings is die basis vir teologiese besinning wat in hierdie proefskrif geld. Dit wil sê beide menslike en Goddelike belange moet ter sprake kom. Die mens mag God nie *doodpraat* nie. Op dieselfde wyse mag die terapeut ook nie die gespreksgenoot *doodpraat* nie. Dit is egter ook nie net God wat ter sprake is, en Homself buite menslike agentskap openbaar nie. Die mens bly menslik, ook wanneer dit gaan oor God. In die terapeutiese praktyk bly die pastor gebonde aan sy eie verwysingsraamwerk en die gespreksgenoot aan syne. Dit negeer egter nie die ware ontmoeting en verandering nie.

Tillich, meen Macquarrie (1967:50-54), slaan die brug tussen God-spreke en mens-spreke sonder om slegs 'n sprong deur analogie te maak soos die geval met Barth en Bultmann. Tillich praat van die taal van Syn, en hiermee saam 'n implisiete weergawe van die leer van *analogia entis*. Tillich sê dat Syn, bedoelende God, 'n nie-simboliese stelling is, en dat hierdie term die gaping tussen alledaagse- en God-spreke oorbrug (Macquarrie 1967:51). Tillich bedoel hiermee nie 'n abstrakte voorstelling van God nie, maar iets konkreet, naamlik dat God

as Syn, aan alles wat is hul bestaan gee.

Die verwysing na Tillich se teoretisering dien as illustrasie en sluit aan by wat ek hier poog, naamlik om volledig erns te maak met die geaardheid van die mens, naamlik 'n taalaangewese wese, en dat hierdie taal God se aandeel (openbaring) nie moet oorwaardeer (soos by Barth), of moet onderwaardeer (soos by Bultmann) nie. Geloofwaardige spreke oor God hou rekening met God en met die mens omdat, soos Wethmar (Wethmar & Vos (reds.) 1988:221) sê, dit 'n kengebeure is waar Godskennis en selfkennis albei tot stand moet kom. Godskennis is aangewese op, en veronderstel selfkennis, en andersom. Wethmar (Wethmar & Vos (reds.) 1988:221) stel die balans as volg: "Die ontwikkelende verbondenheid van Godskennis en selfkennis word dus deur 'n sirkelbeweging gekenmerk: 'n gebeure van wedersydse inwerk op mekaar." Godsopenbaring en die taalmatige wesensaard van die mens bly dus op wisselwerkende manier in kreatiewe volgehoue spanning wanneer oor/met God gepraat word. Dit is hierdie spanning wat die paradoksale aard van menswees onderlê.

1.6 WETENSKAPTEORETIESE EN METODOLOGIESE UITGANGSPUNTE

1.6.1 INLEIDEND

In die literatuurstudie wat ek gedoen het, het ek op die interessante werk van Jakob Von Uexküll (in Schiller (red.) 1957:5-76) afgekom. My beleving daarvan is dat dit my wêreldbeeld en wetenskapteoretiese- en metodologiese uitgangspunte goed illustreer deur die voorbeelde waarvan Von Uexküll gebruik maak. Von Uexküll (in Schiller (red.) 1957:5) sit wat hy noem “A picture book of Invisible Worlds” uiteen. In hierdie monograaf van Uexküll gaan hy op ’n wandeltog deur die ‘biologiese’ wêreld van beide diere en mense waar hy klem lê op die temporele, visuele en ruimtelike dimensies soos dit waarskynlik in die onderskeie wêreld van mense en diere ensovoorts voorkom.

Dit mag vir die leser moontlik vreemd voorkom dat ek juis hier aanklank vind by die beskrywing van die wêreld waarin diere, insekte, voëls ensovoorts hulself bevind. Die rede hiervoor het te make met die tipe wêreldbeeld en wetenskapteorie wat ek huldig. Ter illustrasie van my wetenskapteoretiese uitgangspunt en wêreldbeeld (wat ek hierna teoreties aan die orde bring), gee ek relevante gedeeltes uit Von Uexküll (in Schiller (red.) 1957:5-6,29-31) se werk weer. Uit die verskillende dimensies wat hy bespreek kies ek die temporele dimensie ter illustrasie, maar eers volg sy inleidende opmerkings:

This little monograph does not claim to point the way to a new science. Perhaps it should be called a stroll into unfamiliar worlds; worlds strange to us but known to other creatures, manifold and varied as the animals themselves. The best time to set out on such an adventure is on a sunny day. The place, a flower-strewn meadow, humming with insects, fluttering with butterflies. Here we may glimpse the worlds of the lowly dwellers of the meadow. To do so, we must first blow, in fancy, a soap bubble around each creature to represent its own world, filled with the perceptions which it alone knows. When we ourselves then step into one of these bubbles, the familiar meadow is transformed. Many of its colorful features disappear, others no longer belong

together but appear in new relationships. A new world comes into being. Through the bubble we see the world of the burrowing worm, of the butterfly, or of the field mouse; the world as it appears to the animals themselves, not as it appears to us. This we may call the phenomenal world²² or the self-world of the animal.

To some, these worlds are invisible. Many a zoologist and physiologist, clinging to the doctrine that all living beings are mere machines, denies their existence and thus boards up the gates to other worlds so that no single ray of light shines forth from all the radiance that is shed over them. But let us who are not committed to the machine theory consider the nature of machines. All our devices, our machines, only implement our acts. These are tools that help our senses, spectacles, telescopes, microphones, which we may call perceptual tools. There are also tools used to effect our purposes, the machines of our factories and of transportation, lathes and motor cars. These we may call effector tools.

Now we might assume that an animal is nothing but a collection of perceptual and effector tools, connected by an integrating apparatus which, though still a mechanism, is yet fit to carry on the life functions. This is indeed the position of all mechanistic theorists, whether their analogies are in terms of rigid mechanics or more plastic dynamics. They brand animals as mere objects. The proponents of such theories forget that, from the first, they have overlooked the most important thing, the subject which uses the tools, perceives and functions with their aid.

The mechanists have pieced together the sensory and motor organs of animals, like so many parts of a machine, ignoring their real functions of perceiving and acting, and have even gone on to mechanize man himself. According to the behaviorists, man's own sensations and will are mere appearance, to be considered, if at all, only as disturbing static. But we still hold that our sense organs serve our perceptions, and our motor organs our actions, see in animals as well not only the mechanical structure, but also the operator, who is built into their organs, as we are into our bodies. We no longer regard animals as mere machines, but as subjects whose essential activity consists of perceiving and acting. We thus unlock the gates that lead to other realms, for all that a subject perceives becomes his perceptual world and all

²² Woorde wat Von Uexküll in skuinsdruk weergee, gee ek in gewone formaat weer om dit te laat uitstaan.

that he does, his effector world. Perceptual and effector worlds together form a closed unit, the Umwelt. These different worlds, which are as manifold as the animals themselves, present to all nature lovers new lands of such wealth and beauty that a walk through them is well worth while, even though they unfold not to the physical but only to the spiritual eye. So, reader, join us as we ramble through these worlds of wonder.

...The fluttering birds, the squirrels leaping from branch to branch...all remain permanently surrounded by their soap bubbles, which define their own space.

Only when this fact is clearly grasped shall we recognize the soap bubble which encloses each of us as well. Then we shall also see all our fellow men in their individual soap bubbles, which intersect each other smoothly, because they are built up of subjective perceptual signs. There is no space independent of subjects. If we still cling to the fiction of an all-encompassing universal space, we do so only because this conventional fable facilitates mutual communication.

Receptor Time

Karl Ernst von Baer has made it clear that time is the product of a subject. Time as a succession of moments varies from one Umwelt to another, according to the number of moments experienced by different subjects within the same span of time. A moment is the smallest indivisible time vessel, for it is the expression of an indivisible elementary sensation, the so-called moment sign. As already stated, the duration of a human moment amounts to $1/18$ of a second. Furthermore, the moment is identical for all sense modalities, since all sensations are accompanied by the same moment sign.

The human ear does not discriminate eighteen air vibrations in one second, but hears them as one sound.

It has been found that eighteen taps applied to the skin within one second are felt as even pressure.

Kinematography projects environmental motions onto a screen at their accustomed tempo. The single pictures then follow each other in tiny jerks of $1/18$ second.

If we wish to observe motions too swift for the human eye, we resort to slow-motion photography. This is a technique by which more than eighteen pictures are taken per second, and then projected at a normal tempo. Motor processes are thus extended over a longer span of time, and processes too swift for our human time-tempo (of 18 per second), such as the wing-beat of birds and insects, can be made visible. As slow-motion photography slows motor processes down, the time contractor speeds them up. If a process is photographed once an hour and then presented at the rate of $1/18$ second, it is condensed into a short space of time. In this way, processes too slow for our human tempo such as the blossoming of a flower, can be brought within the range of our perception.

The question arises whether there are animals whose perceptual time consists of shorter or longer moments than ours, and in whose Umwelt motor processes are consequently enacted more slowly or more quickly than ours.

The first experiments of this kind were made by a young German scientist. Later, with the collaboration of another, he studied especially the reaction of the fighting fish to its own mirror image. The fighting fish does not recognize its own reflection if it is shown him eighteen times per second. It must be presented to the fighting fish at least thirty times per second. A third student trained the fighting fish to snap toward their food if a gray disc was rotated behind it. On the other hand, if a disc with black and white sectors was turned slowly, it acted as a 'warning sign', for in this case the fish received a light shock when they approached their food. After this training, if the rotation speed of the black and white disc was gradually increased, the avoiding reactions became more uncertain at a certain speed, and soon thereafter they shifted to the opposite. This did not happen until the black sectors followed each other within $1/50$ second. At this speed the black-and-white signal had become gray. This proves conclusively that in the world of these fish, who feed on fast-moving prey, all motor processes – as in the case of slow-motion photography – appear at reduced speed.

An instance of time contraction is...borrowed from the above-mentioned work. A vineyard snail is placed on a rubber ball which, carried by water, slides under it without friction. The snail's shell is held in place by a bracket. Thus the snail, unhampered in its crawling movements, remains in the same place. If a small stick is

then moved up to its foot, the snail will climb up on it. If the snail is given one to three taps with the stick each second, it will turn away, but if four or more taps are administered per second, it will begin to climb onto the stick. In the snail's world a rod that oscillates four times per second has become stationary. We may infer from this that the snail's receptor time moves at a tempo of three to four moments per second. As a result, all motor processes in the snail's world occur much faster than in ours. Nor do its own motions seem slower to the snail than ours do to us.

My wetenskapteoretiese uitgangspunte wat volg, is gemik op die praktyk van narratiewe terapie. Die beskrywing van Von Uexküll hierbo, vind ek 'n goeie metafoor vir nie alleen terapie as sodanig nie, maar ook my wetenskapteoretiese- en metodologiese uitgangspunte. Dit sluit aan by my selfrefleksiewe filosofie van terapie wat ek verderaan verduidelik, en wat Von Uexküll (in Schiller (red.) 1957:29) in beeldende terme verwoord: "...all remain permanently surrounded by their soap bubbles, which define their space. Only when this fact is clearly grasped shall we recognize the soap bubble which encloses each of us as well."

My wetenskapteoretiese uitgangspunte word deur 'n neweskikking van sosiale konstruksionisme met kritiese realisme gekenmerk. Die permanensie van die 'seepbel' waarin elkeen van ons leef, en wat elkeen se persoonlike *Umwelt* definieer, word deur die kritiese realisme verwoord. Die beskrywing van die 'fighting fish' en die slak se waarskynlike beleving van 'n *tydsoomblik* ('moment sign'), $1/50$ - en ongeveer 'n $1/4$ van 'n sekonde onderskeidelik, in vergelyking met dié van die mens, wat $1/18$ van 'n sekonde beslaan, illustreer hoe elk se werklikheid uniek tot sy *syn* beleef word. In terapeutiese konsteks is daar ook verskillende leefwêreldes. Elkeen beleef die ander en sy/haar leefwêreld in terme van die eie *Umwelt*. Die wêreld van die ander is 'onsigbaar'. In terapie poog die terapeut om die 'onsigbare', onbekende wêreld van die gespreksgenoot te betree. Die bewussyn van die 'ontoganklikheid' van die leefwêreld van die ander, in selfrefleksiewe hoedanigheid, is die eerste tree tot 'n gedeelde leefwêreld.

Die sosiale konstruksionisme verwoord die sosiale konstruksie van die realiteit. Die interaktiewe handelinge tussen mense in hul 'seepbelle' bring hierdie gedeelde realiteit mee. Dit is hierdie bereidheid om in die 'seepbel' van die ander persoon ingetrek te word wat 'n nuwe wêreld tot stand bring. Dit is hoekom Von Uexküll sê dat "Through the bubble we see...the world as it appears to the animals themselves, not as it appears to us."

Dit is die kreatiewe spanning tussen die *syn* soos die kritiese realisme uitbeeld en die *wording* soos die sosiale konstruksionisme verwoord wat die paradoksale werklikheid as't ware 'ter sprake' kom. Die leser moet die beskrywing van Von Uexküll in gedagte hou in die lees van die volgende paragrawe van hierdie hoofstuk. Von Uexküll, hoewel hy nie die term gebruik nie, pas die betekenis van selfrefleksie in sy beskrywing toe. Die waarde van selfrefleksie (selfverwysing) illustreer hy goed as hy sê: "Nor do its own motions seem slower to the snail than ours do to us." In die res van hierdie hoofstuk sluit ek aan by dié aspekte wat die metaforiese beskrywing van Von Uexküll beklemtoon.

1.6.1.1 'n PRAKTIES-TEOLOGIESE STUDIE

Pastorale terapie moet teologies gesproke, outentiek wees, en sielkundig gesproke, wetenskaplike korrektheid weerspieël. Soos in alle ander hulp-wetenskappe is daar oor die jare heen vele teorieë en modelle ontwikkel in die vakgebied van die pastorale terapie. As daar onder die oppervlak na hierdie verskillende modelle/teorieë gekyk word, merk die navorser die neiging van teorieë om of té teologies of té sielkundig-wetenskaplik korrek te wil wees.

Gerkin (1984:11-2) maak die opmerking dat die vroeëre identiteitsbepaling van pastorale terapie in Amerika oordadig oorgehel het na die sielkundige en psigoterapeutiese metodologie en taalgebruik. Pastorale terapeute het onder druk gekom om van die nuwere taal van sielkunde en psigiatrie gebruik te maak om sinvol te kommunikeer oor menslike welsynsprobleme. Dit het mettertyd veroorsaak dat enige "sielkundige" probleem as fundamenteel sielkundig, eerder as religieus van aard, geïdentifiseer is. Die invloed van die taal van die dominante tradisie in realiteitsbeleving kan hier raakgesien word.

Oates (1974:77) stel die balans wat die pastorale terapeut in sy terapeutiese praktyk moet handhaaf so: "...the pastoral counselor is not an eclecticist picking and choosing from this, that and the other system of therapy. Nor is he a methodological purist who sells out his sense of history and buys into one particular kind of therapy." Oates stel dit verder dat die pastorale terapeut beide 'n kort- en langtermyn geheue moet hê. Die korttermyn geheue is die kennis van die interaksie tussen pastorale terapie en psigoterapie oor tyd heen, terwyl die langtermyn geheue te doen het met "correlating the wisdom of the Hebrew-Christian tradition

with what he hears and sees going on among psychotherapists and their patients".

Wat Wise (1980:25-6) oor die dualistiese oriëntasie van teologie en sielkunde te sê het as dit kom by die identiteitsbepaling van die pastorale terapeut, naamlik dat dit nie gerieflik gedoen kan word nie, is ook van toepassing op die omvattende wetenskaplike vakgebiede. Wise (1980:25-6) meen dat dit as gevolg van verskillende voorveronderstellings in die onderskeie vakgebiede toe te skryf is, tesame met "specific dynamic processes within the personality of the pastor, such as guilt feelings". Die omvangrykheid van die dissiplines word geïllustreer in die verdeling daarvan in ondermeer die fisiese wêreld (as natuur- en skeikundige wetenskappe), lewende organismes (as die biologiese wetenskappe), die gedrag van die lewende organismes (as gedragswetenskappe) en die kultuur van die mens (kunste, filosofie, teologie, linguistiek en ander wetenskappe).

Wise (1980:25-6) stel die oplossing van die oorhel situasie na die een of die ander vakgebied voor as komende vanuit die persoon van die pastor self, naamlik waar sy emosies, ambisies, strewes en intellek betrokke is: "Such resolution usually requires a commitment to the process of being and becoming, to internal discovery rather than to the integration of diverse theories."

Omdat die mens bestaan uit dieselfde konstituente (boustene) as die natuur, is hy derhalwe op dieselfde bestaanssyn aangewese wat sy 'syn' aanbetref, maar nie wat sy 'wording' aanbetref nie. Om dié rede het Wise dit reg dat die pastorale terapeut wat die mens in al sy relasies beter wil verstaan, 'n balans tussen die 'syn' en 'wording' prosesse van sy eie bestaan moet verkry deur toegewyd te leef. Dit beteken ook insgelyks dat die pastor die "breë prentjie" in ag sal neem, met ander woorde die pastor moet holisties na die lewe van die mens in sy aardsgebonde situasie kyk, terwyl die hemelse gerigtheid van die mens ook in berekening gebring word.

Pastorale gesinsterapie is 'n teologiese dissipline binne die veld van die Praktiese teologie. Pastoraat of poimeniek is die wetenskap van die "kuns van herder wees" binne die kerklike opset waar daar gesprek gevoer word met die individu óf gesin óf 'n groep met die doel om die liggaam van Christus op te bou (Dreyer 1981:11). Heitink (1993:256) stel dit dat poimeniek die prakties-teologiese dissipline is wat hom besig hou met wetenskaplike teorievorming van individuele sowel as groeppastoraat. Pastorale optrede en handeling vind egter in gemeentelike opset sowel as buitengemeentelik plaas.

Dit is dus die fundamentele ingesteldheid van die pastor wat die wetenskap poimeneties maak, nie die objek van die pastoraat nie. Gerkin (1984:18) stel dit so: "That means that theological language must find its way into the reflections of the pastoral counselor on the concrete decisions of the counseling process". Hiermee saam sê Gerkin (1984:18) dat teologiese taal ook in die feitelike gesprek van die pastorale verhouding neerslag moet vind. In beide die denke en in die aksie (die pastorale gesprek) van die pastor vind poimeniek sy beskrywing. Dit sluit enige ander persoon of persone in; eerstens dié uit die kerklike gemeenskap, maar daarnaas ook enige en alle persone wat in geestesnood verkeer.

Omdat elke aspek van die pastor en gespreksgenoot se lewe (syn en wording) die pastorale gesprek beïnvloed, is die wetenskaplike plasing en afgrensing van die pastoraat binne die praktiese teologie omvattend van aard. In die pastoraat kom amper alles van 'n persoon se lewe op die spel; sekere aspekte implisiet en ander eksplisiet. Uit die inspeling van verwante vakrigtings soos die sielkunde op die praktyk van die pastoraat, is die wetenskapteoretiese posisiebepaling des te meer van kardinale belang. Dat pastoraat dus 'n teologies-hermeneutiese proses is, word deur die voorhawige sinne bevestig.

Vrae wat van belang is in die huidige wetenskapsbeoefening van die praktiese teologie, en wat aangespreek moet word, is onder andere die vraag na die wetenskaplikheid van die teologie (Burger 1991:21). Schmidt (1998:2) op die voetspoor van Mouton & Marais (1988:7) en Bons-Storm (1989:64) beskou teologie as wetenskap wat soos ander wetenskappe ook wil *weet* en *kennis* bekom. Dit is 'n menslike aktiwiteit. Heyns & Jonker (1974:20) meen dat dit menswees, in-die-wêreld-wees, en besig-met-die-wêreld-wees, beteken. My wetenskaplike posisiebepaling sluit hierby aan, maar voeg by dat die mens ook tot die bewussyn moet kom van sy deel-van-die-wêreld²³-wees.

Saam met Müller (1996:1-3) en Browning (1991:34) baseer ek my studie op prakties-teologiese wysheid. Hierdie benadering wil die praktiese teologie in 'n holistiese raamwerk laat funksioneer. Teorie en praktyk word nie skerp teenoor mekaar afgebaken nie. In die proses van kennisinwinning word verstaan en verklaar met mekaar vermeng (vergelyk Browning 1991:82-3). Dit bied 'n gesonde hermeneutiese balans. Browning (1991:10-11) beskryf "practical reason" (wat oorsprong gee aan "practical wisdom") as bestaande uit 'n

driedelige struktuur, te wete 'n "overall dynamic", 'n "outer envelope" en 'n "inner core". Ek korelleer dit hier met wat dit beteken om mens te wees, soos hierbo verduidelik as in-die-wêreld-wees, besig-met-die-wêreld-wees en deel-van-die-wêreld-wees. Die verstaansgreep wat deur hierdie beelde geskep word, is essensieel narratief van aard. Dit sluit nou aan by die Christelike narratief, naarnlik die Bybel (vergelyk Browning 1991:194).

Met die "overall dynamic" van "practical reason" bedoel Browning (1991:40) die hermeneutiese waarde wat interpretasie en herinterpretasie inhou. Dit korelleer met die in-die-wêreld-wees dimensie van die mens. Die "outer envelope" van "practical reason" is vir Browning (1991:11) die narratiewe en tradisies wat die samelewing en kultuur oordra op sy burgers en wat "practical reason" uitmaak. Die tradisie is ryk aan simbole en beelde wat 'n wêreldbeeld daarstel en onderhou. Die korellaat in die menswees dimensie is die deel-van-die-wêreld-wees perspektief. Die "inner core" waarvan Browning (1991:193-194) praat, is God se plan met die wêreld en sy gebod van naasteliefde. Ooreenstemmend hiermee is die visie op die mens as besig-met-die-wêreld-wees. Die Christen gelowige is God se mens, en is besig om sy liefde met ander te deel.

Teologie as wetenskap moet in ooreenstemming met die ander wetenskappe, werklikheidsbetrokke wees. In hierdie verband stel Van Huyssteen (1986:170) dit dat teologie geloofwaardige nadenke is oor dit wat deur geloofsverbintenis as die openbaring van God leer ken en ervaar is. God se betrokkenheid by die ganse werklikheid is die perspektief wat die teologie daar wil stel. Dit is juis in die pastoraat waar die totale werklikheid van die mens se bestaan bestudeer word. As werklikheidsbetrokke wetenskap is die teologie dus genoodsaak om die logiese ineenskakeling van alles in die heelal binne die konteks van God se rasonale handeling met die mens te plaas. Hierdie handeling van God is insgelyks ook kommunikatief van aard.

'n Ander vraag binne prakties-teologiese terrein is die studieveld van die vak. Daar is verkeie uitgangspunte oor wat die presiese studieveld moet wees. As, soos hierbo genoem, God se handeling met die skepping (hier wel toegespits op die mens) rasoneel is, en insgelyks kommunikatief, dan is dit ten diepste relasioneel van aard. Kommunikatiewe handelinge wil die Christelike geloof se bemiddelende karakter in die praxis van die moderne samelewing onderskryf. Daar word in hierdie studie derhalwe by die handelingswetenskaplike benadering

²³ Met 'wêreld' word die ganse geskape werklikheid bedoel.

aangesluit (vergelyk Furet 1980:12). Schmidt (1998:10) skryf dat hierdie benadering beteken dat dit nie net om die syn van dinge gaan nie, maar ook oor menslike handeling in konkrete situasies.

Soos vroeër opgemerk, handel dit dus om menslike syn en wording wat ewewigtig aan die bod kom as die wetmatighede van menslike handeling bestudeer word. Menslike handeling, meer spesifiek afgebaken, kom neer op geloofshandeling in die Kerk en in die samelewing as sodanig. Praktiese teologie bestudeer mense se handeling as kommunikatief, en in dienende hoedanigheid tot die evangelie (Furet 1987:260). Relasionaliteit as studieveld beteken dat die ontmoeting tussen God en mens sentraal staan. Die handelingswetenskap is teologies-kommunikatief.

In die bepaling van die karakter wat dié studie aanneem, sluit ek by Müller (1996:4) aan as hy 'kommunikatiewe handeling' met narratief spesifiseer. Die narratiewe perspektief van kommunikatiewe handeling maak die benadering meer verwysend na die ekosisteem van kommunikatiewe handeling. Müller (1996:4-5) sluit aan by Gerkin wat van *praktiese narratiewe teologie* praat in die posisionering van sy prakties-teologiese arbeid. Gerkin (1986:59) noem sy benadering die *narratiewe hermeneutiese teorie*. Dit handel oor moontlikhede vir nuwe begrip van die toekoms deur kreatiewe verhaal-ontsluiting.

1.6.1.2 MY FILOSOFIE VAN TERAPIE

Die proefskrif sal blyk in vele opsigte filosofies te wees – veral in terme van die begrippe *paradoks* en *taal* as deel van 'n postmoderne benadering. Inderdaad sit ek my filosofiese standpunt ('philosophical stance')²⁴ (vergelyk Anderson 1997:xviii) uiteen. Ek meen hierdie

²⁴ Ter wille van 'n meer omvattende begrippe-skema, en groter klaarheid oor die betekenis(se) daarvan, het ek in die verduideliking van heelparty terme, die Engelse woord(e) soos deur die Engelse bronne aangedui, in hakkies en aanhalingstekens agter die afrikaanse woorde gesit. Waar nodig het ek ook ander Afrikaanse, Engelse, Latynse, Duitse of Griekse woorde in hakkies agter die begrip gesit om onduidelikheid te vermy.

oriëntering behoort te help om dialogiese ruimte en die dialogiese proses tussen gespreksgenote oop te maak en te bevorder, en daarom die moeite om dit sorgvuldig (ook in terme van wêreldbeeld, mensbeskouing en Godsbeeld (hoofstuk 1.7)) uiteen te sit. As filosofie van terapie is hierdie proefskrif 'n benadering en nie 'n model nie (vergelyk Anderson 1997:xviii). Ek sit my filosofie van terapie ook uiteen omdat ek saam met Freedman & Combs (1996:140) stem dat my waardes, die narratiewe metafoor, en my ervaring beide my keuse vir die tipe vrae wat ek in terapie vra, sowel as watter 'sparkling events' ek op fokus, bepaal. Hierdie keuses wat ek maak kan moontlikhede vir die kliënt demp of aanmoedig – daarom die uiterste belang om dit duidelik uit te spel.

Ek stem met Anderson (1997:1) saam dat *taal, gesprek* ('conversation') en *verhouding* die spilpunt van terapie is. My filosofies terapeutiese *intensie*, met ander woorde my motivering en doel met terapie, is om by my gespreksgenote 'n gevoel van vryheid en hoop te sien ontwikkel. In hierdie intensie weet ek nie wat my bydrae tot 'n gevoel van hoopvolle verwagting is, en hoe ek kan bydra tot die realisering daarvan nie. Ek vermoed dat 'n ondersteunende en empatiese verhouding met my gespreksgenote daartoe kan bydra (vergelyk Efran et al. 1990:13).

My filosofiese voorveronderstellings sorteer onder die saambreelterm *postmodern*. In hierdie filosofie kies ek 'proses' eerder as 'struktuur', en ook 'buigbaarheid' ('flexibility') en 'verandering' eerder as 'stabiliteit' (vergelyk Anderson 1997:24). Die proefskrif is nie 'n finale produk nie. Dit het 'n groeiproses deurloop en is as sodanig 'n voorstelling van 'n proses.

Terapie hou vir my in: "a language system and a linguistic event in which people are engaged in a collaborative relationship and conversation – a mutual endeavor toward possibility" (Anderson 1997:2).

In hierdie "mutual endeavor toward possibility" is die woord *mutual* vir my van groot belang. Wat en hoe kan ek bydra om die poging gesamentlik te maak? Anderson (1997:9) stel voor dit is "*the way we are in relationship with people in therapy...the way we think about, talk with, act with, and are responsive to them*" [haar kursivering]. Die *gesamentlikheid* van die terapeutiese verhouding beteken dat terapie net soveel te doen het met wie ek as terapeut is, as wie my gespreksgenote is. 'n Meer effektiewe *gesamentlikheid* ('mutualness') veronderstel 'n beter oopmaak van dialogiese ruimte en 'n beter fasilitering van die dialogiese proses (vergelyk Anderson 1997:4).

'n Groot deel van die proefskrif is daarom gerig op my self-narratief ('self-narrative'), naamlik hoe ek myself in terapeutiese verhoudings (en ook alle ander verhoudings) definieer/identifiseer (vergelyk Anderson 1997:10). 'n *Self-narratief*, sê Freedman & Combs (1996:30), is die rangskikking van my ervarings van gebeure in tydsgleuwe, en wel op so 'n manier dat ek uitkom by 'n geïntegreerde beeld van myself en die wêreld om my. Hierdie self-narratief, gekoppel aan die tema van paradoks, vind uitdrukking in hoe ek wonder óf, en hoe ek kan bydra tot die gesamentlike soeke na moontlikhede in terapie.

My fasinering met moontlikhede word uitgebrei deur die teorieë van kubernetiek, sosiaal konstruktivisme en evolusie (vergelyk Anderson 1997:11) in my posisiebepaling binne 'n postmoderne narratiewe benadering.

Vir my, soos vir Anderson (1997:94), beteken my filosofiese uitgangspunt ('philosophical stance') om op 'n sekere manier te wees ('a way of being') in verhouding met my medemens. My spreke, nadenke en respondering met my gespreksgenote word deur my syn of my manier van wees, bepaal. My mees basiese manier van wees met my gespreksgenote is die van *medegespreksgenoot*. Müller (2000:70) sluit hierby aan as hy meen dat dit in die narratiewe pastoraat gaan oor gesels met die gespreksgenote en dat hierdie gesels "'n natuurlike vorm van kommunikeer [is] waarin mense stories met mekaar uitruil."

1.6.1.3 'n POSTMODERNE BENADERING

Teenoor die postmoderne paradigma wil die modernistiese paradigma (vergelyk Anderson 1997:29) as 'n Westerse filosofie die oorspronklike doelwit van filosofie realiseer: "...achieving a basic, fundamental knowledge...of what is...by turning inward, into the knowing subject himself...where it seeks to discover grounds which will allow for certainty in our 'knowledge' of...'the external world'" (Madison soos aangehaal deur Anderson 1997:30). Die groot narratiewe wat deur die meganisme van die wetenskap gerealiseer is, speel 'n bepalende rol in die modernisme. Voorbeelde van dié groot narratiewe is onder andere beheersing van die natuur, vooruitgang, absolute waarheid en die mondige individu (Van den Berg 1998:194).

Daar is verskillende filosofiese strominge wat deel uitmaak van die totstandkoming en groei

van postmodernisme, wat as 'n nuwe filosofie van die wetenskap, die klem op die betekenis van die geheel plaas. Freedman & Combs (1996:14) se opmerking oor postmodernisme in terme van die begrippe uit hierdie filosofiese strominge is van belang: "In its broadest form this paradigm has been referred to by many labels; while 'post-structuralism', 'deconstructionism', 'the interpretive turn', and 'the new hermeneutics' have all been proposed, it seems to us that 'postmodernism' is the most commonly used label at this moment for the worldview of which we speak." Ek maak in my studie soos Freedman & Combs (1996:14) gebruik van die breë raamwerk van postmodernisme. Teorieë wat met postmodernisme ooreenstem (soos in die aanhaling van Freedman en Combs), word dus veronderstel. Ek sal nie as sodanig daarna verwys nie.

Die twee rigtinggewende metafore wat Freedman & Combs (1996:19) in hul terapie gebruik, naamlik *narratief* en *sosiale konstruksionisme*, som na hul mening die postmodernistiese wêreldbeskouing goed op. Integraal hiermee, sê Freedman & Combs (1996:22) dat *taal* ons werklikheid konstitueer en dat *waarheid* nie absoluut is nie. Hierdie idees maak ook deel uit van my eie postmoderne benadering.

Hierdie vier idees, soos Freedman & Combs (1996:22) daarna verwys, het almal betrekking op die idee van *moontlikheid*. Anderson (1997:29) betitel haar tweede hoofstuk in *Conversation, Language, and Possibilities* "Less confining spaces – From Modern Traditions to Postmodern Possibilities". In die postmodernistiese paradigma, ten minste my posisiebepaling daarbinne, gaan dit om moontlikhede, nie gevestigde tradisies wat slaafs nagevolg moet word nie.

Moontlikhede, meen Anderson (1997:27), is geleë tussen die *ek en jy*, die *sosiale en relasionele*. Die fokus lê nie by die gesin of individu afsonderlik nie. Die individu met sy/haar uniekheid word egter nie buite rekening gelaat nie.

1.6.2 METODOLOGIESE KEUSE VIR NAVORSING IN PASTORAAT

Die interaksie tussen teorie en praktyk is van belang vir die doelwitte van wetenskaplike navorsing. Die kerklike praktyk en die geloofspraktyk word empiries-wetenskaplik benader

(Van der Ven 1990:89). Bestaande praktykteorieë kan getoets word om dit te verstel of te verfyn, en dan in praktyk toe te pas. Die wederkerige verband tussen praktyk-teorie-praktyk word 'n sirkulêre beweging wat die verstelling of verfyning van die teorie bewerkstellig. Heitink (1993:18) se beskrywing van praktiese teologie word met vrug in hierdie sirkulêre beweging verdiskonteer:

Onder praktiese teologie als handelingswetenskap word hier verstaan die empiries georiënteerde teologiese teorie van die bemiddeling van het christelike geloof in die praxis van die moderne samenlewing.

Met ander woorde kan dit gestel word dat praktiese teologie steeds op soek is na nuwe meer effektiewe praktyk en teorieë in diens van die kommunikasie van die evangelie. Om die praktyk te ondersoek moet die praktiese teologie 'n empiriese teologie wees en empiriese ondersoekes loods. Versameling, beskrywing en bewerking van data is nodig om die bestaande teorieë te toets en te wysig in welke geval dit nodig sou wees.

Die teologiese taalhandelings teorie wat in hierdie proefskrif aangewend word, poog om rasioneel te wees. Met rasionaliteit bedoel ek dieselfde as Van Huyssteen (1986:6), naamlik dat die taal teorie moet voldoen aan die kriteria van redelikheid. 'Redelikheid' beteken dat die konseptuele raamwerke en teorievorming deursigtig moet wees; dit moet lei tot verheldering en begrip van wat dit postuleer.

Op grond van die antropologiese gerigtheid van menslike eksistensie, en dus van alle uitsprake, is rasionaliteit, soos Van Huyssteen (1986:7) dit verwoord, histories-sosiologies van aard. Dit is as gevolg van die Kuhniaanse wending dat rasionaliteit as 'n eienskap van 'n gemeenskap verstaan word, en universele wetmatighede nie meer ter sprake is nie. Van Huyssteen se histories-sosiologiese rasionaliteit stem in essensie ooreen met die sosiale konstruksionisme.

Heitink (1993:159-63) se metodologiese model word as aansluitingspunt geneem waarvolgens teorie en praktyk sinvol kan "kommunikeer", en wat ook in dié navorsing rigtinggewend figureer. Met die begrippe *begryp*, *verklaar* en *verander* wil Heitink die invalshoeke vestig vir 'n prakties-teologiese handelings teorie: die hermeneutiese, empiriese en strategiese. 'Begrip' het te doen met om tot verstaan te kom. Verstaan van menslike handeling is sentraal tot die hermeneutiek binne die pastoraat.

Hermeneutiek, as wetenskap, ontleen sy naam aan Hermes, die Griekse god met vlerk-voete, wat aan mense die boodskappe van die gode verstaanbaar moes maak. Omdat die taal wat gepraat word so bepalend vir verstaan is, sluit hierdie breë hermeneutiese perspektief "all human language systems" in, "including both theology and psychology, as efforts to penetrate the mystery of what is beyond human understanding and make sense of it" (Gerkin 1984:19). Ek sluit egter nie net sielkunde as 'n ander taalwêreld in nie, maar soveel vaktaalwêreldes as moontlik. Ek reken dat hoe meer verbande tussen taalwêreldes gelê kan word, hoe meer 'hermeneuties' korrek word daar te werk gegaan.

Die tweede begrip, 'verklaar', is empiries gerig. Müller (1996:87) sê dat pastorale gesinsterapie (as onderdeel van die praktiese teologie), 'n empiries-teologiese teorie moet wees. Heitink (1993:18) se redenasie stem met Müller s'n ooreen. Dit handel oor die formulering van hipoteses²⁵ en die toetsing van die geldigheid daarvan al dan nie, deur middel van empiriese navorsing. In die teologie, by name die praktiese teologie, kan dié empiriese komponent kwalik geïgnoreer word. Van der Ven (1990) as voorstander van die empiriese perspektief, wil die kwaliteit van die God-mensverhouding as objek van studie daarstel. Die verhoudinge tussen God en mens, en mens en mens, wil empiries verklaar word in die praktiese teologie.

In dié studie is pastoraal-terapeutiese taalkonstruksies/handeling onderwerp van die studie. Die empiriese werklikheid van verhoudinge toon implisiete paradokse en hierdie paradokse word in terapie eksplisiet deur die terapeut in paradoksale taalkonstruksies (in 'n selfrefleksiewe hoedanigheid) ontplooi, in die hoop dat hoop in die terapeutiese gesprek tussen gespreksgenote gevestig sal word. Paradokse in die verhale wat gespreksgenote vertel, word geïdentifiseer en geëvalueer vir die terapeutiese waarde wat dit mag hê. Daar word breedvoerig op paradoks gefokus as die bestaansmodus en verborge bestaansidentiteit van die mens in relasie tot ander mense, natuur en God. 'n Paar modelle en teorieë oor paradokse word beskryf en verklaar in die empiriese toepassing daarvan.

'Verandering' as derde begrip, vind plaas waar strategies te werk gegaan word om die veranderingsproses te inisieer en te rig. Dit staan in direkte verband met begrip en verklaar, waar die vestiging van eersgenoemde twee lei tot verandering. Binne die pastoraat is dit die

pastor wat as fasiliteerder van verandering moet optree. Verandering, teologies gesproke, is die koms van God na hierdie wêreld en sy bemoeienis met die mens. Die fasilitering van hoop is die primêre gebeure om verandering te bewerkstellig. Die 'hoe' en 'hoekom' van *terapeutiese paradoks* (uitgedruk onder andere in taalkonstruksie) as die middel om verandering te fasiliteer, is vir my van belang.

Taalkonstruksie is van kardinale belang in beskrywing en ervaring, asook empiriese beskrywing en verklaring. Om hierdie rede speel narratiewe taal in hierdie studie 'n belangrike rol. Taalkonstruksie, binne pastoraat, wil aan die hand van vertelde verhale herinterpretasies doen. Hierdie herinterpretasies is herformuleringe deur hervertellings van ervarings uit die verlede, en die rekonstruksie van lewensverhale aan die hand van nuwe metafore (vergelyk White & Epston 1990:75-6). Metafore speel 'n pertinente rol in die konstruksie van paradoks, wat help om verhale nuut te interpreteer (vergelyk Freedman & Combs 1996:5,8).

Heitink se beskrywing van praktiese teologie word aangevul deur die invoeging van die verhalende komponent soos deur Müller (1996:5) verwoord as hy sê dat "Praktiese teologie is die sistematies-gestruktureerde, voortgaande hermeneutiese proses, waardeur gepoog word om menslike handeling, wat verband hou met die verhale van die Christen-geloofsgemeenskap, teologies te verhelder en te vernuwe." Taalkonstruksie/handeling is in die finale instansie metafories-verhalend (Van den Berg 1998:10).

Dit is vir my belangrik om te onthou dat die epistemologiese inslag van die natuur- en biologiese wetenskappe, en teologie kennelik nie dieselfde is nie²⁶. Dit beteken egter nie, soos Heitink (1993) aangetoon het, dat die wetenskappe meer te make het met 'verklaar', terwyl die teologie slegs wil 'verstaan' nie. Hoewel die terme 'verstaan' en 'verklaar' opsigself die belangrikste verskil tussen geestes- en natuurwetenskappe duidelik maak, gaan die teologiese wetenskap ook empiries te werk. Omdat die studieobjek egter andersoortig is as die natuurwetenskappe, gaan die aard van die empiriese navorsing ook andersoortig wees.

Die mens is *animal symbolicum*, dit wil sê betekenisse is die sentrale realiteit van sy bestaan. Hierdie betekenis kom die helderste na vore binne die geheelprentjie van 'n persoon se indie-wêreld-wees. Die teologie wil hierdie geheelstruktuur in ag neem in sy

²⁵ In my pastoraal-narratiewe benadering verkies ek die term *navorsingsverwagting*. Sien hoofstuk 1.6.3.

²⁶ Die rede hiervoor is dat ek gebruik maak van 'n wetenskapsteoretiese model wat vele navorsers in die natuur- en

wetenskapsbeoefening. Deur die toepassing van wat Browning (1991:34) “practical wisdom” noem, kan die geheelstruktuur van die wetenskapsproses van praktiese teologie tot sy reg kom. Browning (1991:20) praat van “phronesis” om ’n basisteorie (“theoria”) en praktiese teorie (“techné”) te integreer. ’n Wisselwerking tussen praktykervaring en abstrakte teoretisering vind plaas waar die beweging van praktyk na teorie en terug na die praktyk plaasvind.

Dat daar wedersydse punte van kritiek tussen die ‘harde’ natuurwetenskappe en die ‘sagte’ geesteswetenskappe ontstaan het, is nie te betwyfel nie. Die wetenskappe is veral in die sewentiger- en tagtigerjare en deur openbare afkeur gekenmerk, veral gesien in die lig van rampe wat deur wetenskaplik-gebaseerde tegnologiese verwoesing veroorsaak is (Peacocke 1993:7). Die sukses wat die natuur- en biologiese wetenskappe veral die afgelope vier eeue behaal het, het die mensdom se vertroue daarin drasties verhoog. Dit het in sommige gevalle aanleiding gegee tot ’n verabsoluttering van die ‘harde’ wetenskappe as die enigste bron van betroubare kennis. Dit is as gevolg hiervan dat ek die epistemologiese uitgangspunte van beide die ‘harde’ wetenskappe en die ‘sagter’ wetenskappe onder loep neem.

Maree (1990:1) stel dit tereg dat die teologie wat in Suid-Afrika bedryf word meer erns moet maak met die meta-teoretiese vlak van beskrywing. Hierdie vlak van beskrywing hou onder andere die volgende in:

- die aard van die teologiseringsproses,
- die aard van interdisiplinêre kontak tussen teologie en ander wetenskappe,
- en ook besinning oor hoe die ontwikkelinge in vakrigtings soos epistemologie, hermeneutiek, en wetenskapsmetodologie vrugbaar vir die teologie aangewend kan word.

’n *Meta-teorie*, verduidelik Pieterse (1993:51), spel wetenskaplike vertrekpunte uit wat met ander vakke wat objekte van dieselfde aard bestudeer, gedeel word.

Omdat die betekenis wat taal skep sentraal in my studie figureer, meen ek dat meta-teoretiese beskrywing nodig is. Alle wetenskappe druk bevindings, hipoteses en navorsingsresultate in taalvorm uit. ’n Bestudering van die teorieë en modelle van die ander

biologiese wetenskappe met groot vrug aangewend, naamlik die *kritiese realisme*.

wetenskappe behalwe dié van die teologie, is dus nodig om ook in die teologiese wetenskap volledig erns te maak met die hermeneutiese proses in wetenskapsbeoefening.

Meta-teoretiese beskrywing word tradisioneel in die prakties-teologiese navorsing saam met 'n basisteorie en praktykteorie hanteer (Pieterse 1993:51-52). Müller (1994:21) dui aan dat hierdie indeling goed saamval met 'n praktyk/teorie *verdeling*, en kies daarom in oorleg met Browning (1991) eerder 'n prakties-teologiese wysheidsmodel (1996:1). Saam met Müller (1994:21) kies ek 'n praktyk – teorie – praktyk model, maar behou die meta-teoretiese vlak van beskrywing daarmee saam.

Die praktiese teologie moet sy eie teologiseringsproses bestudeer. Die redes hiervoor, sê Maree (1990:2), is die voortbestaan van die vakrigting, gesien in die lig van die huidige Suid-Afrikaanse ekonomiese klimaat wat 'n moontlike bedreiging vir die teologie inhou. Om te kan voortbestaan, moet teologie 'n blywende wetenskaplike verantwoordelikheid inherent aan die bedryf daarvan hê. Tweedens kom die pluralistiese aandrag om aandag van die Christelike godsdiens as gevolg van ontwikkelings binne die sosio-politiese struktuur van die Suid-Afrikaanse samelewing aan die orde. In hierdie ontwikkelingsproses, waarvan die Heropbou- en Ontwikkelingsprogram (HOP) van die Suid-Afrikaanse regering sedert Mei 1994 deel uitmaak, ontstaan vooroordeel baie vinnig, sodat ander se standpunte en oortuigings nie 'objektief' aangehoor kan word nie.

Die derde rede is die eis van wetenskaplikheid. Teologie word in verskillende ineengevlegde kontekste beoefen wat skeiding bemoeilik. Teologiebeoefening moet relevant wees vir die Suid-Afrikaanse konteks sowel as vir die wetenskaplike gemeenskap, deur probleemoplossend en werklikheidsbetrokke te wees. Dit is juis die redes wat Maree (1990) aanvoer, soos hierbo vermeld, wat maak dat die wetenskapteorie van die teoloog self ondersoek moet word, sodat die eindresultaat van die proses van teologisering die waardes en kwaliteite wat onderliggend in die metodologie ingebou is, sal wys.

In hierdie verband stel Van Huyssteen (1993:425) dit dat die oorvleueling tussen die velde van teologie en die ander wetenskappe nie eerstens deur die metodologiese paralelle, of die graad van ooreenstemming aangetoon moet word nie, maar dat dit eerstens 'n vraag is wat vanuit die epistemologie aangespreek moet word. Hiermee word bedoel dat die aard en status van die verduidelikings en aansprake in die teologie en wetenskap ondersoek moet word.

Uit bogenoemde word dit duidelik dat die soeke na 'verstaanbaarheid' en 'betekenis' onderskeidelik en respektiewelik in die wetenskap en die teologie geen afgebakende grense het nie. Daar is beslis oorvleueling aangesien geen mens betekenis uit die werklikheid kan put as hy dit nie ook tot 'n mate verstaan nie. Omgekeerd geld dieselfde ten opsigte van verstaanbaarheid. Begrip en insig in die aard van die realiteit vra vir betekenis. Daarom het die onderskeie velde van ondersoek in die wetenskap en teologie betekenisvol nader aan mekaar beweeg in die afgelope eeu; tot so 'n mate dat geen teoloog of wetenskaplike meer onafhanklik kan funksioneer nie. Wedersydse verryking en aanvulling blyk aan die begin van die een-en-twintigste eeu onafwendbaar.

Van Huyssteen (1993:428) stel dit dat die oplewing in akademiese belangstelling in die verhouding tussen teologie en ander wetenskappe, veral die afgelope dekade deur 'n verbintenis aan verstaanbaarheid (begryplikheid) te danke is, 'n soeke na die kosmiese sin van alles wat is. Dit beteken dat ook die natuur 'n tipe rasionaliteit inhou wat met dié van die mens ooreenstem (Polkinghorne 1991:49). Dit is asof die heelal op elke vlak van realiteit 'n 'taal' praat waar die 'antwoorde' op elke vlak lei tot die ontstaan van 'n nuwe vraag op die volgende vlak. Hierdie gedagtes verklaar hoedat die mens sin kan vind deur sy soeke na (en verstaan van) die werking van alles in die heelal, en hoe hy deel kan voel van die ganse kosmos.

Akademici soos Ian Barbour, Arthur Peacocke, John Polkinghorne en Thomas Torrance is almal wetenskaplikes wat erns maak met hul Christelike geloof, en wat nie anders kan as om die verband tussen hul bevindings in die wetenskap, en hul geloof te lê, en sinvol te integreer nie (Van Huyssteen 1993:429).

Die hegte eenheid wat 'verstaan' en 'verklaar' vorm, word duidelik as die 'verklaar' van velde soos filosofiese teologie, filosofie van die wetenskap, kosmologie, evolusionêre biologie, neurobiologie, genetika, fisika, astrofisika, kwantum fisika, ekologie, biochemie, antropologie, tegnologie en die kognitiewe en sosiale wetenskappe die 'verstaan' van die teologie 'opsoek'. Hiermee word aangetoon dat die gemeenskaplike soeke na die sinvolle samehang van alle velde die dryfveer is vir die praktiese teologie om daarby aan te sluit. Nie net aansluiting nie, maar ook die absolute betekenis daarvan moet deur die praktiese teologie op 'n eg teologiese manier, dog getrou aan die moderne idioom, geformuleer kan word.

Hiermee word bedoel dat praktiese teoloë getrou moet bly aan hul eie karakter en integriteit moet toon ten opsigte van hul geloof, maar dat erns gemaak word met die wyse waarop ander wetenskappe die realiteit beskryf, en ook met die resultate, sodat dit sinvol sal saamhang met die 'openbaring' van die Christelike geloof. Van Huyssteen (1993:432) merk tereg op dat 'n direkte afleiding van een epistemologie na 'n ander fataal kan wees. Wat nodig is, is 'n fyngestemde epistemologie wat reg aan die kennisinhoud van die verskillende wetenskappe sal laat geskied.

Die praktiese teologie moet, behalwe vir sy eie 'verklaar', ook die 'verklarings' uit die ander wetenskappe ernstig opneem, sodat ook die 'verstaan' waartoe gekom word, waarlik komprehensief sal wees. Dit is om dié rede dat ek erns maak met die 'verklarings' van ander wetenskappe. Die deeglike integrering van die 'verklarings' van ander wetenskappe bring nie alleen 'n beter 'verstaan' van kommunikatiewe handeling mee nie (soos wat dit in die praktiese teologie bestudeer word), dit bring ook 'n meer effektiewe 'verandering' mee.

Macquarrie (1990:270) wys op die onderskeiding wat Kahler en Bultmann maak deur die terme *historisch* en *geschichtlich* te gebruik. Eersgenoemde dui dan op geskiedkundige 'feite' wat op wetenskaplik ontleedbare metodes berus, terwyl laasgenoemde op die betekenis van geskiedkundige gebeurtenisse dui. Macquarrie (1990:271) maak self die onderskeiding deur na eersgenoemde as 'objektief-histories' te verwys, en na laasgenoemde as 'eksistensiële-histories'.

My standpunt is dat selfs 'n meer gematigde onderskeiding nie reg verleen aan die eenheid wat deur die interpretasie van die geskiedenis in kennisbepaling tot stand kom nie. Feite en interpretasie vorm 'n eenheid in die lewe van enige mens omdat die mens sy lewe as verhaal leef. Die mens 'kyk' noodwendig, ook in sy wetenskaplike arbeid, verhaal-gekleurd na die werklikheid.

'n Refleksiewe Metodologie

Hierdie verhaal-gekleurde visie op die werklikheid gaan hand aan hand met 'n refleksiewe metodologie, wat deur die sosiaal-konstruksionistiese en krities-realistiese teorieë onderskryf word. In hierdie refleksiewe metodologie is die performatiewe funksie van taal van belang. Navorsers koördineer hul aktiwiteite deur die taal wat hulle praat. Betekenisse wat so

gegenereer word, is dus sosiaal gekonstrueer, met ander woorde kennis word 'n interpersoonlike interafhanklike konsensuele domein, terwyl die intra-individuele domein ook verreken word.

Hierdie selfrefleksiewe metodologie 'leun' na binne; dit bevat met ander woorde 'n konstruktivistiese kognitiewe element. Dié metodologie 'leun' egter ook na buite, naamlik die sosiaal-konstruksionistiese element waar taal 'n gedeelde realiteit skep. Die spanning tussen die persoonlik subjektiewe (konstruktivistiese) en die sosiaal intersubjektiewe (konstruksionistiese) handhaaf die paradoksale van selfrefleksiwiteit. Die selfverhouding word gekwalifiseer deur die verhouding-met-ander deur 'n taalveld uitbreiding. Sodoende kom 'n navorser tot die baie noodsaaklike uitgebreide verstaan ('expansion of understanding') (vergelyk Steier (red.) 1991:9; Gergen & Gergen [Steier (red.)] 1991:88).

Die hipotese(s) wat bevestig of verwerp moet word, word deur konsensus bereik, nie deur observasie van die 'feite' nie (Gergen & Gergen [Steier (red.)] 1991:81). Gergen & Gergen (Steier (red.) 1991:81) stel dit so: "The 'empirical test' is possible because the conventions of linguistic indexing are so fully shared ('so commonsensical') that they appear to 'reflect reality'."

Die waarde van empiriese ondersoek lê in die konfrontasie met die teorie self. Gergen & Gergen (Steier (red.) 1991:82) stel hipotetiese data rotasie as metode voor om die linguistiese implikasies van 'n teorie te toets in plaas van 'n duur en langsame eksperimentele empiriese ondersoek. Hierdie metodologie poog om die linguistiese konvensies ingebou in die hipotese te artikuleer en te verbreed.

Die latente taal-potensiaal in 'n linguistiese gemeenskap word deur bogenoemde hipotese rotasie aktief gemaak deur die refleksiwiteit daaraan gekoppel (Gergen & Gergen [Steier (red.)] 1991:86). Die interaksie/dialog met die subjekte van studie is noodsaaklik, sodat subjekte ook deelnemers word en die interpretasiemoontlikhede (teoretiese moontlikhede) ook kan verbreed (Gergen & Gergen [Steier (red.)] 1991:86).

Hierdie sosiale dialoog is soos Gergen en Gergen dit uiteensit die tweede fase van refleksiwiteit in die navorsingsproses. Die opvolg fase op fase twee is nooit finaal afgehandel nie; dit word relasionele refleksiwiteit genoem deurdat die hipotese nie 'n versadigingspunt in konfirmasie/falsifikasie bereik nie. Gergen & Gergen (Steier (red.) 1991:88) stel dit so: "with

each new encounter the hope is to increase the laminations of understanding”. Die verrykking en uitbreiding van “the vocabulary of understanding”, sê Gergen & Gergen (Steier (red.) 1991:88), is nodig om die dialogiese proses so effektief moontlik te maak.

Steier (red.) (1991:163) wys op die paradoksale van ‘refleksiwiteit’ deurdat ’n persoon reflektief optree deur nadenkend (‘contemplatively’) of onmiddellik (‘reflexive’) te handel. Analogies aan die mens se fisiologiese werking sê Steier (red.) (1991:163) dat die baan van sirkulariteit in bogenoemde twee gevalle verskil: in die eerste is die baan langer (deur die brein) en in die tweede geval instinktief soos ’n refleksbeweging as jy onder die knie getik word. Vir navorsing is kort-baan en lang-baan refleksiwiteit nodig.

Wanneer ’n terapeut ‘onmiddellik’ moet optree maak hy/sy meer staat op intuïsie as op refleksie. Lang-baan refleksie beteken dat die terapeut vrae stel wat die gespreksgenoot se voorveronderstellings toets en so aanleiding gee tot die skepping van ’n nuwe gedeelde realiteit tussen terapeut en gespreksgenote. ‘Kortsluitings’ ontstaan wanneer bestaande interpretasierame nie in die nuwe situasie ‘pas’ nie (Steier (red.) 1991:164). Hierdie ‘kortsluitings’ kan ook as ’n paradoks getipeer word.

Die paradokse wat so ontstaan behels verskeie gesprekke wat mekaar as’t ware kontekstualiseer. Ek is dit met Steier (red.) (1991:164) eens dat navorsers hul navorsingswêreld skep deur stories - as ervarings wat weë word - “...that guide us toward marking some ‘streams of life’... as noticeable while leaving others as background”. Die gespreksgenote noem Steier (red.) (1991:165) ‘reciprocators’ in lyn met sosiaal-konstruksionistiese denke.

Sekere sake is van groot belang in die uitvoering van ’n refleksiewe metode. Ek maak gebruik van Steier (red.) (1991:172-180) se uiteensetting van hierdie sake wat as volg aan die bod kom:

- navorsing as wedersydse weerspieëling²⁷;
- navorsing as vertaling en pontifikasie; en
- navorsing as ’n skeppende en ingrypende proses.

Wedersydse weerspieëling geld ten minste op drie maniere:

- as figuurlik (voorgrond) ('figural');
- as raming; en
- as prosesmatig.

Met *figuurlike weerspieëling* bedoel Steier (red.) (1991:173) dat die situasie wat die terapeut in terapie probeer verstaan sy/haar eie aktiwiteite weerspieël – hy/sy onderskei self sekere aspekte as 'voorgrond' en laat die res as agtergrond. Die *proses om tot verstaan te kom* van hoe die (figuurlike) konstruerende aktiwiteite van die gespreksgenote weerspieël word deur ons eie konstruerende handeling in navorsing, is wat met 'wedersydse weerspieëling' bedoel word.

Weerspieëling as raming is die tweede manier van weerspieëling en beteken dat beide die navorser en die gespreksgenote mekaar se taalhandeling 'raam'. In dialogiese terapie waar die gespreksgenote hul menings lug, word die navorser bewus van hoe die gespreksgenote se 'raming' in terme van hul eie taalwêreld 'lyk', hoewel dit nog steeds volgens die navorser se eie storie-konstrueringsproses plaasvind.

Die derde weerspieëling is dié van *prosesmatigheid*. Hiermee word bedoel dat die verhoudings/verwantskappe wat die navorsingspan aanneem in die gespreksgenote weerspieël word en dat die gespreksgenote dit self ook weerspieël. In die geval waar navorsing byvoorbeeld oor die 'gesin' handel, neem hul gedrag as span ook 'gesinskwaliteite' aan in die navorsingshandeling.

Navorsing as *vertaling* en *pontifikasie* het betrekking deurdad die taal van die gespreksgenote (elk met sy eie kultuur) en die taal van die navorsingsgemeenskap verskil. Die terapeut moet hierdie verskillende taalwêreldes waarin hy leef aan mekaar vertaal. Dit beteken in menige geval dat die terapeut homself moet defamiliariseer ('defamiliarize') met die onderskeidings en veronderstellings van die professionele gemeenskap in die proses van terapie (Steier (red.) 1991:176). Hiermee saam moet die terapeut homself ook weer her-familiariseer ('refamiliarize') met sy kollegas en toets of die verskillende kategorieë mekaar wel kan 'pas'.

Die soeke en toetsing van 'passende' taalwêreldes is waaroor dit gaan in pontifikasie (afgelei

²⁷ Sien 'beskrywing van paradoks' in hoofstuk vier en vergelyk met die begrip 'wedersydse kwalifikasie'.

van Pontus, die god van brûe in antieke Rome). Die terapeut is bewus dat hy/sy as 'n 'brugbouer' optree. Hierdie bewussyn is van groot belang. Die vertalingsprosesse help die terapeut om bewus te raak dat geen taal alleen die werklikheid voorstel soos dit in die finale instansie werklik is nie. Steier (red.) (1991:177) stel dit so: "paradoxically, seeing research as **translation** allows that, as we reflexively understand our research to be about ourselves, we open up greater (rather than fewer) degrees of freedom for the voices of the others" [sy vetdruk].

Die *skeppende en ingrypende proses* van navorsing is die skepping van die sisteme wat die navorser beskryf, en die feit dat die navorsing self, of die interaksie met gespreksgenote, 'n ingryping in 'n sisteem is deurdat die vrae wat ons vra om beter te verstaan moontlikhede vir verandering van die sisteem skep. Steier (red.) (1991:179) dui hierdie paradoks van skepping en intervensie as ko-konstruktief aan. Dit beteken dat die 'terapeutiese sisteem' *voortkom* ('emerge') in die verloop van navorsing en die navorser, gespreksgenote en hulle ondeskeie modelleringe insluit.

Die refleksiewe metodologie, soos hierbo verduidelik, is rigtinggewend vir die kwalitatiewe navorsing wat ek in die proefskrif aanwend. Ek maak gebruik van my ervaringe in die praktyk, en gaan reflektief daarmee om. Hierdie navorsing is verkennend van aard en is veral gerig op beskrywing van situasies in ooreenstemming met Browning (1991:94) se "thick description of situations".

1.6.3 NAVORSINGSVERWAGTING (HIPOTESE STELLING)

Die hipotese wat gestel kan word (vir dié wat die term 'hipotese' verkies), en wat kwalitatief getoets kan word is: "*terapeutiese paradoks* fasiliteer die rekonstruering van 'n hoopvolle lewensverhaal in die pastoraal-narratiewe gesprek". Ek verkies egter na gelang van die narratiewe benadering wat ek volg om van navorsingsverwagting te praat (vergelyk Van den Berg 1998:48). Ek stel die volgende verwagtinge uit dié navorsing:

- 'n pastoraal-narratiewe benadering bied die moontlikheid vir die ontwikkeling en gebruik van *terapeutiese paradoks*

- *terapeutiese paradoks* dien as ingesteldheid (filosofie van terapie) van die terapeut om hoop by die gespreksgenoot te fasiliteer
- *terapeutiese paradoks* word uitgedruk binne 'n taalwerklikheid wat die grootste moontlike verstaan (eko-hermeneutiek) weergee

My navorsingsverwagtinge word deur my primêre kennis-sisteem (vergelyk Anderson 1997:ix) bepaal. In dié verband is my godsdienstige ervaring in die Pinkster tradisie (AGS), die Lighthouse Christian Church (onafhanklike Pinkster gemeente in Indiër woonbuurt), en teologies-godsdienstige ervaringe te Universiteit van Pretoria in die Nederduits Gereformeerde afdeling prominent. My studieleier Professor Julian Müller se leiding in my onderwerp van studie en my medestudente met wie ek periodiek navorsingsgesprekke hou, tesame met al my gespreksgenote (terapeuties en andersins) bepaal/beïnvloed grootliks die formulering van my navorsingsverwagting en op watter wyse ek die relevante kennis aanwend. Hierdie navorsing geskied deurentyd refleksief soos wat ek reflekteer op die “input” wat deur my primêre kennis-sisteem na my toe kom.

1.6.4 SOSIALE KONSTRUKSIONISME

Die wetenskapteoretiese benadering bekend as sosiale konstruksionisme se krag lê in die *konstruerende* en *organiserende* proses wat in navorsingsondersoeke plaasvind. Die hipotetiese vraag wat ek as navorser in die inleidende (hoofstuk 1.1.1) gedeelte van die proefskrif gestel het en formeel verwoord het in hoofstuk 1.6.3, is my manier om 'n wêreld te *skep* (konstrueer). Hierdie konstruering van 'n wêreld word deur die antwoorde waaroor ek en medenavorsers tevrede is, in samehang met die vrae, 'n werklikheid. Inderwaarheid konstrueer ek in konsensus met ander wat ek in hierdie navorsing stel as my 'bevindings'. Die beginsels van die sosiale konstruksionisme vir terapeutiese praktyk pas ek ook konsekwent op myself en my navorsing toe.

Ek sluit aan by die derde-orde kubernetiek soos wat dit veral in *narratiewe terapie* tot uiting kom. Hierdie beweging in die terapeutiese bedryf gaan van die standpunt uit dat betekenis tussen mense gekonstrueer word en nie in 'n persoon opgesluit lê nie (Müller 1996:80-1).

Hierdie siening word ook die *sosiaal-konstruksionistiese* siening genoem. Paré (soos aangehaal deur Müller 1996:81) sê dié siening "emphasizes neither the biology of the observer nor the ontology of the observed world, focusing instead on knowledge as a function of communal textual interpretation."

Die tradisionele paradigma van die sosiale wetenskappe word uitgebrei deur die perspektief dat sosiale sisteme betekenis het, afleibaar van patrone van organisasie binne sodanige sisteme. Vanuit narratiewe terapie ontwikkel egter 'n ander voorveronderstelling, naamlik dat sisteme slegs verstaanbaar is en bestaan binne taal en kommunikatiewe aksie. Hieruit ontwikkel en neem organisasie struktuur en vorm aan. Anderson & Goolishian (1988:371-393) gaan van die veronderstelling uit dat die domein van betekenis nie in patrone van sosiale organisasie gesoek moet word nie, maar wel in menslike sisteme as linguïstiese sisteme, dit wil sê as 'n intersubjektiewe linguïstiese realiteit. Anderson & Goolishian (1988:378) verklaar dat "language does not mirror nature; language creates the natures we know". Om dus aan die werklikheid te dink moet 'n gedeelde taalsisteem as beginpunt geneem word, en daaruit 'n gedeelde realiteit gekonstrueer word.

Die sosiaal-konstruksionistiese raamwerk van Anderson en Goolishian

Omdat taal in hierdie benadering van groot belang is, en Anderson & Goolishian²⁸ (1988 en opvolgende werke) as toonaangewende eksponente van hierdie benadering aangedui kan word, word hul benadering hier kortliks in meer detail weergegee.

As die teorie/model van Anderson & Goolishian (1987, 1988, 1990, 1992), is *meewerkende taalsisteem/narratiewe terapie* sosiaal-konstruksionisties in epistemologiese vertrekpunte. 'n Toespitsing op 'n klompie vertrekpunte verduidelik die sosiaal-konstruksionistiese epistemologie van Anderson en Goolishian, wat ook die epistemologie is wat ek gebruik.

Anderson, Goolishian & Winderman (1986:4) praat van selfverwysing, en sluit daarby ook holisme in. Dit beteken dat die waarnemer (terapeut) noodwendig ook 'n deelnemer is omdat sy/haar deelname aan die *terapeutiese gesprek* (Anderson en Goolishian se model word ook *terapeutiese gesprek* genoem) selfrefleksief is. Varela & Johnson (1976:30) stel dit so: "whatever you see reflects your properties". Becvar & Becvar (1996:76-77) redeneer dat

hierdie selfverwysing, holistiese sisteme hul geslotenheid of outonomieit gee. Die holistiese sisteem beteken vir Anderson, Goolishian & Winderman (1986:4) dat die aksie van observasie (van observerende sisteme) dit wat geobserveer word, verander. Heelheid/holisme beteken dus dat geen onderskeid tussen die observeerder en geobserveerde getref word nie.

Dit wat ek 'bevind' (weet, ken) in die navorsingsproses, is my eie konstruering. Ek verwys dus nie na 'n onafhanklike wêreld 'daarbuite' nie, maar na myself, my eie modelle wat deel van vorige konstruksies uitmaak. In die proses van aanvulling en ooreenstemming, word aan nuwe modelle geboorte gegee. Steier (red.) (1991:2) meen dat sosiaal-konstruksionistiese navorsing op 'refleksiwiteit' fokus, waar refleksiwiteit verstaan word as 'n "bending back on itself". 'n Navorsers se ervaring word deur refleksiwiteit teruggekeer op die self. Die sosiale aard van refleksiwiteit beteken dat daar ook telkens 'n groeiproses in die sirkulêre refleksiwiese proses plaasvind, wat 'n 'spiraal' genoem kan word (vergelyk Steier (red.) 1991:2). Selfverwysing as proses dien as riglyn in die navorsingsproses, en die tipe metodologie wat ek volg.

Die informatiewe aard van selfrefleksiwiteit in navorsing word duidelik as dit ook as narratief van aard verstaan word; dan is ondersoek 'n wyse waarop ons stories *oor onself* vertel. Turner (1981) noem hierdie storie vertelling *oor onself* en *aan onself sosiale refleksiwiteit*. Steier (red.) (1991:3) beskryf navorsing na my mening goed: "Perhaps we need to think of research as constituted by processes of social reflexivity and then, of self-reflexivity as social process." Die sosiale proses van selfrefleksiwiteit moet nie uit die oog verloor word nie. Beide die eg-individuele en die sosiale aard van refleksiwiteit is nodig om 'n sirkulêre verhouding te skep wat die sleutel tot die funksionering van 'n sosiaal-konstruksionistiese metodologie is. Dit beteken dat

- selfrefleksiwiteit en
- dialoog en
- die taal van die gemeenskap en
- eie ervaring is

in verhouding 'n eenheid.

Derde-orde kubernetiek beteken, soos Steier (1991:5) sê, om "reflective (in showing

²⁸ Ongelukkig is Harry Goolishian in 1991 oorlede.

ourselves to ourselves) AND reflexive (being conscious of ourselves as we see ourselves)" te wees. In my navorsingsraamwerk soek ek vir paradokse juis deur selfrefleksiewe aksie: "...by holding our own assumed research structures and logics as themselves researchable, and not immutable, and by examining how we are part of our data, our research becomes, not a self-centered product, but a reciprocal process" (Steier (red.) 1991:7). Kathy Weingarten, soos aangehaal deur Freedman & Cornbs (1996:17) beskryf sosiale konstruksionisme: "In the social constructionist view, the experience of self exists in the ongoing interchange with others...the self continually creates itself through narratives that include other people who are reciprocally woven into these narratives." Hierdie beskrywing van sosiale konstruksionisme gee uitdrukking aan wat ek met selfrefleksie (en paradoks) bedoel.

Taal is vir 'n sosiaal-konstruksionisties georieënteerde navorser sentraal. Gergen & Gergen (Steier (red.) 1991:88) verstaan taal in hierdie opsig nie as 'n simbool sisteem om die wêreld te karteer nie, maar as 'n performatiewe akte om handeling te koördineer. Maturana (Steier (red.) 1991:32) stem hiermee saam as hy taal as *konsensuele koördinasie* ('consensual coordination') van handeling tussen mense verstaan. Om 'n nuwe taal te leer, in dié geval *navorsingstaal* in praktiese teologie met die oog op pastorale terapie, beteken dat die self sosiaal gekonstrueer moet word deur navorsing as gesprek/dialog. Dit is egter nie net navorsingstaal wat ek moet aanleer nie, maar ook terapeutiese taal, of die taal van my gespreksgenote. Ook hier is dialoog die sleutel tot sukses.

Dit is om dié rede dat Anderson en Goolishian verkies om nie meer van familie-sisteme te praat nie, maar eerder van *terapeutiese sisteme* wat interafhanklik en ko-evolusionisties is in die *skepping* van nuwe realiteite. Realiteit is eerder 'n multiversum (in teenstelling met 'n universum) juis omdat dit deur kennis sosiaal gekonstrueer word. Dit bring mee dat daar geen objektiewe realiteit oor 'n familie en familieprobleme bestaan nie. Anderson, Goolishian & Winderman (1986:15) maak in hul teorie erns met persoonlike konstrakte soos wat Kelly (1955) dit oorspronklik in sy persoonlikheidsteorie geformuleer het. Selfverwysing speel ook hier 'n rol sodat nie van 'n objektiewe werklikheid gepraat kan word nie, maar wel van *kommunikatiewe koördinasie*. Ervaring binne verhoudings-interafhanklikheid en bemiddel deur taal, skep betekenis, en in die terapeutiese konteks veral *nuwe betekenis/verhale*.

Becvar & Becvar (1996:78-79) se indeling van die terme *autopoiësis* en *strukturele determinisme* onder tweede-orde kubernetiese epistemologie stem ooreen met Anderson, Goolishian & Winderman (1986) en later Goolishian & Winderman (1988) wat dieselfde terme

gebruik om hul sosiaal-konstruksionistiese uitgangspunt te verduidelik. Die idee dat lewende sisteme optree as 'n funksie van hul struktuur en hul samestelling, het deur Maturana & Varela (1980) ontstaan in hul arbeid binne die veld van biologie. Hierdie teorie van lewende sisteme het Maturana aanvanklik ontwikkel deur sy navorsing op lewende organismes uitsluitend die mens. Dit staan bekend as *strukturele determinisme*, en kan met vrug geëkstrapoleer word na die domein van menslike interaksie (Efran et al. 1990:22). In terme van die terapeutiese gesprek, beteken strukturele determinisme dat die terapeut alleen perturbear, en geen beplande reaksie kan ontlok of die terapeutiese sisteem volgens plan kan verander nie (vergelyk Parry & Doan 1994:16).

Autopoiësis, is een van die beginsels van Maturana se teorie van strukturele determinisme (Efran et al. 1990:23). Autopoiësis veronderstel dat lewende sisteme selfskeppende sisteme is, en beteken verder dat dit die manier is waarop die dele van 'n geheel verband hou, en nie die aard van die dele, wat die geheel sy bepalende eienskappe laat aanneem nie. Becvar & Becvar (1996:78) som die betekenis van autopoiësis so op: "The system does what it does in order to do what it does".

'n Volgende vertrekpunt van die sosiale konstruksionisme is *strukturele koppeling* ('structural coupling') en *nie-doelgerigte gesprekvoering* ('nonpurposeful drift') (Becvar & Becvar 1996:80-82). Hierdie is ook albei terme wat verdere beginsels van Maturana se teorie van strukturele determinisme uitmaak (vergelyk Efran et al. 1990:23). Goolishian & Anderson (1992:9) praat van die *nie-weet posisie* van die terapeut wat as 'n ingesteldheid verandering van die gespreksgenoot se belewing van sy/haar noodverhaal kan fasiliteer.

Die nie-weet instelling van die terapeut veroorsaak 'n oop gesprek, en skep ruimte vir sinvolle gesprekvoering, met ander woorde strukturele koppeling. Hierdeur kan nuwe narratiewe, die nog-nie-vertelde-stories in die nie-doelgerigte gesprek evolueer (vergelyk Anderson & Goolishian 1988).

Ko-verstaan of *saamverstaan* beteken dat die terapeut nooit vooraf verstaan of weet nie, en dat hy/sy soos Goolishian & Anderson (1992:14) sê, altyd die gesindheid moet hê "to know more about what has just been said, rather than convey preconceived understandings, opinions, and expectations about the client, the problem, or what it is that must be changed". Die terapeut moet gedurig sy/haar begrip by die kliënt(e) aanpas, omdat daar nooit van 'n finale verstaan gepraat kan word nie, maar altyd van die *proses van verstaan*. Daarom het

Steier (red.) (1991:7-8) dit reg as hy sê dat refleksiwiteit die navorser meer bewus maak van wat die gespreksgenoot wil sê deur nie eie verstaanskategorieë dwingend toe te pas nie, maar te probeer om soepelheid te hê; hy voeg ook by: "And yet, we still acknowledge that those categories may be useful for distinctions that matter to our professional colleagues. Another tension is created, another paradox sensed. But this one is dissolved by not thinking that either language game, or any language game, reveals 'the way it really is'."

Die *epistemologie van deelname* as vertrekpunt van Goolishian & Anderson (1992:11), vloei voort uit die gedagte dat denke noodwendig in interaksie met ander, vorm aanneem. Daarom kan selfs die mees persoonlike beskrywing nie 'n private aangeleentheid wees nie, maar vind self altyd uitdrukking in die publieke arena. Die sosiale en dialogiese konstruksie van die realiteit lê volgens Goolishian & Anderson (1992:6) in die domein van hermeneutiek, semantiek en narratief, en nie in sosiale struktuur en biologie nie. Daarom word nie gepraat van gesinsisteme nie, maar eerder van betekenisvolle sisteme. Vorige benamings vir hierdie linguïstiese en dialogiese aard van terapie is "probleem gedetermineerde sisteme" (Anderson, Goolishian & Winderman 1986), "probleem organiserende en probleem oplossende sisteme" (Goolishian & Anderson 1987; Anderson & Goolishian 1988). Hiermee dui Anderson en Goolishian aan dat dit nie verder nodig is om aan terapie te dink in terme van strukturele en kubernetiese modelle nie.

Anderson en Goolishian se teorie stel geen vooropgestelde veranderingstrategieë voor nie. Nóg die terapeut, nóg die kliënt moet die gesprek lei (Hoffman 1992:7-24). Die gesprek moet 'n saamwerkende hoedanigheid wees. Die narratiewe of terapeutiese gespreksbenadering van Goolishian & Anderson (1992:6), is volgens hul eie oordeel nie-intervensie, nie-strategies, en nie-sistematies gerig. Daar is ook geen reëls ten opsigte van tegnieke wat gevolg moet word nie. Die waarde van *multi-perspektiewe* en die terapeut as *nie-ekspert* word beklemtoon.

Miskien is daar tog intervensie en strategie by Anderson en Goolishian se model aanwesig, maar nie sonder die samewerking van die gespreksgenoot nie. Daar kan nie aanvaar word dat die terapeut sy/haar voorervaring en voorkennis kan "uitvee" as met die kliënt in gesprek getree word nie. Wat egter van belang is ten opsigte van Anderson en Goolishian se teorie, is dat die terapeut *bewus* is van sy voorveronderstellings. Hy/sy moet ook eweneens bewus wees van die gespreksgenoot se voorveronderstellings as ewe geldig as sy/haar eie, en probeer om hom- haarself voortdurend *in die kliënt se skoene* te plaas (by wyse van spreke).

Becvar & Becvar (1996:104-105) stel *verandering en betekenisvolle geraas* as die twee asse waarom terapeutiese intervensie en strategie draai. Onder verandering tel rekonstruksie ('reframing'), paradoksale intervensie, probleemformasie en -resolusie, 'n stochastiese proses en perturbasie. Betekenisvolle geraas is die nuwe inligting wat die terapeut op 'n genuanseerde wyse met die gespreksgenoot kommunikeer. Dit sluit taal en wêreldbeelde, stabiliteit en verandering, en inligting in.

Anderson en Goolishian ondersteun *betekenisvolle geraas* deurdat die taal en wêreldbeelde van die betrokke partye 'n sentrale posisie in hul teorie inneem. Goolishian & Anderson (1992:9) stel dit so: "The human systems that we deal with are, in major ways, constituted by the language of our psychological understanding...the descriptive language and the theoretical narratives that therapists hold permit, delimit, or constrain therapeutic actions."

Verandering as die ander as van intervensie, word deur *stochastiese proses*, of toeval in die verloop van die terapeutiese proses, onderskryf. Dit beteken dat verandering spontaan geskied. Nie die terapeut of die gespreksgenote kan vooraf weet of en hoe verandering gaan plaasvind nie, om nie eers van elk se interpretasie van die verandering te praat nie. Dell stel die stochastiese proses in gesprekspatrone as volg: "...patterns can be changed by disrupting them, but they cannot be sculpted to a planned design" (Becvar & Becvar 1996:103). Omdat die psige ('mind') deur Goolishian & Anderson (1992:11) as intersubjektief beoordeel word, en ook kultureel bepaald is, sal narratiewe terapie altyd 'n stochastiese proses uitmaak en ook deur perturbasie (van alle partye) gekenmerk word.

Verandering, soos wat Goolishian & Anderson (1992) dit insien, word bewerk deurdat die terapeut niks wil verander nie, maar slegs ruimte vir betekenisvolle gesprek wil skep. Op die manier kan die terapeutiese gesprek deur saamwerkende taalsisteme lei tot die skep van nuwe betekenis, realiteite en narratiewe.

Becvar & Becvar (1996:107) stel die proses van verandering so: "second-order change is facilitated as therapist and client co-create a new context in which old, problem-saturated stories are deconstructed and new, solution-focused stories are authored by client and therapist through mutual interaction and feedback."

1.6.5 KRITIESE REALISME

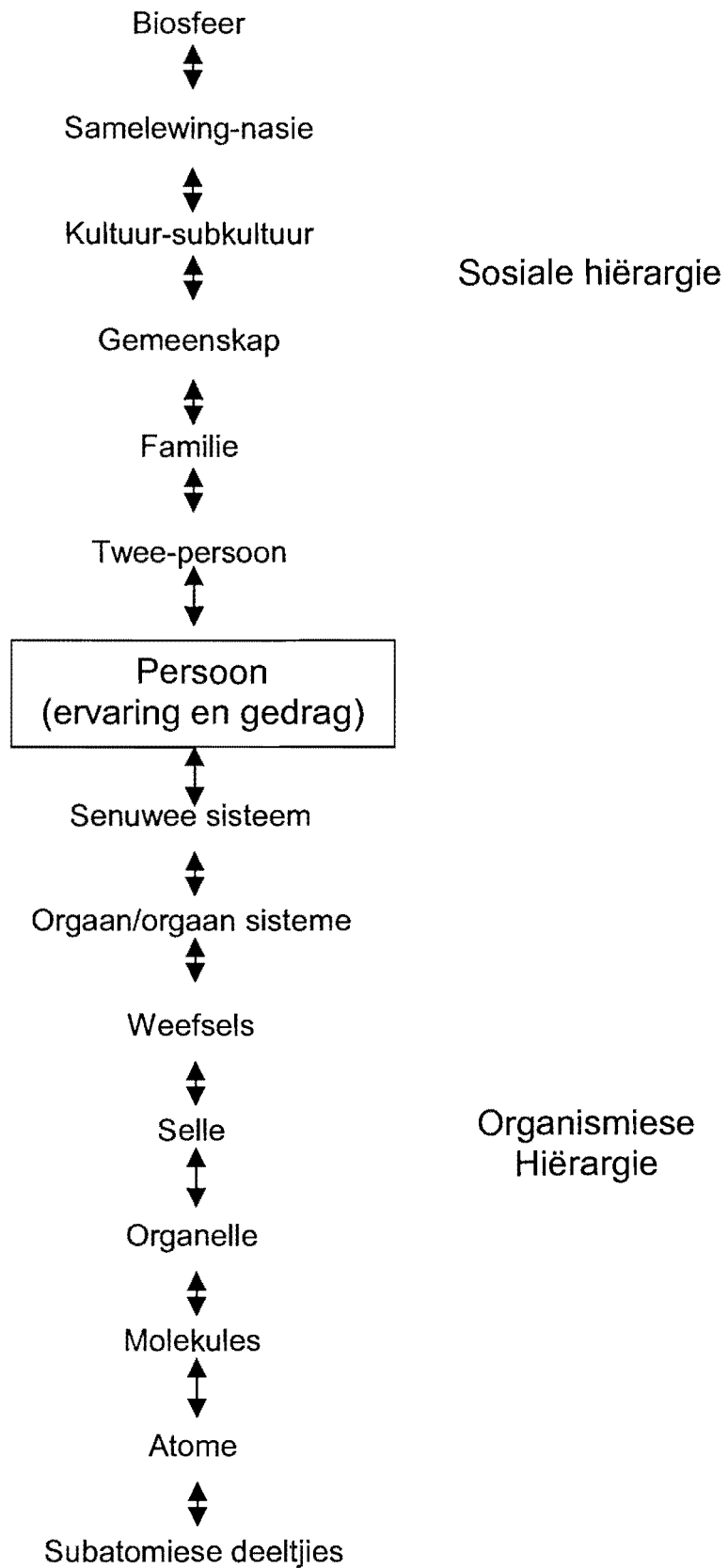
1.6.5.1 INLEIDEND

Deur my pastoraal-narratiewe benadering wil ek eko-hermeneuties wees. Die multivlakkige beskrywing van die realiteit deur middel van die krities-realistiese teorie wat ek volg, is 'n hulpmiddel tot hierdie doelwit. Onderskeidings en nie skeidings nie, is die bedoeling van veelvlakkige beskrywing omdat eenheid-in-onderskeid juis die uitgangspunt is wat ek huldig. In sistemiese gesinsterapie word tradisioneel klem gelê op die *sosiale hiërargieë* wat opbou van die individu, na die gesin, na die gemeenskap, na die kultuur, na die samelewing ensovoorts (Becvar & Becvar 1996:366).

Ek sit doelbewus hier ook 'n beskrywing van die *organismiese hiërargie* uiteen in my poging om eko-hermeneuties te wees. Dié poging, soos die leser reeds weet (vergelyk hoofstuk 1.1.1), het te doen met my selfrefleksiewe verhaal aan en oor myself. Ek wil hierdeur analogies aandui dat ek werklik wil hoor wat die gespreksgenoot in terapie vir my te sê het. Die taalwêreld van die gespreksgenoot en dié van myself probeer mekaar in terapie vind.

Vervolgens gee ek Becvar & Becvar (1996:366) se sisteem-hiërargie weer²⁹ soos hulle dit van McWinney oorneem. Dit dui die vlakke van organisasie in die sisteem-hiërargie aan. Die tweerigting pyltjies dui tweerigting vloei aan en daar word ook onderskei tussen 'n sosiale- en organismiese hiërargie:

²⁹ Ek gee my eie vertaalde weergawe uit die oorspronklike Engelse teks van Becvar & Becvar (1996) weer.



As terapeut moet ek ruimte maak vir die verhale wat in terapie aan die bod kom. 'n Goeie manier om goed te luister is om moeite te doen om wat vreemd en ongewoon voorkom met 'oop arms tegemoet te gaan'. Wat volg in die uiteensetting van die kritiese realisme mag dalk vreemd vir die leser voorkom, naamlik as deel van 'n pastoraal-narratiewe benadering vir terapie. Dit het ook vir my (die skrywer) ongewoon voorgekom. Soos u hopelik sal sien, het ek dit met 'ope arms tegemoet gegaan'.

Hoekom het ek kritiese realisme met 'ope arms ontvang'? My kennisname van, en ingrawe in die kritiese realisme, gaan my kennisname van, en ingrawe in die sosiale konstruksionisme, vooraf. Die kritiese realisme is duidelik eerder afgestem om binne die natuurwetenskappe met vrag gebruik te word. Om kritiese realisme egter nie hier by te bring nie, sou beteken dat ek 'n belangrike deel van my eie verhaal ontken, naamlik my soeke na integrasie en holisme.

Ek beleef die krities-realistiese model as bydraend tot die eko-hermeneutiese terapeut wat ek graag wil wees deurdat die werking van die model resoneer met my verhaal (verstaan) van die terapeutiese proses: my refleksie oor die terapeutiese proses en omgewing; my refleksie oor my wees in hierdie omgewing; my verhouding met my gespreksgenote, en my vermoë om na die gespreksgenote te luister en hulle te verstaan terwyl ek ook myself in dié proses beter leer ken en verstaan (vergelyk Montero in Parker (red.) 1998:119).

In 'n ander opsig vind ek dié jukstaponering en interafhanklike skakeling van kritiese realisme met sosiale konstruksionisme uitdagend vir die tipe terapeut wat ek wil wees. Hierdie twee modelle bied 'n analogies-formele voorbeeld van wat in terapie gebeur: die neweskikking van twee of meer realiteite met die eenheid en blywende andersoortigheid daarvan - dit wil sê 'n paradoks.

Hierdie weg wat ek volg mag moontlik nie met die verwagtinge van sommige lesers ooreenstem nie. Anderson (1997) sê: "Clients' beliefs about our assumptions can in turn influence the way they present themselves. It is important, therefore...for a therapist to behave in a manner I characterize as incongruent with the client's expectations." Hiermee sê ek dat ek ook die leser se voorveronderstellings in terme van hierdie proefskrif in 'n sekere sin 'toets' – daarom bied ek myself op hierdie manier aan.

Deel van die *terapeutiese paradoks*, as onderwerp van studie, is dat dit ook op myself as navorser van toepassing gemaak kan word. Ek gebruik as uitvoering van dié gedagte

sistemiese konsepte (as deel van die beskrywing van hiërargiese vlakke van organisasie) om 'n verhaal te vertel as deel van 'n *narratiewe benadering*. Die paradoks van *inklusiwiteit*, naamlik 'n 'beide, en' benadering, het vir my as terapeut self terapeutiese waarde (vergelyk Müller 1996:99; Becvar & Becvar 1996:372-3).

My eie strewe na 'n geïntegreerde lewe, na harmonie, ewilibrum, rus en vrede, het die beeld van die pendulum-effek nuwe betekenis vir my laat kry: die bal onder aan die toutjie swaai nie van een uiterste na die ander uiterste in onafgebroke, herhaaldelike siklusse nie, maar vibreer en resoneer (met ander pendulum balle) in een plek van rus.

Dit gaan vir my as navorser-terapeut in die laaste instansie nie oor wat die eenheid van analise is nie; die individu, gesin, kultuur, ensovoorts is almal belangrik, maar oor wat die *bewuswording* van die multikompleksiteit van bestaan vir die terapeutiese verhouding kan beteken. Becvar & Becvar (1996:368) sluit hierby aan as hulle sê dat

The ideology of the society and its human science professionals, out of which emerges the normative, classifying framework described by White and Epston (1990), does not provide an awareness of the connection that the systems perspective would have us see. Thus, whatever unit of analysis is the focus of treatment, it represents an arbitrary cut and is but a part of the whole, which cannot be understood by study of that part individually.

Die krities-realistiese model wat ek uiteensit toon multi-eenhede vir moontlike analise. Die eenheid wat gekies word is 'n skepping deur abstraksie (vergelyk Becvar & Becvar 1996:368). As narratiewe terapeut is die bewussyn van abstrahering en skepping van realiteite deur taalkonstruksie baie belangrik. Kritiese realisme help om hierdie bewussyn by die narratiewe terapeut te vestig. Dit help ook om die idee van storie te vestig, soos Becvar & Becvar (1996:368) in verwysing na Bateson oor 'mind and nature' sê: "All are of the same substance. And that substance is the idea of story."

Die krities-realistiese model ontwikkel uit die werke van Roy Bhaskar, naamlik *A Realist Theory of Science* (1977), en *The Possibility of Naturalism* (1979). Bhaskar (1978, 1986) het ook 'n stel kriteria opgestel waardeur aansprake op realiteit geëvalueer kan word, sowel as 'n metodologie om die sosiale wêreld te ondersoek (Willig in Parker (red.) 1998:101). Die algemene doelwit van kritiese realisme is nie die voorspelling van uitkomst nie, maar die verklaring van gebeure en prosesse.

Kritiese realisme verstaan gebeure as multidimensioneel deurdat onoorganklike ('intransitive') strukture dié gebeure onderlê. Hierdie relatief stabiele strukture kan nie direk nagevors word nie, maar word geken deur die effekte daarvan te bestudeer. Willig (Parker (red.) 1998:101) stel dit so: "Deep (intransitive) structures and the generative mechanisms through which they operate possess tendencies or potentialities which may or may not be exercised. Furthermore, events are generally co-determined by multiple mechanisms."

Verskeie wetenskap-filosofies ingestelde teoloë het die nut van die krities-realistiese denkmodel ingesien, onder andere Peacocke (1984,1993), Barbour (1974), McFague (1983), Sockice (1985) en Van Huyssteen (1986). In die krities-realistiese model word die voorwaardelikheid van uitsprake erken omdat kennis as voorlopig verstaan word. Hiermee saam egter, wil die kritiese realisme epistemiese objektiviteit ook verkry. Die toepassing van hierdie model in die teologie is 'n onlangse verskynsel en hou verband met die opkoms van die wetenskaplike realisme (vergelyk Maree 1990:148). Kritiese realisme is egter afgegrens van naïewe realisme omdat dit kennis voorwaardelik/hipoteties kwalifiseer, terwyl naïewe realisme dit nie doen nie (Peacocke 1984:29; Van Huyssteen 1987:15).

Kritiese realisme se aanspraak op realisme lê in die verwysingskwaliteit van sy uitsprake, naamlik dat dit betroubaar is, al lê dit buite menslike ervaring en derhalwe ook buite die wetenskappe se taalgrense (Van Huyssteen 1986:168). Teologie, sowel as die ander wetenskappe word hierby ingesluit (Van Huyssteen 1986:252). Die rede vir betroubaarheid is geleë in die verstaan van taal as metafories van aard. Die terme *skepties*, *gekwalifiseerd*, *krities* en *konjekturaal*, gekoppel aan die term 'realisme', dui almal op die voorlopigheid en voorwaardelikheid van kennis.

Die modelle wat kritiese realisme implementeer is metafories van aard. Die basiese logika is dat “Language is the basic tool we use to describe and explain the reality of which we are part” (Mackinnon 1982:441). Soos sosiale konstruksionisme gaan kritiese realisme van die standpunt uit dat die werklikheid taalmatig verstaan word, en dan spesifiek metafories.

Die wetenskapteoretiese model wat ek in hierdie proefskrif stel, poog om krities-reflektief met wetenskaplike reduksionisme om te gaan, en om dit sodoende te verminder. Die aard van die natuurlike werklikheid word nie net op grond van die eenvoudigste samestellende dele en hul eienskappe bepaal nie. Die natuurlike wêreld is ’n hiërgargiese sisteem, wat vlakke van kompleksiteit vertoon, byvoorbeeld atome wat gesamentlik ’n hoër vlak konstitueer naamlik molekules, en molekules konstitueer gesamentlik weer die volgende vlak, naamlik selle (Peacocke 1993:491). Elke vlak lig ’n aspek van die realiteit uit, en met hiërgargiese orde word nie reduksionisme bedoel nie. Dit is naamlik denkbaar dat as van hiërgargiese vlakke gepraat word, ’n outomatiese reduksionisme bedoel word wat die eenvoudigste sisteem se samestellende dele as die ware en volledige aard van die realiteit uitmaak.

Daar is sekere oorbruggingswetenskappe wat elke vlak met die een bo hom verbind sodat wetenskaplike eksklusiwisme geen regverdigbare bestaansreg het nie. Elke vlak vertoon ’n deel van die geheel van die realiteit, en alle vlakke se beskrywing van die werklikheid dra ewe veel gesag. Aldus die kritiese realisme.

Die werking van die kritiese realisme in die natuur- en biologiese wetenskappe

Hoewel die huidige studie ’n poimenetiese studie binne die praktiese teologie is, word so ver moontlik erns met wetenskaplike kennis buite dié veld gemaak deur ’n beskrywing van die wêreld en waaruit dit bestaan. Om dié rede gaan ek kortliks aandag gee aan die aard van die wetenskaplike benadering van die natuur- en biologiese wetenskappe deur gebruik te maak van die konsepte en teorieë wat in dié wetenskappe aangewend word, en dit verduidelikend met idees uit die praktiese teologie vergelyk. Die uiteindelijke doel hiermee is om tot ’n beter begrip te kom van die betekenis van die geheel deur middel van sekere belangrike konsepte, sodat in die toepassing en implikasies daarvan vir die teologie, dit beter begryp en dus beoordeel kan word.

Peacocke (1993:27) stel dit dat die Christelike geloof met uiterste erns die realiteit en aard van die natuurlike wêreld opneem, omdat dit ’n leerstelling oor die skepping het, en omdat

geglo word dat God as Skepper teenwoordig was in, en gemanifesteer was deur 'n persoon in die geskiedenis (Jesus Christus) wat self deel was (en is) van die natuur en geskiedenis van die mensdom. Hierdeur word die wetenskaplike ondersoek en verstaan van die natuur, waarvan die mensdom integraal deel uitmaak, van onskatbare teologiese waarde.

Hoewel die wetenskappe genoegsame bewyse lewer dat navorsingsbevindings oor die natuurlike wêreld met redelike sekerheid aanvaar kan word, moet die metaforiese aard van dié wetenskaplike uitsprake (taal) nooit buite rekening gelaat word nie. Die rede is dat daar grondmetafore (kernwaarhede) en metafore op die periferie in wetenskaplike en teologiese uitsprake opereer. Daarom moet die wetenskap alleen met die "best established general features of the scientific accounts" werk om die verband tussen die mens, die natuur, en God te bepaal (Peacocke 1993:28).

Daar word met die basiese konsepte in die wetenskap, naamlik ruimte, tyd, materie, en energie gewerk, maar waar dit in die fassinerende lig van teorieë soos dié van Albert Einstein verduidelik word, verkry alles wat in die heelal gebeur 'n dieper dimensie (Peacocke 1993:29-35). Hierdie konsepte word hier aangewend om die dieper dimensie te verhelder, deur die strukture en entiteite in die heelal te beskryf.

Die heelal as 'n hiërargiese sisteem bestaande uit vlakke van kompleksiteit

Die heelal is 'n hiërargiese sisteem met vlakke van kompleksiteit van materie, waar elke vlak as 'n 'geheel' funksioneer terwyl dit ook self uit dele bestaan. Peacocke (1993:38) gebruik as voorbeeld die goed geïllustreerde vlakke in lewende organismes, naamlik die opbouende vlakke van atome na molekules, na makromolekules, na subsellulêre organelle, na selle, na multisellulêre organe, na 'n hele organisme, na populasies van lewende organismes, na ekosisteme, en na die biosfeer.

Dit is ook belangrik om kennis te neem van die onderliggende verbondenheid en heelheid (eenheid) van die vlakke van rangskikking of 'organisasie' van materie, te midde van 'n groot verskeidenheid (Becvar & Becvar 1996:365-369). Die onderliggende ineenskakeling van materiële boustene is nie net die oorsaak van sekere beginsels, wette en konstantes nie, maar ook die kwantum teorie, en die oor-en-weer vloei van energie in biologiese ekosisteme dra daartoe by (Peacocke 1993:42).

Die effek van die kwantum teorie is dat materie as't ware 'verleng' deur golfbewegings. Materie het dus 'n 'uitgestrekte' karakter sodat elke deeltjie of struktuur uit deeltjies opgebou is; dit wil sê dat alles in die heelal in interaksie met mekaar verkeer. In biologiese ekosisteme 'vloei' energie en materie, en word dit opgeneem in nog groter anorganiese sisteme wat die aarde en atmosfeer bo die aarde uitmaak.

Vervolgens Peacocke (1993:215) se verwerking van Bechtel en Abrahamsen (1991:256-9)³⁰ se hiërargiese indeling van die dissiplines wat volgens die verskillende fokuspeunte van elke dissipline werk, naamlik: 'vlak' 1 dui op die fisiese wêreld wat deur die natuur- en skeikundige wetenskappe ondersoek word; 'vlak' 2 dui lewende organismes wat die fokus van die biologiese wetenskappe is, aan; 'vlak' 3 is die gedrag van lewende organismes as veld van die gedragswetenskappe; 'vlak' 4 dui die kultuur van die mens, wat Popper se derde kategorie³¹ (objektiewe kennis) insluit, aan.

Die wetenskaplike tegnieke, wat ten opsigte van die *metodologie* daarvan reduksionisties aangewend word, en wat gebruik word vir die afbreek van die geheel in kleiner dele, bevat die nodige kriteria waarvolgens die verskillende grade van kompleksiteit in die vlakke, die afgrensing en ondersoekarea van elke dissipline en vakrigting, bepaal kan word (Peacocke 1993:295). Die struktuur van 'n entiteit in een dissipline, is vir die volgende dissipline 'n funksionele geheel in die betrokke strukture werksaam binne sodanige dissipline.

Die hiërargiese opbou van dele tot die geheel, is dus inderwaarheid 'n verskeidenheid van 'gehele' wat op hul beurt as 'dele' opereer, terwyl dit nie afbreuk doen aan die geheelkarakter van die onderskeie dele (in sigself) nie. Dit word dus duidelik dat die deel-tot-die-geheel verhouding in die genoemde vlakke, 'n kompleksiteit vertoon, omdat dit nie 'n eenduidige karakter openbaar nie, maar wel 'n meerduidigheid wat as 'n eenduidige faktor kan funksioneer op die volgende vlak van kompleksiteit.

Dié *gestratifiseerde* geheel (heelal), naamlik al die vlakke gesamentlik, is beide bepaald en onbepaald. Die unieke eienskappe van elke entiteit op 'n sekere vlak maak dit wat dit is, maar insgelyks het dit ook potensiaal vir kombinasie met ander entiteite om 'n hoër vlak te vorm.

³⁰ Sien bylaag 1 vir Peacocke se verwerking van Bechtel & Abrahamsen (1991) se indeling van die dissiplines.

³¹ Sien bylaag 2 vir 'n gedetailleerde uiteensetting van die inhoud van Popper se kategorieë deur J.C. Eccles (1989).

Gelwick (Fitzgerald (red.) 1979:142) stel dit so: " Higher and more complex forms of matter come into being because a lower level of conditions leaves open the possibility of being harnessed by a higher one."³²

Vir die doel van hierdie studie sal slegs sekere interessante en relevante sake in elk van die 4 vlakke kortliks aandag geniet. Die holistiese karakter van alles-wat-is word daarin aangetoon dat die 4 vlakke nie afgebakende eenhede, elk op sy eie, is nie. Molekulêre biologie verbind vlak 1 met vlak 2, en is dus 'n oorgangsvak wat in albei vlakke belang het. Tussen vlak 2 en 3 is die kognitiewe wetenskappe, sosiobiologie en gedragsgenetika die oorbrugging. Tussen vlak 3 en 4 is sosiologie, en sosiologiese antropologie die oorbruggingsdissiplines.

Afwaartse oorsaak

'n Belangrike voorveronderstelling van die kritiese realisme is *afwaardse oorsaak* (vergelyk Peacocke 1993:45). Die wetenskap wil die oorsaak van veranderinge in strukture en entiteite wat in die verlede gebeur het, verstaan, om die 'nou' beter te begryp. Sodoende kan ook die toekoms beter verstaan word in terme van die veranderinge wat gaan plaasvind in die strukture van die fisiese wêreld. Peacocke (1993:45) verduidelik die wetenskaplike verstaan van 'voorspelbaarheid' en 'oorsaak' in natuurlike sisteme:

Causality...is only reliably attributable when some underlying relationships of an intelligible kind between the successive forms of the entities have been discovered over and beyond mere conjunction as such. These explanatory relationships often involve an understanding of how the constituent units of any entity give it the form it has and how changes in such 'internal' relationships can manifest themselves in observations and the system as a whole.

Die voorspelbaarheid van die vorme wat entiteite deur die loop van tyd inneem, is 'n funksie van die onderlinge oorsaaklike verbondenheid (tussen konstituente) wat daar in die sisteem as 'n geheel bestaan³³.

³² Sien in hoofstuk 1.6.6 die begrippe 'holisme' en 'interverwantskappe' wat die ooreenstemmende en verskillende voorveronderstellings van kritiese realisme en sosiale konstruksionisme aandui.

³³ Die toepassing van hierdie konsep van 'afwaartse oorsaak' word in hoofstuk 4.5.1 analogies aangedui as gefokus word op terapeutiese taalsisteme waar hoop moontlik deur paradoks gefasiliteer kan word.

Peacocke (1993:46-53) verduidelik 'afwaardse oorsaak' aan die hand van vier natuurlike sisteme, en lig daarmee ook bogenoemde 'voorspelbaarheid' verder toe. Ek sit Peacocke se weergawe van die vier sisteme hier uiteen:

Eerstens noem Peacocke die relatief eenvoudige, dinamiese, wetsgehoorsame sisteem. Hier werk oorsaaklikheid in terme van verstaanbare verhoudings, en 'n analogiese verhouding tot 'n onderliggende organisme wat dié verhouding genereer.

Tweedens verduidelik Peacocke (1993:47) voorspelbaarheid en oorsaak in meer komplekse sisteme waar 'n klomp gasmolekules se gedrag op makroskopiese vlak die oorsaak is van die individuele gas molekules. Die uitsondering hier geld ten opsigte van, soos Peacocke (1993:47) dit noem, 'Micro-prediction', wat die onsekerheidsbeginsel van Heisenberg veronderstel. Dié beginsel het te make met die feit dat op subatomiese vlak dit nie moontlik sal wees om enige nukleus van 'n versameling radioaktiewe atome se disintegrasië te voorspel nie. Al wat voorspel kan word is die waarskynlikheid dat dit in 'n sekere tydsinterval tot niet sal gaan.

Derdens noem Peacocke (1993:48) die Newtoniaanse sisteem wat deterministies, maar nie ten volle voorspelbaar op die Mikro-vlak van beskrywing is nie. As voorbeeld gebruik Peacocke (1993:48) 'n snoekerspel waar dit veronderstel word dat na die eerste skoot die balle in volgehoue reeks botsings beweeg. Newtoniaanse meganika sou die beweging van die balle en hul snelhede en rigtings tot in oneindigheid kon voorspel, maar die beginsel hier ter sake maak dat dit onmoontlik is om so 'n voorspelling te maak.

Die nie-lineêre dinamiese sisteme, as die vierde kategorie waarin natuurlike sisteme opgedeel kan word, is laastens aan die beurt. Dinamiese sisteme sluit fisiese, chemiese, biologiese en neurologiese sisteme in. Onlangse navorsing toon dat hierdie sisteme onvoorspelbaar in hul makroskopiese waarneembare gedrag is. Peacocke (1993:50) illustreer dit aan die hand van die weerpatroon, as 'n voorbeeld van 'n oop dinamiese sisteem.

Edward Lorenz het die teorie bekend as die 'schoenlapper effek', ontwerp. Hiervolgens kan die lugversteuring wat deur 'n schoenlapper veroorsaak word die tipe weerpatroon wat oor 'n maand aan die anderkant van die aarde gaan voorkom, beïnvloed, deurdat dit 'n bepaalde kettingreaksie van interaksies in die natuur *versterk*. Die entiteite, strukture en prosesse van die wêreld, sê Peacocke (1993:53), besit potensiaal wat in die nie-ekwilibriese, nie-lineêre

oop sisteme nuwe patrone en vorms aanneem, maar "operating now under the constraints and with the potentialities afforded by their being incorporated into systems the properties of which, as a whole, now have to be taken into consideration."

Crutchfield, Farmer, Packard & Shaw (soos weegegee in Peacocke 1993:53) bevestig wat Peacocke sê: "a system can have complicated behaviour that emerges as a consequence of simple, nonlinear interaction of only a few components...Through amplification of small fluctuations it [nature] can provide natural systems with access to novelty".

'Afwartse oorsaak', in die lig van bogenoemde vier sisteme, verduidelik dat 'n sisteem as geheel 'n invloed op die onderdele van daardie sisteem kan uitoefen. Dit is teenoorgesteld van die opvatting wat gewoonlik as norm aanvaar word, naamlik 'bottom-up' oorsaak, wat beteken dat die eienskappe en gedrag van onderdele van 'n sisteem die eienskappe en gedrag van die hele sisteem beïnvloed. 'Afwartse oorsaak' beteken dat die betrokke natuurlike sisteme elk as geheel die entiteite binne die strukture van die sisteme, dit wil sê die onderdele daarvan, beperk en beïnvloed.

Veranderinge op mikro-vlak word deur die staat van die geheel beïnvloed, wat beteken dat die konstituente anders sou optree as hulle op hul eie was. Peacocke (1993:53) verduidelik 'afwartse oorsaak' aan die hand van die Bénard verskynsel: "...beyond the critical point, individual molecules in a hexagonal 'cell', over a wide range in the fluid, move with a common component of velocity in a co-ordinated way, having previously manifested only entirely random motions with respect to each other".

Ek stel nie die konsep van 'afwartse oorsaak' om daarmee afbreek te doen, of die 'onder-na-bo' oorsaak in te perk nie (vergelyk Peacocke 1993:54). Eersgenoemde bring laasgenoemde alleen in balans omdat 'oorzaak' 'n tweerigting-karakter openbaar in die sisteme soos dit hierbo op teoretiese vlak beskryf is. Die realiteit wat op die hoër vlak (die hele sisteem) voorkom, verkeer in oorsaaklike interaksie met die laer vlakke (dele van die sisteem) in beide rigtings, naamlik van bo-na-onder, en van onder-na-bo.

On the critical-realist view of the epistemology of the sciences, this has the further implication that the entities to which the 'theories and experimental laws' refer in our epistemological analyses correspond, however inadequately and provisionally, to realities which must be deemed to exist at the various levels being studied - that is, they also have an ontological

reference, however elusive (Peacocke 1993:54).

Met bogenoemde sisteme in gedagte, veronderstel die oopeindigende karakter van die natuurlike wêreld met al die betrokke sisteme 'n toekomstige ontwikkeling wat interessante nuwe vorms kan genereer. Peacocke (1993:64) hou voor dat die gang van biologiese evolusie 'n toeval-faktor is, wat op evolusionêre veranderinge in die geskiedenis van die aarde berus word. Biologiese evolusie is afhanklik van die 'kruising van onafhanklike veroorsakende kettings'. Hier verwys Peacocke na die ingewikkelde evolusionêre verloop in terme van genetiese komponente en die rol van DNS daarin.

Hierdie 'oop-eindigheid' vind egter binne 'n raamwerk van reëls plaas wat die moontlike veranderinge beperk en afbaken, sodat 'n mens kan sê dat kans nie alleen vir enige toekomstige vorm verantwoordelik is nie. Kreatiwiteit binne die natuurlike orde, naamlik die verskyning van nuwe vorme, patrone, en organisasie van materie en energie is as gevolg van 'n wisselwerking of heen-en-weer-spel van toeval en wetmatigheid (Peacocke 1993:65). Die geneigdheid vir 'n toename in kompleksiteit (die hoeveelheid verskillende tipes komponente in 'n sisteem) beteken nie dat 'n toename noodgedwonge plaasvind nie, maar slegs dat dit moontlik word (McCoy in Peacocke 1993:66).

Die 'krities' van kritiese realisme

Die kritiese realisme is 'krities' in die sin dat die taal wat die teologie gebruik (soos die taal in enige wetenskap) metafories en verwysend van aard is, en dus herhaaldelik ondersoek moet word met 'n parate toepassing van nuwe kennis en insig om in die lig van dié nuwe kennis veranderinge aan teorieë aan te bring.

Hierdie teorie van verwysing wat deur die krities-realistiese rasionaliteitsmodel aangewend word, beteken dat die 'oorsaak' van 'n fenomeen in die teorie as referent aangewend word. Dat dit met verloop van tyd 'n betekenisverandering kan ondergaan, is juis die krag van die referent, omdat die metafoer verfyn word, terwyl die verwysende aard daarvan steeds geldig bly. Dit bevestig die realiteitsgehalte, of werklikheidsbetrokkenheid van die heenwysende aard van teorieë en modelle (Van Huyssteen 1986:173).

Die volgende kriteria van redelikheid word deur kritiese realisme toegepas op modelle en teorieë:

- ooreenstemming met die data,
- interne koherensie,
- komprehensiwiteit,
- vrugbare aanwending, en
- en algemene bewyskrag³⁴ of oortuigingskrag (Pailin 1973:322).

Met inagneming van hierdie kriteria kan ons weet dat ons vandag steeds na dieselfde konsepte verwys as die oorspronklike groep mense, naamlik soos dit tot uitdrukking gekom het in die vroegste wetenskaplike tradisie. Teologie, net soos die ander wetenskappe, maak gebruik van afleiding op grond van die beste verduideliking.

Op grond van redelikeheidsbeginsels hierbo genoem, word die moontlikheid vir verskillende wetenskaplike vakdissiplines geskep om tot 'n inter-subjektiewe konsensus te kom oor wat die werklikheid is, en waaruit dit bestaan. Soos Van Huyssteen (1986:151) sê, is wetenskap-filosofiese problematiek verweef met fundamenteel-teologiese grondvrae, en om dié rede is die teoloog gemoed met die probleem rondom teorievorming in die teologie, soos wat dit in wetenskappe oor die algemeen die geval is.

'n Groot winspunt van kritiese realisme, soos Collier (Parker (red.) 1998:49) ook aantoon, lê in sy vermoë om nie een dissipline tot 'n ander te reduseer nie; nie die eie dissipline van ander te isoleer nie; en nie die grense tussen dissiplines te ignoreer of te ontken nie. Collier (Parker (red.) 1998:49) sê dat kritiese realisme erken dat elke dissipline "may uncover real and distinct structures, mutually irreducible; yet that in explaining the open system of social life we will need to appeal to all these structures and so draw on all these disciplines".

Die kritiese realisme as model maak nie staat op 'n beroep op gesag nie. Daar is meningsverskille oor wat 'gesag' behels, en as gevolg hiervan blyk die beroep op gesag waardeloos te wees. In hierdie verband skryf Van Huyssteen (1993:434): "[F]oundationalism,

³⁴ Willig (Parker (red.) 1998:101) beskryf bewyskrag ('explanatory power') as "...the extent to which a proposed mechanism is capable of accounting for a wide range of diverse as well as newly emerging phenomena".

as the thesis that our beliefs can be warranted or justified by appealing to some item of knowledge that is self-evident or beyond doubt, certainly eliminates any possibility of discovering a meaningful epistemological link between theology and the other sciences."

Bogenoemde uitgangspunt is belangrik vir inagnam in 'n postmodernistiese samelewing. Dit het implikasies vir die vorming van 'n teologiese teorie, waar versigtig gehandel sal moet word waar positivistiese empirisme, en wetenskaplike materialisme as Bybelse fundamentalisme nog in die teologie kop uitsteek (Barbour 1990:4).

Van Huyssteen (1986:169) stel die krities-realistiese model voor as 'n werkbare denkmodel vir die teologie. Lepin (1984:2) som die uitgangspunt van die kritiese realisme goed op: "What realists do share in common are the convictions that scientific change is, on ballance, progressive and that science makes possible knowledge of the world beyond its accessible, empirical manifestations." Dit is juis die woord 'beyond' in bogenoemde aanhaling wat die toepaslikheid van so 'n model ook vir die teologie vrugbaar maak.

In die teologie word gewerk met modelle en metafore wat die 'werklikheid' probeer beskryf en verstaanbaar maak. In die gebruikmaking van modelle en metafore word die voorwaardelike aard van die uitsprake erken, en word die ongebondenheid van die werklikheid duidelik. Tog word ook raakgesien dat dit wel die beste manier is om uitsprake oor die werklikheid te maak.

1.6.6 SOSIALE KONSTRUKSIONISME EN KRITIESE REALISME IN DIALEKTIESE SPANNING

Die sosiale konstruksionisme in samehang met die kritiese realisme, is wetenskapteoretiese modelle wat my wêreldbeeld rig. Die 'dans' van hierdie twee teoretiese modelle het verandering gebring in my konsep van die mens en van myself, deurdat ek deel uitmaak van die stoflike aarde waarvoor ek meen ek kennis besit. Hierdie kennis van die aarde is ook kennis van myself. Dit wil sê ek is deel van die betekenis wat ek uit my kennis van die aarde put (Holbrook in Fitzgerald (red.) 1979:90-1).

Die byeenbring van dié twee teorieë blyk botsend te wees en tog is daar 'n harmonieuse

samespel tussen die twee teorieë. Beide teorieë hou gesamentlik balans tussen die konsepte van subjektiwiteit en objektiwiteit, wat, indien dit afsonderlik en onafhanklik geneem word, tot verabsoluterings aanleiding kan gee. So byvoorbeeld dui die terme *idealisme* en *realisme* op verabsoluterings: idealisme stel die subjek as fundamentele realiteit, terwyl realisme die fundamentaliteit van sommige objekte daarstel, naamlik die objekte met 'n fisiese referent.

Die dialektiese spanning van die kritiese realisme en die sosiale konstruksionisme druk na my mening op unieke wyse my postmoderne wêreldbeeld uit: dit ontplooi op kreatiewe wyse die spanning tussen twee epistemologieë, te wete realiteit as objektief kenbaar en realiteit as subjektiewe selfpersepsie. Freedman & Combs (1996:19-20), in verwysing na Paré, meen dat daar 'n evolusie van die (eerstens) objektiewe na die (tweedens) subjektiewe epistemologieë beweeg is, en dat dit uiteindelik uitgemond het in die sosiaal-konstruksionistiese siening van die wêreld. Rofweg, meen Freedman & Combs (1996:20), korreleer hierdie chronologie met 'n beweging van die eerste-orde kubernetiek na 'n tweede-orde kubernetiek na sosiale konstruksionisme. Vir my is die dialektiese spanning van die eerste twee epistemologieë konstituerend van die derde meer omvattende wêreldbeeld.

Die spanning tussen sosiale konstruksionisme en kritiese realisme kan respektiewelik ook deur die terme *relatiwisme* en *essensialisme* voorgestel word (vergelyk Harré in Parker (red.) 1998:xi). Wat in elk geval belangrik is, is die balans in hierdie spanninge en die inagneming van die konteks waarin dit gebruik word. Rom Harré (Parker (red.) 1998:xii) het die uitdaging van die harmoniëring tussen sosiale konstruksionisme en kritiese realisme in sielkunde en fisika onderskeidelik aangeneem, en die nodige balans tussen die twee gevind.

Die interspel tussen sosiaal-konstruksionistiese en krities-realistiese teorieë bring noodwendig dialektiek mee. Hierdie dialektiek/paradoks glo ek word nie deur die byeenbring van die twee teorieë veroorsaak nie, maar is eerder self fundamenteel tot die realiteit, wat na my oordeel redelik goed deur die interspel tussen hierdie twee teorieë voorgestel word.

Die dinamika van die subjek-objek skema kan in een woord opgesom word: *verhouding*. Oliver (Fitzgerald (red.) 1979:188-189) stel 'n relasionele teorie van realiteit voor wat hiermee korrespondeer. Hierdie teorie rugsteun my teoretiese voorveronderstellings, naamlik dat realiteit paradoksaal is. Paradoks word deur verhouding gekenmerk, naamlik waar twee of meer wêreldes naas mekaar gestel word as 'n neweskikking. Hierdie verhouding met mekaar sien paradoksaal daar uit. Oliver (Fitzgerald (red.) 1979:189) sê deur *relasionalisme* dat alle

relasies, en slegs relasies – nie objekte of subjekte nie, fundamenteel is. Hy sê dat waar *relata* (objekte en/of subjekte) as fundamenteel verstaan word, die “fallacy of misplaced concreteness” begaan word, ’n term wat hy by Whitehead³⁵ oorneem.

Met die fundamentaliteit van die verhoudings in plaas van die *dinge* wat in verhouding staan (things-in-relation), naamlik die *relata*, word nie die afmaak van die *relata* as illusionêr bedoel nie. Oliver (Fitzgerald (red.) 1979:189-9) gebruik die term *biperspektiwisme* (‘biperspectivity’) om die afgeleide en voortkomende aard van *relata* uit te wys. Waar relasies ingressief (‘ingressively’) beskou word, kom die gedagte van subjek na vore; waar relasies effektief (‘effectively’) beskou word, word die gedagte van objek relevant. ’n Variant van Oliver se teorie van verhouding is die idee van *ongerepte ervaring* (‘pure experience’)³⁶, wat ervaring voor refleksie aandui, naamlik onmiddellike ervaring, voor enige differensiasie, wat eers deur refleksie voortgebring word, en insgelyks aanleiding gee tot bewussyn.

Waar die sosiale konstruksionisme fokus op ‘skeppingsmatighede’ in die verstaan van die werklikheid, wil die kritiese realisme die ‘gegewendhede’ ondersoek. Die bymekaarbring van hierdie twee teorieë veroorsaak paradoks. Daar is nie net skeppingsmatighede (*wordingsgestaltes*) of net gegewendhede (*synsgestaltes*)³⁷ in die wêreld nie. Die realiteit bestaan uit die wisselwerkende hoedanigheid van albei.

Die werklikheid kan dus paradoksaal getipeer word as ’n (krities) *realistiese* (sosiale) *konstruksie* tussen mense, waar wat moontlik is ten opsigte van konstruksie deur die vlakke van realiteit beperk word. Die werklikheid neem vorm aan deur die interspel tussen dié beperkende wetmatighede en *toeval* (wat die moontlikheid van hoopvolle verbeelding van die toekoms in terapie begrond).

Collier (Parker (red.) 1998:47-58) se uiteensetting van kritiese realisme word beoordeel deur Burr (Parker (red.) 1998:17-18) wat ooreenstem met wat ek bedoel met “beperking deur die vlakke van realiteit” op konstruerende aktiwiteite. Die materiële werklikheid gaan ons taal- en ervaringswerklikheid vooraf. Dit wil sê beide taal en ervaring aard in die materiële werklikheid en word daardeur bepaal. Burr (Parker (red.) 1998:18) beskryf Collier se uitgangspunt verder

³⁵ Whitehead gebruik dié term in *Science and the Modern World* (1967:51), uitgegee deur The Free Press te New York en ook in *Process and Reality: An Essay in Cosmology* (1960:11,27) uitgegee deur Harper and Brothers te New York.

³⁶ Vergelyk die paragraaf oor my filosofie van hoop (hoofstuk 3.2.2) vir bespreking van dié term.

³⁷ Vergelyk met die ‘syn’ en ‘wording’ van God en die mens soos bespreek in hoofstuk 1.7.

so: "In our practical engagement with the world we also come to know reality, through our experience of the limitations which reality places upon what we are able to do..." Collier se kritiese realisme is gerig op 'n "real world" (Burr in Parker (red.) 1998:18) voor enige beskrywing daarvan nog plaasgevind het.

Die uitgangspunt wat Collier (Parker (red.) 1998:48) dus huldig, is dat taal, ervaring, bewussyn en praktyk die werklikheid vir ons oopmaak, dit wil sê kenbaar maak, en slegs in soverre as wat taal, ervaring, bewussyn en praktyk vir ons die realiteit kenbaar maak, kan ons verstaan wat elk van die vier inherent is. Burr (Parker (red.) 1998:18) sê in beoordeling van Collier dat Collier realiteit verstaan as 'gegewe' *deur* hierdie verskillende modusse, as manier van interaksie met realiteit.

Burr (Parker (red.) 1998:22-3) dink soos ek aan die werklikheid as sosiaal gekonstrueer *en* realisties. Sy verdeel 'konstruksie' wat in polêre spanning met realiteit verkeer in drie dimensies om daardeur die digotomieë te probeer oorbrug:

1. realiteit (waarheid) teenoor valsheid
2. realiteit (materialiteit) teenoor illusie
3. realiteit (essensie) teenoor konstruksie

Volgens Burr word die derde dimensie soos dit deur die sosiale konstruksionisme gebruik word problematies wanneer dit ook op die eerste twee dimensies toegepas word. Konstruksionisme impliseer volgens hierdie onderskeiding deur Burr dus nie valsheid of illusie nie, maar slegs konstruksie.

In terme van epistemologie en ontologie kan die polariteit van relativisme en realisme effektief gebruik word in die neweskikking van sosiale konstruksionisme en kritiese realisme: die krities-realistiese argument wat die nodigheid aandui van 'epistemiese relativisme' om 'ontologies realisties' te kan wees, word aangevul met die argument dat 'n 'relatiewistiese ontologie' help met die verkryging van 'n verlangde 'realistiese epistemologie' (vergelyk Parker (red.) 1998:6).

Dit is deur die aanvulling van die 'ontologiese realisme' met 'relatiewistiese ontologie' dat my onderwerp van studie meer betekenisvol word, naamlik dat hoop moontlik in die terapeutiese

gesprek gefasiliteer kan word wanneer die toekoms as 'oop' ervaar word. Brown, Pujol & Curt (Parker (red.) 1998:87) stel dit goed as hulle die terapeut se etiese gesindheid in dié *proses van wording* verwoord: "to contribute to the perpetual re-invention of the ontological, wherein lies the possibility of different, as-yet unthought orders of the real."

Die feit dat beide sosiale konstruksionisme en kritiese realisme die werklikheid in *metaforiese taal* (in terme van modelle en teorieë) beskryf, veronderstel dat daar reeds 'n verband tussen dié twee wetenskapteorieë moet wees. Die verband tussen die kognitiewe inhoude en aansprake wat elk van die twee ondernemings maak, word na my mening alleen deur taal moontlik gemaak.

Die metafore, modelle en teorieë wat in sosiale konstruksionisme en kritiese realisme gebruik word is egter nie 'n 'waarheid' wat net deur die 'werklikheid' bepaal word nie (Peacocke 1993:19). Dit gaan eerder daaroor dat beide wetenskapteorieë aan 'n proses van raffinerings van modelle en teorieë onderworpe is, omdat die kriteria van redelikheid daarop toegepas word.

Peacocke (1981:ix-xviii) veronderstel ten minste agt moontlike relasies tussen wetenskap³⁸ en teologie, naamlik die

- nie-interaktiewe/interaktiewe benadering tot die werklikheid,
- twee verskillende taalsisteme,
- verskillende gesindhede (motivering),
- elk met 'n eie 'objek' van studie in terme waarvan die onderneming gedefinieer word, naamlik 'natuur' vir die wetenskap, en 'God' vir die teologie.

Hierdie relasies kan negatief, en dus nie-interaktief, of positief, dit wil sê interaktief, gedifferensieer word (Peacocke 1993:20). Die vier dimensies maak dus agt moontlike relasies uit. Die kritiese realisme werk volgens die positiewe of interaktiewe moontlikheid. Sosiaal-

³⁸ Onder *wetenskap* bedoel Peacocke al die wetenskappe buiten die teologiese wetenskap, naamlik die natuurwetenskappe, biologiese wetenskappe, gedragswetenskappe en menswetenskappe.

konstruksionistiese teorie veronderstel ook dat wetenskap en teologie interaktiewe benaderings tot die werklikheid is. Die geheel is holisties van aard.

Russell stel 'n kontinuum van moontlikhede in elke dimensie voor (Peacocke 1993:20). In plaas van net twee alternatiewe soos hierbo vermeld, word die rykdom en kompleksiteit van moontlikhede van interaksie tussen die wetenskap en teologie, deur middel van 'n kontinuumbenadering blootgelê.

Peacocke (1993:21), op die voetspoor van McMullin, stel voor dat teologie en wetenskap met verskillende domeine van dieselfde realiteit te doen het. Peacocke (1979) wys uit dat die geskiedenis van teologie nou verbonde was (en is) aan die verstaan van die natuurlike wêreld. 'n Krities-realistiese teologie moet erns maak met die wetenskap omdat dit die natuurlike wêreld bestudeer wat deur God geskape is. Hier is Paulus se woorde in Romeine 1:20 van waarde: "Van die skepping van die wêreld af kan 'n mens uit die werke van God duidelik aflei dat sy krag ewigdurend is, en dat Hy waarlik God is..."³⁹ Op grond hiervan kan gesê word dat die skepping van die wêreld is, soos Peacocke (1993:21) dit uitdruk "...in some respects, to be ascertained, revelatory of God's nature and purposes..."

Die onderliggende 'sinvolle samehang' of rasionaliteit in die natuurlike wêreld hou verband met die bevestiging dat daar 'n God moet wees. Die vraag na hoekom daar enige 'iets' hoegenaamd moet wees, en die feit dat daar 'n ordelikheid en harmonie in die skepping is, beteken dat daar iets gekommunikeer word in die skepping soos dit is.

Die 'krities-realisties-sosiaal-konstruksionisties' ingestelde pastor moet erken dat teologie die ander wetenskappe nodig het om 'n beter begrip en insig in die werklikheid te kry, en so ook die wetenskappe ten opsigte van die teologie, naamlik dat die 'verstaan' van die Realiteit (naamlik God) wat die teologie op verantwoordbare wyse onderneem, noodsaaklik en onmisbaar is vir 'n gebalanseerde 'verklaar' in die wetenskap.

Die voorveronderstellings van die eko-hermeneutiese paradigma wat volg, maak van die konsepte van die wetenskappe gebruik om 'n terapeutiese raamwerk daar te stel waarvolgens die pastor integriteit behou. Ek beoordeel die analoë wat getref word as belangrik vir 'n pastoraal-narratiewe benadering.

Die analogiese gebruikmaking van nie net die sosiale wetenskappe nie, maar ook van konsepte uit die natuur- en biologiese wetenskappe is deel van my verhaal wat ek besig is om hier te vertel, naamlik dat bewuswording en kennisname van die groter geheel, dieselfde is as om bewus te word van die paradoksale aard van die werklikheid.

1.6.7 DIE VOORVERONDERSTELLINGS VAN DIE EKO-HERMENEUTIESE PARADIGMA TEENOR DIÉ VAN DIE CARTESIAANS-NEWTONIAANSE BESKOUIING

In 'n vorige paragraaf (hoofstuk 1.6.4) is die vertrekpunte van onder andere Anderson en Goolishian as eksponente van die sosiaal-konstruksionistiese denkraam weergegee om die leser 'n idee te gee van dié manier van dink binne die derde-orde kubernetiese model. Hier word nou gepoog om die voorveronderstellings van die ekosistemiese benadering algemeen weer te gee in afetsing met die lineêre model van die Cartesiaans-Newtoniaanse wêreldbeskouing as deel van die modernistiese wetenskapsoriëntering.

In die proefskrif sal die voorveronderstellings van die sosiaal-konstruksionistiese en krities-realistiese wetenskapteorieë vanselfsprekend geld. Hierdie saamgevoegde spanningvolle voorveronderstellings van die twee teoretiese modelle is onderhewig aan toetsing, wat beteken dat verandering wel aangebring kan word as inkongruensies blyk voor te kom. Nuwe voorveronderstellings kan tot stand kom en moet steeds aan toetsing onderwerp word. Die volgende kriteria word deur Bahm (1979:91-5) voorgestel as noodsaaklik om voorveronderstellings te toets:

- Word dit ten volle benut?
- Kan dit konflikterende veronderstellings harmoniëer?
- Is dit redelik nuut?

³⁹ Teksters geneem uit die 1983 Afrikaanse Vertaling.

Die spanningvolle relasie waarin ek sosiale konstruksionisme en kritiese realisme stel, blyk konflikterend te wees. Dit verkeer egter ook in harmonie. Deur die neweskikking van sosiale konstruksionisme en kritiese realisme stel ek 'n eko-hermeneutiese raamwerk, waardeur ek meen alle voorveronderstellings wat elk bied ten volle benut word. Hierdie neweskikking is redelik nuut. Ek sluit by ander skrywers (onder andere Parker (red.) 1998) aan wat ook poog om dié twee modelle te harmonieer.

Die gesamentlike werking deur die neweskikking van sosiale konstruksionisme en kritiese realisme, as eko-hermeneutiese raamwerk, word nou vergelyk met die lineêre denkraam van die modernistiese wetenskap.

In hoofstuk 1.4 maak ek melding van 'n vergelyking wat Auerswald (1985:4-5) tref. Dit word kortliks hier weergegee om die leser 'n idee te gee van die kontrasvorming tussen 'n lineêre denkraam en die ekosistemiese denkraam, wat nie alleen in die natuurwetenskappe posgevat het nie, maar beslis ook in die teologiese-, mens-, sosiale- en hulpwetenskappe.

Konsepte wat gemeen onder die nuwe fisika en Bateson se werk voorkom (as voorstelling van 'n eko-hermeneutiese denkraam), teenoor dié van Newton en Darwin (as voorstelling van die Cartesiaans-Newtoniaanse denkraam), kan as volg in tabelvorm voorgestel word:

Nuwe Fisika en Bateson	Newton en Darwin
<ul style="list-style-type: none"> • monistiese heelal (beide/en) • vierdimensionele tydruimte • lineêre kloktyd as 'n heuristies bruikbare konsep (maar nie oorsaaklik ten opsigte van die verbande tussen gebeure nie) • waarnemer (navorsers) is deel van die veld van studie • fokus op patroonmatige gebeure in 'n vierdimensionele konteks • waarheid is heuristies 	<ul style="list-style-type: none"> • dualisties heelal (of die een of die ander) • tyd en ruimte apart • kloktyd as ware tyd waarbinne een gebeure 'n ander veroorsaak • veld van studie as meganisties en apart van waarnemer • atomistiese entiteite in ruimte, en progressie van gebeure in lineêre kloktyd • waarheid as absoluut

Dit is duidelik uit bogenoemde wat die verskil in voorveronderstellings van die Cartesiaans-Newtoniaanse en die Ekosistemiese beskouings is.

Eersgenoemde veronderstel

- atomisme
- objekte
- lineêre oorsaak en gevolg
- dualisme
- absolute objektiwiteit

terwyl laasgenoemde

- holisme,
- interverwantskappe (patrone),
- sirkulariteit,
- passing,
- evolusionêre terugvoering,
- komplementariteit,
- relatiewiteit en interafhanklikheid (waarnemerdeelname)

as epistemologiese raamwerk veronderstel. Dit is nodig om die verskillende begrippe van die twee beskouings verder toe te lig. Daar sal ook na die pastoraal-narratiewe praktyk verwys word om die verskille in voorveronderstellings aan te toon.

Capra (1983:171) verwys na Watson wat in die vorige eeu sielkunde die status van die natuurwetenskappe wou gee. Hy sien, soos La Mettrie twee eeue voor hom, die mens as 'n dier, wat van ander diere verskil slegs ten opsigte van sy tipe gedrag. As behavioris in die praktyk, het Watson die mens as 'n komplekse masjien hanteer wat op stimuli uit die omgewing repondeer. Dit is duidelik hoe die voorveronderstellings van die Newtoniaans-Cartesiaanse epistemologie hier tot uiting kom.

Op grond van die idee van lineêre oorsaak-gevolg kan sielkundiges nou die kliënt (pasiënt) se response voorspel omdat hy gedrag deur sekere stimuli kan veroorsaak, en andersom kan hy ook die stimulus na gelang van gedrag bepaal. Die sielkundige (navorsers) is absoluut objektief deurdat hy met stimuli-ingewinge, en die gevolgtrekkings van wat die gedrag van die kliënt daaruit afgelei beteken, geensins in interaksie met die kliënt verkeer nie. Die stimulus-respons ingewinge, soos wat behavioriste dit toepas in kliniese sielkunde, wys duidelik op die lineêre oorsaak-gevolg denkraam wat diesulkes toepas.

Daar is ook 'n dualisme in die behavioriste se metodiek te bespeur. Die buitewêreld is onaangeraak deur die innerlike wêreld van die menslike psige. Capra (1983:171-2) maak melding dat Watson na die determinante van sielkundige fenomene in die eksterne wêreld gesoek het, in plaas van om ook die interne wêreld van die mens in ag te neem. Selfs denke, emosies, verbeelding en die persepsies van die mens is gesien as tipes gedrag in respons op eksterne stimuli.

Teenoor die lineêre oorsaak-gevolg, absolute objektiviteit en dualisme van die klassieke epistemologie, beklemtoon die ekosistemiese epistemologie sirkulariteit, passing, terugvoering, komplementariteit, relatiewiteit en interafhanklikheid. Dit word duidelik in die epistemologie van gesinsterapeute Boscolo, Cecchin, Hoffman & Penn (1987) as eksponente van die Milaanskool, gesien. Hulle epistemologie dien as voorloper vir die nuwere sosiale konstruksionisme. Capra (1983:320) wys op die komplementêre karakter van ekosistemiese benadering: "Patterns of matter mirror patterns of mind, colored by subjective feelings and values."

Hoffman (1985:389) verduidelik relatiewiteit en interafhanklikheid as sy na die film *E.T.* verwys waar die dokters dink dat die buiteruimtelike wese se hart en longfunksie deur hul masjiene in werkende hoedanigheid gehou sal kan word. Na gelang van dié beeld kan die terapeut nie sy idees in die terapeutiese opset afdwing nie. Die gespreksgenoot is as't ware 'n "buiterruimtelike wese" wat met groot versigtigheid hanteer moet word.

Anderson & Goolishian (1988:378) dink aan hul terapie as non-ekspert van aard. Hoffman (1991:15-6) stem saam met die relatiewiteit en interafhanklikheid wat Anderson en Goolishian beklemtoon in hul terapie. Daarom dat Hoffman (1991:11-2) ook van die "reflexive team" praat. Dit kom daarop neer dat die terapeut as waarnemer ook deelneem aan die sisteem van die gesin. Nog beter gesê: die terapeut en alle betrokke partye wat in die gesprek deelneem is deel van 'n *betekenisvolle sisteem*. Hy is betrokke op 'n persoonlike manier. Elkaïm (1986:41) stel dit so: "We now realize that we cannot avoid being caught in the paradox in which we apparently describe a reality that we are constructing at the same time."

Uit bogenoemde paragraaf is die term *terapeutiese- of betekenisvolle sisteem* relevant. Keeney (1979:123) verwys na Bateson wat waarnemerdeelname en relatiewiteit verduidelik as hy sê dat as jy met patroon A rondloop en patroon B ontmoet, sal jy nooit die ware patroon B sien nie. Jy sal steeds A sien en 'n hibried van A en B. Dit wil sê die terapeut kan nie van die probleem of oplossing praat sonder om na hom- of haarself te verwys nie. *Selfverwysing* is dus 'n gegewe in enige betekenisvolle sisteem, en geld ten opsigte van alle partye betrokke in die terapeutiese gesprek.

Beide Case & Robinson (1990) en Duncan & Parks (1988) stel integrasie van individuele en

sistemiese gesinsterapie voor. Dit beteken dat elemente uit albei benaderings geneem kan word om 'n komplementêre benadering te volg. Dit is hoe Duncan & Parks (1988) kan praat van 'strategies-behavioristiese terapie'. Hierdie neiging kom egter nie uit die klassieke epistemologie nie, maar is juis 'n kenmerk van die tweede-orde benadering. Hoffman (1991:7) praat van vyf 'heilige koeie' in moderne sielkunde en verwys na die kunsmatig geskepte 'vlakke'. Sy stel voor dat dit moontlik slegs verskillende faktore is wat mekaar beïnvloed.

Teenoor die lineêre oorsaak-gevolg skema staan sirkulariteit, passing en evolusionêre terugvoering. Boscolo et al. (1987) verduidelik sirkulariteit saam met hipotetisering en neutraliteit; almal modaliteite wat die terapeut tydens 'n sessie moet implementeer. Hierdie drie begrippe is in 'n artikel wat in 1980 verskyn het, die eerste keer deur die Milaan-groep ontwikkel, en stam uit die kubernetiese sirkulariteit soos wat Bateson dit aanvanklik ontwikkel het.

In hul 1980 artikel skryf Selvini-Palazzoli, Boscolo, Cecchin & Prata (p.3) ondermeer die volgende oor sirkulariteit: "By circularity we mean the capacity of the therapist to conduct his investigation on the basis of feedback from the family in response to the information he solicits about relationships and therefore about difference and change."

Becvar & Becvar (1996:235) sê dat die verhouding in die terapeutiese opset veroorsaak 'n wisselwerkende, gelyktydige beïnvloeding van terapeut en kliënte, wat beteken dat gespreksgenote gelykwaardige, gelyktydige, wisselwerkende oorsaak-gevolg interaksie van mekaar se gedrag te weeg bring.

Die idee dat mense as 'akteurs'optree ooreenkomstig hul idee van die situasie waarin hulle verkeer, word deur Bogdan (1984:387) bevestig. Bogdan sê dat elke persoon in die terapeutiese konteks 'n perspektief, metaperspektief en meta-metaperspektief het. Respektiewelik beteken hierdie drie terme jou idee van ander se intensies ten opsigte van jouself, jou idee dat die ander ook soos jy oor hul intensies dink, en jou idee dat ander verstaan wat jou perspektief op hul intensies ten opsigte van jou, is.

Dat elkeen in die terapeutiese situasie se drie perspektiewe dieselfde is, is onwaar. Hulle hou egter verband en dit staan bekend as *passing*. Met ander woorde daar is 'n patroonmatige verhouding in kommunikasie wat orde en struktuur weerspieël. Bogdan (1984:381-2) sê dat elkeen se meta-kommunikatiewe manier van praat as't ware op die ander 'pas' sodat elkeen

se idees behoue bly. Sluzki (1992) konsentreer op die narratiewe veranderinge in die betekenisvolle sisteem. Tereg sê Sluzki (1992:228) "[T]he specific direction of the transformation of narratives is contingent upon the evolving fit between the family's dominant and alternative stories and style, and the therapist's own preferred models, idiosyncracies, and style."

Atomisme en objekte as terme hou verband, en staan teenoor *holisme* en *interverwantskap*. Capra (1983:167) verwys na Freud wat na psigologiese konstrakte verwys as Id, Ego en Superego wat as interne 'objekte' êrens in die mens se psigologiese ruimte bestaan. In dieselfde lyn het Freud gepraat van onbewuste 'stof' wat óf vergete, óf deur repressie onderdruk is. Hier sien 'n mens die verband met materiële objekte, wat eie is aan die klassieke epistemologie.

Atomisme is geskoei op die negentiende eeu se eksperimentele sielkunde waar menslike bewussyn dualisties geskei is van die fisiese liggaam van die mens. Die bewussyn van die mens is gereduseer tot die werking van die mens se senuwees, by name veral die grysstof in die kop van die mens. So word die mens in sy kleinste samestellende deel opgedeel en word dit as die essensie van die mens beskryf.

Becvar & Becvar (1996:311-14) noem hierdie navorsingsdenkraam die logiese positivisties-empiriese tradisie. Griffiths, Griffiths & Slovik (1990:19-20) dui die holistiese en verhoudingsinterverwantskap veronderstelling aan in die beskrywing van 'n oplossing vir 'n pasiënt wat, medies gesproke, gediagnoseer is met *status migrainosus*.

Waar die familieledede van die pasiënt betrek is by die terapie, het die veronderstelling dat die probleem net in die liggaam van die vrou lê, ruimte geskep vir die idee dat die intense hoofpyn as simptoom, deur interverwantskappe in die familiesisteem, by die 'pasiënt' manifesteer. Griffiths et al. (1990:15) stel dit so: "Thus, a creative shift in the beliefs of involved persons as to how mind-body distinctions are made, and how mind and body interact to produce a symptom, can be the focus of a clinical approach oriented toward second-order cybernetics."

Bopp & Weeks (1983:53) gee 'n beskrywing van holisme: "Holism asserts that when entities are brought into relation, the result of their interaction is more than the addition of their individual natures. That is, properties emerge as a function of relationship. Conversely,

wholes are not reducible to the sum of their parts." Bopp & Weeks (1983:54) wat vanuit dialektiese denke 'n meta-teorie vir gesinsterapie daarstel, wys daarop dat die Cartesiaans-Newtoniaanse epistemologie die werklikheid vanuit die kleinste (basiese) elemente wil verstaan. Die ontologiese struktuur van die werklikheid is dus samestellende deeltjies wat onafhanklik van ander deeltjies bestaan en geen interverwantskap met mekaar het nie.

Ter illustrasie van die holistiese en interverwantskapaangewese veronderstelling van die realiteit, gebruik Keeney (1979:126) die voorbeeld van Halbert wat vasgestel het dat 'n enkele druppel bloed wat uit die stert van 'n muis geneem is, die sirkadiese ritme van sekere bloedselle van die diertjie vir enkele dae versteur het. In ooreenstemming met die voorbeeld van die muis, kan analogies gesê word dat die terapeut homself insluit wanneer hy die gesin beskryf.

1.7 WÊRELDHEELDE, MENSBEKOUINGS EN GODSKONSEPTE

Om die aard van menslike bestaan te analiseer en verandering in menslike gedrag te fasiliteer, moet die terapeut 'n kompetente wêreld- en mensbeskouing hê. Dis ook noodsaaklik aangesien die terapeut ten diepste met die gespreksgenoot in gesprek gaan oor sy of haar wêreldbeeld en mensbeeld, en natuurlik ook sy of haar Godsbeeld, en daar dus 'n interaksie tussen twee of meer wêreld- en mensbeelde ontstaan, naamlik dié van die helper en dié van die kliënt(e). Die uiteensetting van die drie genoemde onderwerpe is 'n poging om die verhaalkarakter van terapie in terme van drie 'pilare' (wêreldbeelde, mensbeskouings, Godskonsepte) verder toe te lig.

Dat twee of meer beskouings oor God, die mens en die wêreld in die pastorale gesprek tot uiting sal kom, al is dit implisiet, is dus onafwendbaar. Om dié dinamika sinvol te ontplooi, is dit die terapeut se taak om toe te sien dat soveel as moontlik ooreenstemminge en raakpunte gesoek sal word in die pastorale gesprek. Daar sal in die opvolgende hoofstukke na paradoks en taal verwys word as rigtinggewend vir die effektiewe realisering van raakpunte en raakvlakke. Hier word eers op die belang van Gods-, wêreld-, en mensbeskouings gefokus as kern narratiewe wat meespeel in die terapeutiese gesprek. Die invloed van die postmodernisme op die drie kern narratiewe wat ek uiteensit, sal ook duidelik na vore kom wanneer ek klem lê op die werklikheid as *veelvuldig* en *meerdimensioneel* (vergelyk Pieterse 1993:16).

Dit is my uitgangspunt dat ek as terapeut my eie kern narratiewe deeglik moet kan vertel. Dit dra by tot die oplossing van die twee hoof probleme binne die Christelike geloofsgemeenskappe wat Stroup (1981:17) aandui as eerstens die eksistensiële vraag na 'n eie identiteit, en tweedens die verwarring oor die betekenis van openbaring⁴⁰. Stroup (1981:91) stel die Christelike narratief as 'n 'collision' tussen die identiteitsnarratiewe van individue en die identiteitsnarratiewe van die Christelike gemeenskap waar eersgenoemde ingebed is. Hierdie spanning is deel van die paradoks van bestaan.

⁴⁰ In hoofstuk 4.3.3 stel ek die betekenis van openbaring teen die agtergrond van ervaring as deel van 'n 'ryk' beskrywing van paradoks.

Die *betrokkenheid* van gespreksgenote by mekaar se lewensverhale ontsluit terapeutiese potensiaal wat implisiet deur die ontmoeting bewerkstellig word. Dit is vir my as terapeut belangrik dat die wêreld-, mens-, en Godsbeskouing wat ek huldig verantwoordelike teologiese denkm Modelle, asook die terapeutiese proses, kan bevorder, en dat dit 'n gemeenskaplike basis daarstel op grond waarvan interaksie tussen terapeut en gespreksgenoot meer effektief kan plaasvind.

Deur die herformulering of hervertelling van die God-, mens-, en wêreldbeskouings, kan gespreksgenote hul beelde van alles-wat-is op die narratiewe pad *herstrukturer*. Hierdie herformulering kan, na my mening, effektief deur *terapeutiese paradoks* gefasiliteer word, en open 'n weg vir 'n meer hoopvolle toekoms.

Ek vertel my drie kern narratiewe vervolgens deur die mens, die wêreld en God self in paradoksale terme te stel. Ganzevoort onderskei tussen *persoonlike narratief* as die sentrale kern wat in al die verhale wat 'n persoon oor hom- haarself vertel, aanwesig is, terwyl *narratiewe identiteit* op die narratiewe interpretasie van feitelike kennis dui (Van den Berg 1998:80-1).

Die *paradoks* waarna ek deurgaans verwys kan my persoonlike narratief genoem word, omdat dit 'n sentrale kern in al my verhale is. As ek sê dat paradoks my *persoonlike narratief* is, dan is die interpretasie van wie die mens, God en die wêreld is, naamlik paradoksaal in aard, my narratiewe identiteit. Die drie kern narratiewe sorteer onder paradoks as my persoonlike narratief.

Deel van hierdie paradoks is die *dans* van twee of meer wêreldbeelde soos dit gehuldig word deur die onderskeie gespreksgenote. Die bespreking van die drie sake, naamlik God, mens en natuur word vanuit die wetenskaplike kader, soos ek aansluiting daarby vind, gedoen. In praktykvoering word voortdurend gesoek na konsensuspunte tussen wêreldbeelde. Binne die eko-hermeneutiese paradigma word gepraat van 'n *domein van konsensus*, of van "ecology of ideas".

As terapeut moet ek in ag neem dat voorwetenskaplike en wetenskaplike wêreldbeelde aan die bod sal kom. In sekere opsigte sal die terapeut voorwetenskaplik dink en in ander opsigte sal die gespreksgenoot voorwetenskaplik dink. Dit is dus nie net 'n geval dat die terapeut wetenskaplik dink en die gespreksgenoot voorwetenskaplik nie. Dit is eerder twee of meer

verhale wat vertel word waarby wedersydse verryking en verandering plaasvind. Dit is konsensus, of sinvolle samehang wat die *dans* tussen wêreldbeelde moontlik maak, en die effektiwiteit van die terapie potensieel verhoog.

Hervertelling, as deel van die narratiewe benadering, kan dus nie ongedifferensieerd en ongenuanseerd aangewend word nie. Dit moet poog om die ander persoon se verwysingsraamwerk te pas. Die hervertelling moet so deur die terapeut aangemoedig word dat dit aansluiting vind by hoe die gespreksgenoot die wêreld, God en hom- haarself sien, terwyl dit terselfdertyd uitnooi tot 'n ander meer gerusstemmende perspektief. Dit beteken dat die terapeut *kunstig* in sy assessering van die gespreksgenoot se wêreld-, mens- en Godsbeelde moet wees. Om dié rede die noodigheid dat ek as terapeut die aard van my eie wêreld-, mens- en Godsbeelde moet kan uitspel.

Waar pastor en gespreksgenoot, elk met hul eie leefwêreld en ervarings, in hul gesprek in 'dans' kan gaan ten opsigte van wêreldbeelde, mensbeskouings en Godskonsepte, sonder om hierdeur te impliseer dat hulle verwysingsraamwerke noodwendig grootliks ooreen moet stem, word die pastor se kunstige taaluitinge, naamlik *terapeutiese paradoks*, 'n fasiliteit vir 'n hoopvolle ervaring vir die gespreksgenoot, omdat daardeur uit stagnerende (eerste-orde) voorveronderstellings gebreek kan word, en 'n nuwe toekoms verbeeld kan word.

1.7.1 WÊRELDVOORSTELLINGS (NATUURWÊRELDBEELDE)

1.7.1.1 INLEIDING

Wêreldvoorstellings sluit 'n persoon se kognitiewe, emotiewe en konatiewe aspekte in, en as sodanig dus die ganse persoon (Macnamara 1980:22). Die terapeut moet bedag wees vir sowel *rasionele logika* as *estetiese logika*⁴¹ wat in kreatiewe spanning 'n wêreldbeeld daarstel en onderhou (Fernandez 1985:754). Craffert (1997:194) verwys na Chidester (1991:20) wat wêreldbeskouings as 'n proses insien waardeur mense aanhou om hul posisies oopeindigend

⁴¹ Vergelyk hoofstuk 4.3 waar gewone en dialektiese logika bespreek word. Dialektiese logika sluit rasonale en

in die wêreld te onderhandel. Dit beteken dat mense voortdurend na nuwe perspektiewe soek om sin in hul bestaan te ontdek. Die mens is ook in 'n kulturele konteks ingebed wat sy wêreldbeeld slyp. Geertz (1973:52) stel dit so: "Becoming human is becoming individual, and we become individual under the guidance of cultural patterns, historically created systems of meaning in terms of which we give form, order, point, and direction to our lives."

'n Persoon se wêreldbeeld (Duits: *weltanschauung*) kan ook sy filosofie van die lewe genoem word. Dit is meestal redelik kongruent met die wêreldbeeld wat 'n groep mense of kultuur of samelewing waarvan die persoon deel uitmaak, huldig. Wat ek hier poog kan my filosofie van die lewe genoem word, omdat ek hier gaan poog wat Sellars (1926:3) as *filosofie* bestempel: "[A] persistent attempt to gain insight into the nature of the world and of ourselves by means of systematic reflection." Die rede waarom hierdie uiteensetting ook teologies van aard is, is omdat ek God in bogenoemde aanhaling invoeg, en die relasies tussen wêreld, mens en God ook lê.

Deur hierdie soeke na relasies wil ek die universele eienskappe van die ganse realiteit vasstel. Dit word metafisika⁴² genoem. Dit wil sê my soeke na die aard van die realiteit is 'n metafisiese onderneming, en hierdie soeke is belangrik omdat dit my vraag na die nut van *terapeutiese paradoks* in terapie, met die oog op hoopfasilitering, help beantwoord. Ek is bewus dat die metafisiese sisteem wat ek hier uiteensit, 'n uitbreiding en veralgemening is van reeds gevestigde metafore en narratiewe wat my identiteit bepaal (vergeelyk Browning 1991:191).

Die filosofiese wêreldbeeld wat ek hier uiteensit is bedoel om komprehensief te wees. Die gespesialiseerde filosofieë van elke vakgebied, elk met sy eie unieke antwoorde op probleme, het nodig om in 'n *breër prentjie* te pas, wat die onderskeie vaktale laat *saamppraat*. Deel van my filosofie is die idee dat dele en geheel interafhanklik van mekaar is. 'n Algemeen omvattende beeld moet na my mening *pas* met 'n gespesialiseerde beeld.

My *sistemiese refleksie* oor die wêreld, die mens en God beskou ek ook as 'n *narratiewe sosiale konstruksie*. Die *basiese beginsels* wat volg moet dus nie as alleen 'n sistemiese refleksie beskou word nie – dit is deel van die storie wat ek oor die wêreld, die mens en God

estetiese logika in.

⁴² Metafisiese wetenskap is 'n soeke na die aard en universele eienskappe van bestaan.

vertel.

1.7.1.2 BASIESE BEGINSELS VAN MY WÊRELDBEELD

Die basiese beginsels ('first principles') wat ek uiteensit stem ooreen met die voorveronderstellings van die ekosistemiese/eko-hermeneutiese paradigma (soos bespreek in hoofstuk 1.6.7). Die basiese beginsels geld as aksiomas⁴³. Dit poog om voorveronderstellings in die onderskeie wetenskappe te laat saampraat. Dit beteken dat die gevolgtrekkings wat elk maak, tentatief is. Praktyk en voorveronderstellings moet lei na verhoogde moraal, met ander woorde dit moet ooreenstem. Dit is wat ek met hierdie uiteensetting van my wêreldbeeld poog.

Om die bes moontlike gesprek tussen wêreldbeelde te verkry, soos deur die terapeut en gespreksgenote gehuldig word, is sekere eienskappe van belang vir die tipe wêreldbeeld wat 'n terapeut moet hê om so 'n aansluiting so effektief moontlik te maak. Hier word van Bahm (1979:95-101) se uiteensetting van vyf eienskappe, vir effektiewe aansluiting tussen wêreldbeelde, gebruik gemaak.

Ten eerste moet die wêreldbeeld filantropies wees. Wat vir die mensdom in geheel goed is, moet nagestreef word. Geluk en oorlewing van almal is die doelwit.

Verder moet dit humanisties wees. Dit beteken dat elke individu se eie intrinsieke waarde en uniekheid erken word. Hierdie humanisme moet ook nie-reduksionisties wees deurdat dit interafhanklik tussen 'n individu en 'n groep geskied (vergelyk Efran et al. 1990:11). Die interafhanklikheid strek nog verder tot op kosmiese skaal.

Dit moet ook wetenskaplik wees. Dit beteken dat die subjektiewe en objektiewe elemente wat 'n rol speel, verdiskonteer moet word. Hiermee saam word ook interdisciplinariteit en interafhanklike wetenskapbeoefening bedoel.

⁴³ Die aksiomas is vanselfsprekend ('self evident') in soverre die aksiomas mekaar onderling bevestig, andersinds kan dit as postulate beskou word. Aksiomas funksioneer (paradoksaal) hier dinamies.

Vervolgens moet die wêreldbeeld komprehensief wees soos die voorgaande drie eienskappe reeds uitbeeld: dit moet die ganse mensdom insluit, die hele persoon en alle weë om die heelheid van die persoonlikheid te bevorder; dit sluit ook alle wetenskappe in. Dit moet voorsiening maak vir alle kulture en tale. Om hierdie komprehensiwiteit te bereik, sê Bahm (1979:99-100), is 'n kwantumsprong nodig. Dit beteken 'n kwantumsprong in elke wetenskaplike vakgebied. Bahm (1979:103) is oortuig dat *dialektiese interaksie* die wêreldbeeld wat komprehensief sal wees, moet slyp; hy stel dit so: "...mutual proddings of parts and whole, as well as emerging reembodiments of contributions by parts to the whole and by the whole to each part."

Die laaste eienskap is bevoegdheid. So 'n wêreldbeeld wys problematies bydraende voorveronderstellings uit, sowel as dié voorveronderstellings wat nodig is om dit reg te stel. Bahm (1979:101) meen dat 'n wêreldbeeld wat 'n beginsel van kompleksiteit en konsistensie bevat ('complex principle of consistency'), bevoeg is. So 'n filosofie verstaan die multivlakkige, multidimensionele en multiprosesmatige interafhanklikhede van bestaan.

Die volgende twaalf eienskappe vergesel voorgenoemde vyf eienskappe en brei daarop uit. Dit resoneer met die wêreldbeeld wat ek in terapeutiese konteks moontlik vrugbaar sal kan gebruik. Die twaalf eienskappe wat volg is ook afkomstig van Bahm (1979:118-137) wat dit as 'n *komprehensiewe metafisiese sisteem* uiteensit.

Die eerste eienskap van bestaan is kompleksiteit. Die tweede is interafhanklikheid wat ook op die twaalf eienskappe self van toepassing is. Interafhanklikheid sluit afhanklikheid en onafhanklikheid in. Interafhanklikheid varieer egter ten opsigte van die graad van afhanklikheid en onafhanklikheid van twee of meer entiteite ten opsigte van mekaar.

Die derde eienskap is komplementariteit. Entiteite is afhanklik van alle ander entiteite om te wees wat dit is, en dit is onafhanklik van alle ander entiteite om onderskeid tussen hulle te tref. Die vierde eienskap is polariteit. Polariteit sluit gelyksoortige (passende) pole of teenoorgesteldes in, soos byvoorbeeld 'goed en sleg'; 'goed en waar' vorm ook pole, maar is ongelyksoortig. Verder sluit polariteit 'n gemene dimensie tussen die pole in wat deel van elk se eie aard is.

Die vyfde eienskap word organiese geheel genoem. Organiese geheel word inklusief bedoel

as bestaande uit gehele met hul onderskeie dele. Selle, atome en gemeenskappe is voorbeelde van organiese gehele. *Organies* ('organic') word deur Bahm (1979:124) as 'n metafisiese term gebruik en verwys na alle tipes bestaan. Elke geheel is polêr verbind aan elk van sy dele en is dus *multipolêr* van aard. Bahm stel dit so: "Organic wholeness incorporates such multipolarity within itself; thus something of its inherent complexity begins to be seen." Die dele waaruit 'n geheel bestaan komplementeer mekaar "because each requires every other part to fulfill its function as part of that whole of all, of its parts. Thus each part involves multicomplementarity – the complementarity of every other part, as well as the complementarity of the whole." Die organiese geheel bevat hierdie multikomplementariteit as inherent aan sy aard.

Bahm (1979:124) druk die bedoeling van organiese geheel uit deur op die eenheid en onderskeid te wys wat hy 'organic partness' en 'organic wholeness' noem. Die term wat Bahm verkies is *organisiteit* ('organicness/organicity'), maar weens populêre gebruik hou hy by die term 'organic wholeness'.

Die sesde eienskap is vlakke wat die "emergentists" 'vlakke van organisasie' noem. Die vlakke van bestaan wat alles insluit wat ons kennis van die natuur sover betref, moet nie as 'lae op mekaar gepak' verstaan word nie. Vlakke van organisasie is interafhanklik na gelang van die tweede eienskap, wat reeds genoem is. Bahm (1979:127) sê dat "each higher level thus consists of entities functioning as wholes that continue to depend on their parts and also of organic wholes embodying the multi-interdependence, multi-complementarity, and multipolarities of wholes and parts."

Die sewende eienskap is hiërargie. Vlakke veronderstel alreeds 'n hiërargie, en dus is die vraag *hoeveel hiërargale rigtings is daar?* Tradisionele filosofieë veronderstel monohiërargieë. Hierdie beskouing is ongenoegsaam omdat een entiteit as deel van verskeie hiërargieë kan bestaan, en óók as 'n geheel bo-aan 'n ander hiërargie. So byvoorbeeld is 'n persoon multihierargaal in sy liggaamsisteme, en as geheel deel van 'n familie-, gemeenskap- en nasie hiërargie. Elke entiteit is dus beide onder en bo ten opsigte van verskillende hiërargieë waarvan dit deel uitmaak.

Die agtste eienskap is voortkoming ('emergence'). Dit wat voortkom uit die laer vlakke word veroorsaak deur beide hoër, meer formele en aktiewe invloede, as deur laer, meer materiële invloede. Hoër-vlak en laer-vlak oorsake is dus ewewigtig op enige vlak. Bahm (1979:130) stel

voortkoming so: "We do not understand the nature of anything until we understand how its nature has been caused partly by its wholeness, and by higher-level influences, and partly by its parts, and by lower-level influences." Hiermee saam is *dieselfde-vlak* invloede ook belangrik vir die bepaling van 'n entiteit se aard.

Die negende eienskap is 'dinamisme' ('dynamism'). Met hierdie term word die interafhanklikheid van 'permanensie en verandering' gehandhaaf. Bahm (1979:131) verduidelik die interafhanklikheid van permanensie en verandering: "Unless a change is instantaneous, so that the difference which becomes ceases to exist, change involves permanence. A thing that changes in any way cannot remain changed in that way without being permanent in that way."

Die tiende eienskap is temporaliteit. Om tyd te verstaan moet 'n *gebeure* en *duur* onderskei word (Bahm 1979:133). 'n Gebeure is die voorkoms van 'n verandering, terwyl duur beteken dat iets dieselfde bly. 'n Tydseenheid bevat beide 'n *gebeure* en *duur* as interafhanklike en komplementerende aspekte. Die mens se lewe van geboorte tot sterwe is 'n gebeurte wat op 'n tydstop begin, en dan voortduur tot dit eindig. Die lewe duur voort van die begin tot die einde daarvan. Tyd word multivlaklig en interafhanklik met alle ander dimensies verstaan.

Die elfde eienskap is oorsaak. Enige effek is multioorsaaklik. Daar is dus nie lineêre oorsaak-gevolg skemas nie. Verskeie oorsake kan in kombinasie 'n effek tot gevolg hê wat weer as 'n oorsaak veelvuldige effekte tot gevolg het, ensovoorts. Die oorsaak van sekere gebeure en prosesse is ook multivlaklig, en, meen Bahm (1979:136) miskien alomvlaklig ('omnileveled').

Die twaalfde eienskap is dialektiek⁴⁴. Baie mense assosieer dialektiek met Hegel se idealistiese filosofie en/of met Marx se kommunistiese materialisme, en is vreemd aan die idee. Bahm onderskei sintetiese- en antitiese dialektiek.

In *sintetiese dialektiek* bestaan elke entiteit as 'n tesis wat in antitesis met 'n ander tesis staan; met ander woorde twee tesisse is teenoorgesteldes en dus mekaar se antitesisse, soos byvoorbeeld 'n man en vrou wat ontmoet. Die proses van organisering van 'n nuwe tesse (geheel) is sintetiese dialektiek. Wanneer passende teenoorgesteldes (soos die man en vrou in die voorbeeld) in antitiese verhouding tree, staan dit bekend as 'n antitesis. 'n Sintesis is

wanneer 'n nuwe vlak van organisasie bereik word en daar dus 'n *voortkoming* ('emergent') ontstaan. In die voorbeeld van die man en vrou is 'n huwelik, en die daaruit-voortkomende gesin 'n voorbeeld van 'n nuwe *voortkoming*. 'n Sintese funksioneer as 'n nuwe tese.

Dialektiek bestaan in interaksie tussen ponerings (tesisse), wat nie net mense se ontmoetings met mekaar impliseer nie, maar ook mense en ander entiteite. In dialektiese interaksies word 'n deel van die self, deel van die ander. Bahm (1979:140) sê: "The more we interact dialectically, the more we interexist. To the extent we are self-interested with respect to all of our interests, we become interested in all of those parts of our selves living on in others."

Die bewussyn van die veelvuldige tipes dialektiese prosesse inherent aan bestaan - die menslike natuur en mense wat assosieer - help om groter insig in die prosesse van die lewe te kry. Bahm (1979:142) stel dit so: "Understanding dialectical processes is an additional intellectual tool for making more adequate and more satisfactory adaptations to predicaments and solutions to crises situations."

Behalwe vir sintetiese dialektiek is daar ook *antitetiese dialektiek*. In antitetiese dialektiek is die nuwe *deel* wat deur 'n geheel daargestel word analitiese dialektiek. So byvoorbeeld is die analitiese nadenke oor fetusvorming, en die geboorte van 'n baba in 'n huwelik deel van 'n reeds bestaande geheel, naamlik die huwelik. Bahm (1979:142-6) kombineer sintetiese en antitetiese dialektiek in wat hy organitiese ('organitic') dialektiek noem. Die gelyktydige interaksie tussen analitiese en sintetiese dialektiek maak organitiese dialektiek uit. 'Organities' beteken dat die twee voorgenoemde prosesse interafhanklik geskied.

⁴⁴ Sien hoofstuk 4 waar dialektiek saam met polariteit en paradoks bespreek word.

1.7.2 ANTROPOLOGIESE GESIGSPUNTE

1.7.2.1 MENSLIKE SYN

Die inagneming van die multidimensionele konteks waarin 'n persoon homself bevind, en waardeur sy lewe bepaal word, word deur Müller (1996:35) gestel as 'n *eko-hermeneutiese mensbeskouing*. Müller (1996:35-41) sluit by Winkler aan in sy uiteensetting van wat en wie mense is. As vanuit 'n eko-hermeneutiese perspektief na die mens gekyk word, word die paradoksale aard van menswees duidelik: die mens leef in die teëspraak van *aanneming* en *afgrensing*.

Brunner skryf van die mens wat in tese en antitese⁴⁵ leef (Müller 1996:36). Die mens is dus beeld van God, maar ook beeld van die sondigheid; hy is lewende-sterwend en sterwende-lewend. Die ganse bestaan van die mens is in teëspraak. Winkler (1993:6) verwys na Tillich wat na God verwys as die Regverdige een wat die onaanneembare aanneem. God verklaar die onregverdige mens regverdig, naamlik *simul iustus et peccator*⁴⁶.

Deur die relasie waarin die mens ontologies-epistemologies tot God staan, leef hy in spanning. Dit kan kreatief of destruktief wees, óf in terme van die 'beide-en' (dialektiese) teoretiese uitgangspunt, is dit beide. Ek stel die sintese voortkomend daaruit as kreatief van aard. Om dié rede is die mens nie net die aangenome mens nie, maar ook die afgegrensde. Watter beter voorbeeld van wie en wat 'n mens is, is daar as Christus? Müller (1996:37) skryf van Jesus dat hy "hom nie by al hierdie begrensinge en afgegrensinge gehou [het] nie...Daarom word Hyself die afgegrensde." Browning (1991:144) in verwysing na Niebuhr se leer oor oorspronklike sonde, stel die mens se relasie tot God so: "Humans in their finite freedom are

⁴⁵ Vergelyk met paragraaf oor paradoks in filosofies-logiese lig beskou (4.3.2).

⁴⁶ Die oorspronklike verwysing is deur Luther gemaak.

created by God as a synthesis or dialectical relation between nature and spirit.”

Die mens lewe ook in die teëspraak van *moontlikheid* en *werklikheid*. Die Gees van God lei die mens om die spanning kreatief te ontplooi. Kierkegaard (1954) voer die terme *noodsaak*, *vryheid* en *moontlikheid* in om na die fundamentele aspekte van outentieke menswees te verwys. In aansluiting hierby skryf Müller (1996:40) oor die veranderingspotensiaal van die mens, wat vanuit die ekosistemiese paradigma *relasioneel* van aard is. Die moontlike word *relasioneel verwerklik*. Dit wil sê dat die mens deur *taal*, in verhouding met ander mense verandering kan beleef. As gevolg van die verhouding met ander, God en die self, leef die mens binne die kragveld van paradoks.

Menslike syn: 'n hiërargiese kompleksiteit

Ek maak in die beskrywing van die hiërargiese kompleksiteit⁴⁷ van die mens se ontoepistemiese status, gebruik van Peacocke (1993) se werk wat die mens in terme van sy *syn* en *wording* beskryf. Peacocke beskryf ook God se *syn* en *wording*. Die doel van die beskrywing in terme van die *syn* en *wording* van die mens, en van God, is om die spanning tussen verskillende wêreldes aan te dui. Die navorsingsverwagting wat ek het word ook hierdeur in 'n wyer perspektief geplaas.

Die belang van die vlakke van kompleksiteit is dat dit steun bied aan die voorveronderstellings wat die krities-realistiese en sosiaal-konstruksionistiese teorieë huldig. Dit is daarom belangrik om noukeurig daarop te let en begrip te hê van hoe die verskillende wetenskapsperspektiewe geïntegreer word in die ondersoek na die ontologiese status van die mens. Vervolgens gaan die mens se synsdimensies kortliks in terme van die vlakke bespreek word.

Wat, teologies gesproke, as die 'leer oor die mens' bekend staan, kan aangewend word om die ontologiese status van die mens te beskryf. Die wye verskeidenheid wetenskappe hou elkeen op een of ander manier verband met die ontologiese status van die mens. Peacocke

⁴⁷ Sien bylaag 1 vir 'n weergawe van Peacocke (1993) se verwerking van Bechtel en Abrahamsen (1991) se uiteensetting van hiërargiese kompleksiteit.

(1993:213) vermeld dat die toespitsing van die wetenskappe op die mens as sodanig, die gevolg is van die fundamentele belang wat die mens met homself het, en dat selfs vakrigtings wat minder geïnteresseerd is oor die wese van die mens, naamlik die antropologiese beginsel van fisika en kosmologie, resultate opgelewer het wat van groot waarde en belang vir die mens is om homself beter te verstaan. Die ganse veld van die wetenskappe, en die resultate wat dit lewer, word teologies 'herwaardeer', en opnuut van belang gemaak.

Wat die mens dus in wese is, sy 'syn', is net so belangrik as wat van die mens word, sy 'wording'. Dit is in verband met die goddelike 'syn' en 'wording' wat die menslike 'syn' en 'wording' van kardinale belang is. Peacocke (1993:214) stel voor dat die wetenskappe 'n onontbeerlike bydrae in hierdie verband lewer; terwyl hy erken dat die wesenstaak van die teologie die 'wording' van die mens behels.

Die mens se eenheidskwaliteite en persoonlikheid hang af, en is die holistiese geheelwerking van al die vlakke waarin die mens ondersoek kan word. Elke vlak in die hiërargiese kompleksiteit van die mens word deur 'n spesifieke wetenskaplike dissipline ondersoek (vergelyk Peacocke 1979:149-154, 1993:214). 'n Groot deel van die hiërargiese vlakke het ook betrekking op die res van die natuurlike wêreld. Peacocke (1993:214) sê dat as in ag geneem word hoe intiem die verband tussen die mens en die res van die natuurlike wêreld is, wat deur die wye skopus van studie uitgewys word, dan kan na die mens as 'n 'mikrokosmos', 'n model van die 'makrokosmos' wat die hele wêreld insluit, verwys word. Dit wil sê alles wat daar in die res van die wêreld bestaan, is ook deel van die mens se bestaan.

Vlak 1

Die atome wat 'n mens se liggaam opbou is dieselfde as in alle ander lewende organismes, en word in die organiese en anorganiese wêreld, en tot 'n mate regdeur die heelal, aangetref. Die kapasiteit van die atomies-molekulêre vlak van realiteit om strukture te vorm wat kopiëring kan ondergaan in selfveroorsakende prosesse en patrone, is verstommend.

Vlak 2

Ten opsigte van vlak twee, die volgende interessante opmerking: die DNS van die mens stem 97,5% met die chimpansee ooreen ten opsigte van die rangskikking van basispare. Die basispare bevat die genetiese inligting wat bepaal hoe die mens lyk (Peacocke 1993:220).

Hiermee wil ek nie 'n evolusionistiese punt maak nie, maar wil ek die bedoeling van God bevestig, naamlik dat Hy op kontinue wyse skep deur die prosesse wat Hy bepaal om een soort, en nie 'n ander soort te maak nie. Om 'n mens ook in perspektief te plaas ten opsigte van die geskiedenis van die bestaan van die aarde, sê Peacocke (1993:221) dat as die ouderdom van die aarde as 4 dae van '24 uur' veronderstel word, waar 1 uur gelyk aan 100 miljoen jaar is, dan verskyn *homo sapiens* op die vierde dag, die laaste sekonde voor middernag.

Die oorbruggingsdissiplines tussen vlak 2 en 3 maak dit duidelik dat die aard van kompleksiteit in alle biologiese sisteme, insluitend die senuweesisteem en *a fortiori* die menslike brein, van so 'n aard is dat beskrywings op enige vlak nooit genoegsaam is nie. Daarom het geen vlak ontologiese voorrang nie. Die eienskappe en funksies van die komplekse vlakke is 'voortkomende' realiteite (vergelyk Peacocke 1993:225). Die laer vlakke is dus noodsaaklik vir die *realiteite* om op die hoër vlakke te bestaan.

Vlak 3

Vlak drie bevat die gedragswetenskappe wat die gedrag van lewende organismes ondersoek. Die 'persoonlike' van die mens word op dié vlak ondersoek. Die gebruik van die term 'persoon' is nie die finale woord om die mens waarlik te verstaan nie. Dit is eerder 'n grensmerker om die heel boonste vlak in die hiërargie van natuurlike entiteite te klassifiseer. Die onvermoë van die mens om te weet wat hy in homself is, moet nie verwar word met die poging van die mens om sy eie karaktertrekke te identifiseer nie. Die mens in sy subjektiwiteit ondersoek die mens as subjektiewe wese.

Die brug tussen die derde en vierde vlakke is die sosiale wetenskappe. Peacocke (1993:240) sê dat die sosiobioloë die 'altruïstiese' eienskap van die mensdom kan verklaar, maar dit kan nie die voorkoms van die altruïstiese gedrag wat verder strek as net genetiese verwantskappe, verklaar nie. Holmes Rolston som die algemene gedagte wat Peacocke (1993:242) relevant vir teologie ag, op: "There is...no particular warrant for thinking that either human minds or their communities are the exhaustive paradigms with which we must interpret culture, set as this is in natural history."

Vlak 4

Die vierde vlak klassifiseer die kultuur van die mens, en die produkte wat daaruit voortvloei. Dit is die vierde vlak wat die kulturele goedere van die mensdom ondersoek, en dit is hier waar 'n breuk in die noue band tussen die vier vlakke voorkom. Dit is deur die kultuur en sy produkte dat die mens die transendente in 'ander' kan ervaar, beide in ander persone en ten opsigte van God (Peacocke 1993:243).

Die terugkeer na die subjektiewe innerlike ervaring lei tot die herwaardering van die persoonlike, en die werklikheid daarvan. Dit open die deur vir gesprek tussen 'godsdienste' en wetenskap omdat die kulturele en intellektuele paradigmas self 'n verskuiwing ondergaan. Hierdie waarheid beweeg Peacocke (1993:244) om die volgende te sê: "The human is...biological, but what is distinctively human transcends that out of which and in which it has emerged." Die wetenskappe ondervind 'n dringendheid om die wyer perspektief op die mensdom aan te neem, komende vanuit die resultate van die wetenskappe, omdat die *veelvlakkige* realiteit in die struktuur, funksies en gedrag van die mens raakgesien *kan* word.

Die groeiende antropologiese konsensus

Heitink (1984:84) dui aan dat daar 'n groeiende antropologiese konsensus tot stand kom oor wie en wat 'n mens is. Die terapeut moet hom of haar deeglik vergewis van die mensbeskouing wat sy of haar kliënt huldig. Dit is onder andere die kliënt se mensbeskouing wat bepaal watter oplossings werkbaar en 'logies' sal klink in die verloop van die pastorale gesprek. 'n Verandering van 'n mensbeskouing is nie 'n maklike taak nie. Die sleutel tot gedragsverandering is onder andere 'n verandering in mensbeskouing.

Die antropologiese konsensus waarvan Heitink (1984:108) praat, rugsteun die paradoksale benadering tot die drie sake, naamlik God, mens en wêreld wat hier aan die orde is. Ten eerste is die eenheid van die mens se dimensionele aard van belang, soos ek hierbo aangedui het in die verduideliking van die hiërargiese kompleksiteit van die mens. Heitink (1984:84) sê dat "Er kan geen sprake zijn van een simpele taakverdeling, waarbij globaal gesproken de arts de lichamelijke, de therapeut de psychische, de maatschappelijke werker de stoffelijke en de pastor de geestelijke kant van de mens voor zijn rekening neemt." Heitink veroordeel 'n een-, twee- of driedeling van die mens. Dit is veral die Platoniese dualisme van die 'gees' wat vasgevang is in die 'vlees', wat die saak van die bevrydende verstaan van

menswees bemoeilik.

Heitink (1984:86) verwys na Van Peursen wat in sy boek *Lichaam-Ziel-Geest*, die liggaam en siel beslote sien in die gees as oriëntasie. Die mens word hiervolgens as 'n dinamiese wese verstaan: "Vanuit zijn onvoltooidheid bestaan krijgt mens-zijn het karakter van mens-wording." Browning (1991:144) stel die eenheid tussen die 'gees' en 'liggaam' van die mens: "Spirit is nature or body with the capacity to transcend itself, look at itself, and relate to itself."

Tweedens is menswees om in verhouding te staan met die wêreld waarvan die mens deel uitmaak. Veral Buber (1923) in sy boek *Ich und Du* het die relasionele aspekte van menswees beklemtoon. Ontmoeting is essensieel deel van die lewe van elke mens. Die 'ek' van 'n persoon word bepaal deur sy verhouding tot 'jy' en 'dit'. Tillich (1968) gaan in sy sinsleer uit van die korrelasie of grondpolariteit 'Self-wêreld'. Hy korreleer veral die Christelike geloof met die breë polêre elemente "that constitute the ambiguities of existence" (Browning 1991:140). Tillich (1968:183) stel dit so: "The self having a world to which it belongs - this highly dialectical structure - logically and experimentally precedes all other structures."

Sampson (1993:17) argumenteer in *Celebrating the other – A Dialogic account of human nature* op dieselfde trant. Sampson meen dat die dominerende verhaal van die Westerse beskawing nog altyd en steeds 'n viering van die self is. Menslike persoonlikheid word as intern verstaan. Die persoonlikheid word ook saam met die liggaam, van ander afgegrens. Hierdie gevestigde beeld van die mens, met 'n essensie *in* hom/haar, maak die mens primêr 'n monologiese wese. Die afgegrensde essensiële mens is ook die mens in isolasie. Hierdie siening van 'n essensie in die mens bring die idee van die essensie as die ware mens ook na vore.

Monologiese dilemmas van die geïsoleerde mens is dat die persoon wat in verhouding tree met die mense en milieu om hom/haar, nie hom- haarself insluit in die beskrywing en ervaring van die verhoudings nie. Die verhouding tussen mense word insigself 'n monoloog, met die gevolg dat daar nie na die gespreksgenoot 'geluister' word nie - hy/sy word net gehoor.

Die derde punt in die groeiende antropologiese konsensus is die onbewuste en bewuste aspekte van die mens. Die verduideliking hiervan deur die diepte psigologie hou steeds water. Ook vanuit Bybelse perspektief kan die diepte van menslike syn bespeur word: die mens in sy vervreemding, angs en skuld (vergelyk Romeine 7:7-25).

Die vierde punt wat kontrasterend aansluit by die vorige punt is die mens wat in sy ontwikkeling gerig is op selfverwesenliking. Die term selfverwesenliking word ontleen aan die humanistiese sielkunde waarvan A. Maslow 'n toonaangewende eksponent is. Die paradoksale in hierdie kring kom tot uiting in die werking van die *epigenetiese beginsel* van Erikson. Die mens ontwikkel hivolgens 'n innerlike identiteit en 'n innerlike harmonie, maar slegs deur *krisis* heen. Die krisis ontstaan in elke lewensfase as gevolg van die kwesbare aspek(te) kenmerkend van dié fase. Die oplossing van vorige krisis lei tot 'n volgende fase, en elke oplossing gee geboorte aan nuwe hoop (Erikson 1963:239).

Die laaste aspek is die mens wat sin wil vind in sy bestaan deur die waardes en oortuigings waaruit hy leef. Hier speel die religieusiteit van die mens 'n bepalende rol. Dit is in aansluiting met die religieusiteit van die mens wat Heitink (1984:133) die Bybels-teologiese spreke oor die mens as 'mens van God' korreleer met die algemene antropologiese benadering van die 'hele mens'. Daar bestaan 'n wederkerigheid tussen dié twee benaderinge. Die aansluiting word in die begrip 'algemene openbaring' gevind. Heitink hef die karakter van die evangelie nie deur sy nadruk op 'n *algemene* antropologiese konsensus op nie, maar behou die spanning soos wat sy beskrywing van die pastoraat ook aandui.

In al die voorgaande konsensuspunte wat Heitink aandui, is paradoks ter sprake. So ook die vlakke wat die mens se bestaan uitmaak. Deur die bewussyn hievan, word al die pole van die *kategorie van bestaan* soos Bahm (1970) en Kainz (1988) dit uiteensit, ook hier betrek. Fromm (1968:121) som die mens se paradoksale essensie as volg op: "If the essence of man is neither good nor evil, neither love nor hate, but a contradiction which demands the search for new solutions which, in turn, create new contradictions, then indeed man can answer his dilemma, either in a regressive or in a progressive way." Die mens se strewe na vooruitgang is 'n strewe na nuwe oplossings wat as gevolg van paradoks altyd weer ou oplossings word, wat weer opnuut nuwe oplossings moet vind.

'n Aspek van die misterie van die menslike persoonlikheid is die onvoltooidheid en ervaring van onvolkomendheid wat die mens in sy bestaan konfronteer. Hierdie onvoltooide kwaliteit in die wese van die mens, kom tot uiting in die ervaring van verwydering van die natuur, medemens en God. Met betrekking tot die natuurlike wêreld beteken die sondigheid van die mens sy verwydering van die natuur, en ook die gevoel van ongemak midde die natuur. Terwyl die res van die skepping, uit die gesigspunt van die mens, geheel en al 'tuis voel' in die natuurlike opset, en spontaan inpas in die gang van die geskiedenis, is die mens in sy hoogste strewe, onvervuld. Peacocke (1993:238) sê dat "Human beings are a problem to themselves and for themselves". Die grootste misterie van die geskape natuur is die mens self. In dié verband sê Morea (1990:157) dat die morele bewussyn van die mens, wat deel uitmaak van sy persoonlikheid, 'n 'stem in verhouding' is. Ons hoor nie 'iets' nie maar iemand, naamlik God.

Richardson (1957:14) interpreteer die verhaal van die 'Groot Val' van Adam en Eva in die Genesis vertelling as elke oomblik van die mens se lewe waar die mens homself in die middel van alles wil plaas en teen God rebelleer. Die mens, in sy besit van 'n selfbewussyn, plaas homself in disharmonie met homself, ander, en God, en leef so buite die wil van God. Dit is hierdie 'selfbewussyn' wat die mens sy onvermoë om sy potensiaal te bereik, laat besef. Dit laat egter ook die gevoel van vervulling by die mens ontstaan wanneer hy beantwoord aan die hoogste doel van sy bestaan (Peacocke 1993:250). Dit is ook hierdie belewenis van die 'ek' as subjek, wat maak dat die mens tot verstaan wil kom van die gedagte van verganklikheid, wat maak dat die mens saam met ander wil ly, en wat maak dat die mens vrae kan vrae na die betekenis van dit alles.

Peacocke (1993:250) raak 'n belangrike teologiese implikasie van die toestand van menslike wording aan: "...the failure of humanity to discern what it should be becoming - that is, what it ought to be." Die wetenskappe kan nie rigting gee aan die 'wording' van die mens nie; dit verskaf slegs inligting oor die konteks waarin die beginsels en norme moet werk. Dit is die taak van teologie om voorskrywend te wees, en norme en waardes aan te dui, asook die gevolge van gehoorsaamheid of ongehoorsaamheid aan te toon.

Die kumulatiewe godsdienstige ervarings van mense deur die eeue heen wil proklameer dat

daardie ervaring van 'n alles-omsluitende Realiteit, wat ons God noem, onmoontlik 'niks' kan wees nie. Interessant is dat Peacocke (1993:252) sê dat die godsdienstige belewenis van die mensdom gesien moet word, soos hy dit noem, "a trial-and-error and conjecture-and-refutation process of interaction with that Reality, of encounter with God." As God as die allesomvattende Realiteit bestaan, dan is daar niks wat meer belangrik is as om in die mees verstaanbare en komprehensiewe verhouding met Hom te kom nie.

Die 'ongemak' wat die mens in sy aardse situasie beleef, laat die vraag na die uiteindelijke 'omgewing' waar die mens ware rus en vrede kan vind, ontstaan. God openbaar Homself op unieke wyse, en kommunikeer aan die mens sy uiteindelijke doel. God kom in mensgestalte na die mens toe om die volle openbaring van sy doel met die mens daardeur te volvoer.

1.7.3 GODSKONSEPTE

Dit is nie net in die wêreld- en mensbeskouings waar paradoksale elemente aanwesig is nie, maar ook in die Godsbeskouing. Louw (1993) sluit aan by Heitink in sy bipolêre spanningsdimensie van pastoraat as lewenshulp of helpende relasie. Die Godsvoorstellings wat Louw bespreek word in negatiewe ('infantiele') of positiewe ('volwasse') Godsvoorstellings uiteengesit. Die terapeut moet 'n bewussyn hê van sy of haar eie Godsvoorstelling en dienooreenkomstig dié van die gespreksgenoot, sodat die gesprek sinvolle ooreenstemming kan bereik, wat as impetus kan dien om verandering in gedrag en gedagtes te bewerkstellig. In hierdie proses van bewuswording van die spanningvolle verhouding van objektiwiteit en subjektiwiteit waarin die mens homself as aardse wese ten opsigte van homself, en in relasie met ander mense bevind, kan die teoloog die belang van taal begin insien om geloofwaardige uitsprake (ook oor God) te kan maak.

'n Godskonsep wat die 'syn' en 'wording' van God insluit, is die tipe konsep wat volgens my die mees sinvolle betrokkenheid en versmelting van verhale in die pastorale gesprek kan bewerk, en wat insgelyks paradoks adem. Peacocke (1993:89) sit die gedagte uiteen dat daar twee soorte soektogte plaasvind wat die mens en sy verhouding met die wêreld bepaal, naamlik die meer intellektuele soeke na verstaanbaarheid en bevatlikheid op grond van die

beste verduideliking wat gemaak kan word, en die soeke na persoonlike betekenis⁴⁸ in die menslike bestaan, wat die algemeen menslike en persoonlik-unieke insluit. Ward beskryf wat Peacocke (1993:88) met 'verduideliking' bedoel, naamlik "God, as the power making for intelligibility, beauty, and righteousness, may be said to explain the universe in that He gives it meaning and intelligibility, provides purpose and significance, and so sets all things within an overall context."

Die beginsel van antropie⁴⁹ verduidelik dat bogenoemde twee soorte soektogte in een versmelt kan word, omdat die vrae wat ons oor die wêreld vra, ook onself insluit. Die mens bestaan naamlik uit dieselfde elemente as wat in die natuurlike wêreld voorkom. Die kragte werksaam in die uitgerekte skeppingsproses is inherent aan die aard van die skepping, en daarom is die voorkoms van die mens 'n bedoelde skeppingshandeling van God.

God as die agent wat alles-wat-is, tot stand bring, voorsien ruimte vir 'n persoonlike verduideliking, deurdat God in sy skeppingshandeling sy rasionaliteit in die skeppingsverskynsels openbaar.

Thomas Morris, as redakteur van *The concept of God*, (1987:6) redeneer dat die konsep van God as 'volmaak en perfek', die beste een is om na te dink oor God, omdat dit 'n saambindende konsep is tussen verskeie filosofieë van godsdiens. Peacocke (1993:94) sê hierdie 'volmaakte wese' teologie

clearly goes beyond the constructing of a concept of God as the result of inference to the best explanation of the existence of the world and of its actual features and characteristics...Such empirically based constructions of the concept of God are more likely to be pertinent to our purpose...of discerning the extent to which the scientific perspective of the world might or should affect Christian concepts of God.

Die konsepte, modelle en beelde van God wat in godsdienstige ervaring verfyn is, word deur die filosofiese refleksie deur die eeue heen ondersteun. Die natuurwetenskaplike perspektief op die wêreld verryk en vernuwe dit verder. Dit beteken dat die teoloë en godsdiensfilosowe tred moet hou met die vinnig-verbredende panorama van die wetenskappe van die twintigste

⁴⁸ 'Persoonlike betekenis' hang nou saam met 'persoonlike narratief'. Sien hoofstuk 4 vir 'n bespreking van die narratiewe benadering.

⁴⁹ Sien hoofstuk 2.1.1 vir 'n bespreking van die *antropiese beginsel*.

en een-en-twintigste eeu. Ek noem spesifiek die wetenskappe van vandag, omdat dit nie die meganistiese wêreldvoorstelling van die afgelope 300 jaar, en die indrukke op die teologie wat daarmee saamhang, deel nie.

Die oosterse ortodokse teologie onderskei God se essensie, naamlik wat Hy in Homself is, naamlik sy 'syn', en sy 'energieë', of wat Hy doen, naamlik sy 'wording'. Dit sluit aan by die wetenskappe se bevestiging van wie God kan wees, afleibaar uit bevindings en analogieë met die menslike bestaan.

Ons kan uit God se handeling sy 'wese' aflei. Daarom kan die vraag na God se eienskappe en natuur nie losgemaak word van die vraag hoe God se interaksie met die wêreld, soos onder andere deur die natuurwetenskappe beskryf word, geskied nie (Peacocke 1993:100). Vanuit die wyer wordende perspektief van die laat twintigste en vroeë een-en-twintigste eeuse wetenskappe, verklaar Peacocke (1993:101) dat "A shift of context can alter our judgement of the nature of, the weight to be given to, and the consequences of arguments that have already been well aired in the long tradition of philosophical theology."

Deur bewustelik my Godskonsep uit te spel, word die fasiliteringsproses vergemaklik omdat ek meer in voeling is met hoe ek nie net myself en ander sien nie, maar ook God. Die Godskonsep wat hier uiteengesit word resoneer met die sosiaal-konstruksionistiese en krities-realistiese beskouing wat poog om holisties te wees. My Godskonsep is bepalend vir my interpretasie van die Christelike storie. Browing (1990:143) in verwysing na die Niebuhr broers, stel dit so: "...[T]he Christian story is built around the nature and action of God. God's nature and action are projected into the very structures of creation." God openbaar Homself in die strukture van die skepping as *Skepper, Regter en Verlosser* (Browning 1991:143).

In die uiteensetting wat volg maak ek hoofsaaklik van Peacocke (1993) gebruik. Arthur Peacocke, met sy agtergrond as biochemiese fisikus en navorser in biochemiese fisika, maak veel van die struktuur van die skepping in sy teologie. Hy is ook 'n Anglikaanse priester wat as Dekaan by Clare College te Cambridge, op die grens tussen natuur- en geesteswetenskappe gewerk het (vergelyk Peacocke 1991:481-91). Peacocke se teologie beeld die Christelike narratief in dialektiese kategorieë uit. Dit is om hierdie rede dat ek op Peacocke (1993) se narratief van die Christelike geloof klem lê. Die leser moet in gedagte hou dat ek nie my Godskonsep wat volg, as "uitputtend" van wie God is, weergee nie. Dit is hoekom ek ook nie veel ander verwysings as dié na Peacocke in die volgende gedeelte maak nie. Peacocke se

Godsbeeld brei uit op die openbaring van God as Skepper, Regter en Verlosser waarvan Browning melding maak.

1.7.3.1 GODDELIKE SYN

a) Grond van alle syn

Die vraag oor die misterie-van-alles-wat-bestaan is dieselfde vraag oor hoekom daar hoegenaamd enige iets bestaan en hoekom dit rationally en esteties ondersoek en waardeur kan word. Die natuurwetenskap wil die aanname dat God die Grond-van-alle-bestaan is, bevestig, deurdat die 'gegewendheid' van die aarde binne die raamwerk van die kosmologiese, biologiese en sosiale geskiedenis geplaas word, wat die kontinue wetmatighede binne tyd en ruimte veronderstel. Sodoende word die eerste fluktuasie in die kwantum vakuum, of wat dit ookal was wat gelei het tot die begin van die skepping van die heelal, binne die raamwerk van die wetmatige en koherente ontvouing daarvan geplaas. Die wetmatighede het tot entiteite, strukture en prosesse aanleiding gegee wat die evolusie proses bepaal het, en wat die vorming van die aarde en die mensdom uiteindelik ook insluit (Peacocke 1993:101).

Natuurwetenskaplikes wat die aard (natuur) van die natuurlike wêreld ondersoek, ondervind 'n misterie rondom die ontologiese status van die entiteite, strukture en prosesse van die natuurlike wêreld. So byvoorbeeld is die biologiese kompleksiteit wat in gewaarwording, bewussyn, selfbewussyn en ervaring van persoonlikheid ter sprake is, 'n misterie. Wetenskaplike komprehensiwiteit sluit die fisiese en persoonlike wêreldes waarin mense leef in, en bevestig die Christelike ervaring van God (deur die eeue) as 'n God met 'n Persoonlike karakter (Peacocke 1993:102). Hoe en wat die werklikheid waarlik is, is nie volledig verstaanbaar deur natuurwetenskaplike ondersoek nie.

b) Een

Eenheid as eienskap van God, word deur die interaksies en verbindings op al die vlakke in die natuur, en die samewerking tussen die fundamentele kragte daarbinne, duidelik gemaak. Ook

die beginsels wat die eienskappe van materie (en die vorme waarin dit evolueer) stuur, dui hierop. Hierdie kragte toon 'n eenheid deurdat dit die wêreld 'n spesifieke karakter laat aanneem, wat beteken dat as elke beginsel en natuurwet afsonderlik geneem sou word, elk ooreenstem met die ander ten opsigte van die ontwikkeling wat elk op die aarde sou meebring. God, as Grond-van-alles-wat-is, word as Een beleef deur die interverbindinge en heilheid wat Hy in die geskape werklikheid reflekteer.

c) Ondeurgrondelik Ryk

Die fisiese wêreld toon rykdom (in terme van verskeidenheid), naamlik die hiërargie in die natuur en daarmee saam die kompleksiteitsverskille op verskeie vlakke. Dit maak nuwe eienskappe en modusse van bestaan op nuwe vlakke moontlik. Hierdie hiërargie is nie reduksionisties verstaanbaar nie, maar slegs op die nuwe vlak waarin dit bestaan. Peacocke (1993:103) verklaar dat "as the creative source of all that is, God must be a Being of unfathomable richness to be able to conceive of and to bring into existence a cosmos with such fecund potentialities."

d) Hoogste Rasionaliteit

Peacocke (1993:103) verstrek as die vierde eienskap van God, wat deur die wetenskap bevestig word, sy uitermatige rasionaliteit, en as bevestiging verduidelik hy dat wetenskaplikes oor die afgelope 300 jaar aangegryp is deur die begryplikheid en bevatlikheid van die natuurlike wêreld. Fred Hoyle soos deur Peacocke (1993:81) aangehaal, druk uit wat Peacocke bedoel: "When by patient enquiry we learn the answer to any problem, we always find, both as a whole and in detail, that the answer thus revealed is finer in concept and design than anything we could ever have arrived at by random guess." Einstein druk dieselfde gedagte só uit: "The eternal mystery of the world is its comprehensibility...The fact that it is comprehensible is a miracle" (Peacocke 1993:81).

By die gewaarwording van die absolute rasionaliteit van die heelal, staan wetenskaplikes verstom en besef hulle die beperktheid van hul bevindings. As voorbeeld kan die kwantumveld-teorie genoem word wat verstaanbaar, maar nie visueel realiseerbaar is nie, naamlik elektrone en ander subatomiese deeltjies wat soos deeltjies en soos golwe optree. Dié inherente verstaanbare, en begryplike van die wêreld se entiteite, strukture en prosesse maak die afleiding van die bestaan van 'n suprarasionele wese as Skepper, die 'beste

verduideliking' van só 'n wêreld se bestaan en van sy eienskappe.

e) Onderhouer en Getroue Bewaarder

Die wetenskap se fokus het van 'oorsaak', wat in die verlede die dominerende denkmodel was, na 'netwerke van verhoudings' beweeg, en dit sluit statiese (strukture en entiteite), en dinamiese (prosesse) verhoudings in. Peacocke (1993:104) bevraagteken die geldigheid van die klassieke redenasie van Thomas van Aquino (*Summa Theologiae*, I.2.3) oor die 'Tweede Weg', waar God die 'Eerste Oorsaak' is. Hierdie siening laat nie ruimte vir die interaksie tussen oorsaak en gevolg wat in 'n oneindige ketting alterneer nie. Binne die huidige wetenskaplike oriëntasie is oorsaak-en-gevolg opeenvolgings minder oortuigend. God as 'Eerste Oorsaak' is ook nie teologies regverdigbaar nie, omdat dit van God 'n element maak wat beperk is in die invloed wat Hy uitoefen, deurdat Hy alleen 'n rol vervul in die voortbrenging en opeenvolging van natuurlike gebeure. Peacocke (1993:104) sê dat selfs al is God, gesien as 'Eerste Oorsaak', baie groter in omvangrykheid as die natuurlike wêreld, sy transendensie hierdeur misken word.

Die wetenskappe het hul konsep van tyd hersien, naamlik die verhouding waarin God tot tyd staan (Peacocke 1993:105). Eerstens is bevind dat tyd 'n aspek van die natuurlike orde is, en geïntegreerd met ruimte, materie en energie bestaan. Tweedens is tyd rigtinggewend deurdat nuwe entiteite, strukture en prosesse tot stand kom. Dit bevestig die aanname dat God as Skepper ook die Onderhouer en getroue Bewaarder deur die loop van tyd is. God hou alles in stand, en handhaaf die wette en relasies deur tyd heen. God se morele kwaliteit is ook hier ter sprake omdat sy geloofwaardigheid, standhoudende liefde en getrouheid persoonlik beleef word (Peacocke 1993:105).

f) Kontinue Skepper

Peacocke (1993:105) verduidelik dat volgens wetenskaplike perspektiewe, die wêreld met sy entiteite, strukture en prosesse gedurig verander sonder dat dit ooit ophou. So word nuwe bestaansmodusse gerealiseer, terwyl oues tot 'n einde kom. God, as Skepper in die verlede en in die hede, is teologies gesproke, 'n kontinue Skepper. Hy is dus *semper Creator*. Hiervolgens staan God in verhouding met die geskape tyd as Skepper wat aanhou skep. Die wetenskap wil met hierdie stelling die immanensie van God as Skepper meer ernstig opneem

deurdat in berekening gebring word dat God in, en deur die prosesse van die natuurlike orde skep.

g) Persoonlik - Skepper van 'n Antropiese heelal

Filosofies gesien, is die gevolgtrekking van die idee van 'n Skepper en Onderhouer-God wat die Agent is van alles-wat-is, 'n persoonlike verduideliking (Peacocke 1993:106). Die voorkoms van 'n fenomeen word dus gesien as voortgebring deur 'n rasonale agent wat die voortbrenging intensioneel verrig. Ook wetenskaplik gesien, is daar goeie gronde om God as 'Persoonlik' te sien. Peacocke (1993:106) sê 'n mens bid moeilik tot 'n 'Grond van Bestaan' of 'n 'Beste verduideliking van alles-wat-is'! Jesus se leer oor God as 'Vader' beklemtoon hierdie siening.

Die heelal het 'n inherente, ingeboude potensiaal, wat beteken dat die voorkoms van intelligente, selfbewuste lewe, verseker is (Peacocke 1993:106). Observasie van die miljoene sterrestelsels, elk met sy eie miljoene sonnestelsels, maak die voorkoms van die mens op die planeet aarde in 'n veraf sterrestelsel, inderdaad wonderlik en merkwaardig. Volgens bestaande kennis is daar nêrens anders intelligente lewe, soos ons eie, in die ganse heelal nie. Daar was al voorstelle dat daar 'n reeks heelalle kan wees wat gelyktydig bestaan, en dat die voorkoms van die mens heeltemal toevallig is. Peacocke (1993:71) sê: "So it is that we come to stress the particularity of our universe. For in this universe there are certain basic given features...which limit what can eventually be realized through its dynamic, evolutionary processes..." Hierdie gedagte maak dit duidelik dat die heelal waarvan die mens deel is, nie toevallig bestaan nie. God is die 'Persoon' wat in die skepping van die heelal raakgesien word.

Peacocke (1993:109-10) sê dat die ontstaan van die mens op aarde vanuit die gesigspunt van die natuurwetenskappe, onverwags is, omdat die subjektiwiteit van die mens se selfbewussyn onvoorspelbaar is. Dit is om hierdie rede dat Peacocke (1993:111) kan sê dat 'n nuwe 'kwaliteit' in die mens as persoon voorkom, en dus: "a real boundary is encountered by the natural sciences at the threshold of personality". Die persoonlike is 'n onverminderbare kwaliteit, dit wil sê nie-reduksionisties in terme van wetenskaplike vlakke, en tog, sê Peacocke (1993:111) ten opsigte van die 'antropiese beginsel' van die heelal: "The fine-tuning that allows the emergence of life and humanity, emphasizes the deep connection between the presence of life and of ourselves, on the one hand, and the intrinsic properties of the physical

universe, on the other."

Om bogenoemde rede redeneer Peacocke (1993:112) dat die 'beste verduideliking van alles-wat-is', 'n tipe oorsaaklikheid moet wees wat die persoonlike in die heelal insluit. Dit bring Peacocke by God uit, as die Een wat die persoonlike transendeer, deurdat Hy die grond van die uitsonderlike modus van bestaan kan wees, naamlik die persoonlike, terwyl Hy dit óók is van die nie-persoonlike. Die punt wat gemaak word, is dat God, so gesien, ten minste 'persoonlik' moet wees. Peacocke (1993:112) stel voor dat God 'ultrapersoonlik' is, en erken terselfdertyd dat die persoonlike kwaliteite "remain ultimately inadequate to that to which they refer, namely God".

h) Doelgerig

Die mens se natuur is van so 'n aard dat daar doelgerigtheid in die individuele- en sosiale lewe gesoek word. Peacocke (1993:112) sê dat die mens aanhou soek na wat gedoen 'moet word', naamlik dat die mens in sy reaksie meer doen as wat hy 'is'. Dit is die eg menslike waardes wat nie gereduseer kan word tot die biologiese, soos wat sommige sosiobioloë wel wil doen nie.

Dit sluit aan by die idee dat God in sy eie inherente self, die uiterste bron van waardes moet wees, omdat Hy die 'persoonlike' van die mens geskep het, wat doelgerigtheid beliggaam (vergelyk Peacocke 1993:112). Dit bring mee dat ons kan aanvaar dat God as persoonlike Skepper, doelgerig is, en deur die bestaan en eindbestemming van mense met persoonlike waardes hierdie doelgerigtheid uitdruk.

1.7.3.2 GODDELIKE WORDING

Die wetenskapsperspektiewe wat die meer dinamiese eienskappe van God beskryf is volgende aan die orde. Dit het dus met God se aksie, en sy doelgerigtheid te doen, wat sy skeppende aktiwiteit as persoonlike God insluit. Om dié rede is die opskrif van hierdie paragraaf 'Goddelike wording'. Dit is veral die dinamiese eienskappe van God wat die grond van hoop, wat in die pastorale gesprek gefasiliteer moet word, die beste belig. Dit is die

paradigma vir menslike wording (wat tans as onvervuld beleef word). Dit spel die eindbestemming wat God vir die mens beplan, uit.

a) Blydschap en Genoë in die Skepping

Die wye verskeidenheid waaruit die skepping 'opgebou' is, weerspieël in menslike terme, die genoë wat God geneem het om dit so omvangryk te skep, en ook die vreugde wat Hy daarin vind. Genesis 1 bevestig hierdie genoë van God met sy skepping met die woorde in hoofstuk 1:31: "Toe het God gekyk na alles wat Hy gemaak het, en dit was baie goed." Peacocke (1993:108-11) brei uit op die gedagte dat God speels in die skepping handel. Hy skep deur die wye verskeidenheid, en laat 'toeval' as faktor toe om in interaksie met 'wetmatigheid', die uitkoms van die skeppingsentiteite te bepaal. Die 'spel' tussen kans en wetmatigheid is die gedagte van interaksie tussen kansfaktore en wetmatighede in die skepping, en dit speel 'n groter rol in die wetenskap van vandag.

b) Grond en Bron van 'Wetmatigheid' en 'Toeval'

Die verskillende sisteme in die natuurlike wêreld⁵⁰ verskil van mekaar wat hul voorspelbaarheid betref. Die sisteme verskil ook wat ander aspekte betref. 'n Belangrike aspek van hierdie sisteme is dat kans-faktore werksaam is. Ten opsigte van die mens se evolusie, en die betekenis daarvan, is dit vir ons doel, van besondere belang om ook duidelikheid oor God se werksaamheid en interaksie met die lewende wêreld (wat die mensdom en die natuur insluit), te kry. Monod (1972) het die proses van evolusie as pure toeval en 'ongeluk' beskryf, en daarom geen doelgerigtheid of plan in biologiese evolusie raakgesien nie. Bartholomew (1984) saam met Peacocke (1973, 1974, 1979) het egter aangetoon dat wat Monod gepostuleer het, nie verdedigbare gronde het nie, aangesien "chance at the level of mutation in the DNA does not, of itself, preclude these events from displaying regular trends and manifesting inbuilt propensities at the higher levels of organisms" (Peacocke 1993:117). Peacocke (1993:119) sê dus dat die "potential of the 'being' of the world is made manifest in the 'becoming' that the operation of chance makes actual". Hiervolgens konkludeer Peacocke dat God die fundamentele 'Grond' en 'Bron' van beide wetmatigheid (noodsaak) en kans is.

Peacocke (1993:119) redeneer dat God *deur* 'toeval' skep, maar dat dit binne 'n geskape orde plaasvind, waar elke skeppingstadium die wegspringplek vir die volgende een is. God 'ontvou' dus as't ware die potensiaal van die heelal, wat Hy self daar gestel het, naamlik die fundamentele entiteite van die heelal. Die weggesteekte potensiaal van die wêreld ontvou egter nie voorafbepaald in terme van hoe dit moet wees nie, omdat, soos Peacocke (1993:119) sê: "[T]here are the irreducible unpredictabilities in the actual systems and processes of the world...(micro-events at the Heisenberg level and non-linear dynamical complex systems)." God se skepping is volgens hierdie siening waarlik innoverend en aanpassend, maar nie sonder doel nie. Die rol wat 'kans' speel, is onmisbaar om die potensialiteite van die heelal, veral vir lewe, effektief tot uiting te bring (Peacocke 1993:120).

Volgens Peacocke (1993:121) kom drie belangrike punte uit so 'n nuwe perspektief van God as die Skepper na vore. Eerstens noem hy dat God deur kans, en binne 'n raamwerk van die wetmatigheid van die eienskappe en 'neigings' van die natuurlike wêreld optree, en dat God sodoende risiko's binne sy eie skepping neem. Tweedens word die immanensie van God in die prosesse van die wêreld beter begrypbaar, en derdens word die onvoorspelbaarheid van baie prosesse wat in die wêreld plaasvind, geverifieer. Dit kom daarop neer dat nuwe modelle oor God se skeppingsaksie verkry kan (en moet) word, waar die 'rasionaliteit' wat die skepping weerspieël, van so 'n aard is dat dit nuwe moontlikhede verken (Peacocke 1993:121). God die Skepper word hierdeur gesien as Een wat in sy skepping eksploreer.

c) Selfbeperkende Almag en Alwetendheid

Teologies beoordeel, is die volgende eienskap vreemd en interessant (Peacocke 1993:121). God is inherent almagtig en alwetend, maar Hy beperk dit deur die oopeindigende karakter waarmee Hy die skepping toebedeel het. Hierdie onvoorspelbaarheid van die wêreld se prosesse neem toe soos die kompleksiteit van organisasie van die entiteite en strukture toeneem. Die mens en sy ervaring van vryheid deur middel van sy denkvermoë, is die beste voorbeeld van hierdie onvoorspelbaarheid. God se beperking van sy almag, beteken dus dat daar sekere aspekte van die wêreld is wat Hy gekies het om nie te beheer nie.

Wat God se selfbeperkende alwetendheid betref, sê Peacocke (1993:122) dat God die wêreld só gemaak het dat Hy nie sekere sisteme (soos die Heisenberg beginsel en nie-lineêre

⁵⁰ Sien hoofstuk 1.6.5.2 waar ek die sisteme in die natuurlike wêreld bespreek.

sisteme op makroskopiese vlak) se toekomstige state kan ken nie, omdat dit sy bedoeling was om hul aard juis so te maak. Die logika hiervan is dat hierdie sisteme wat onvoorspelbaarheid in hul aard ingebou het, nie noodgedwonge so is nie, maar toevallig as gevolg van die wyse hoe God hierdie sisteme gemaak het. God se alwetendheid ten opsigte van dié sisteme is 'toevallig', omdat Hy dit so bepaal het. Op hierdie wyse beperk Hy sy alwetendheid.

God se 'beheer' word nie in bogenoemde aanname uitgesluit nie; dit erken God se 'beïnvloeding' van die rigting waarin die natuur ontwikkel (vergelyk Peacocke 1993:123). God ken die moontlikhede van die opeenvolging van gebeure in die sisteme. Daar is egter nie 'n 'bloudruk' van watter gebeure móét plaasvind nie.

d) Kwesbare, Ontledigende Liefde

Die voorgenoemde eienskap vloei spontaan oor in die liefdeseienskap (Peacocke 1993:123). Die merkwaardige stelling wat Peacocke hier maak is dat die selfbeperking van God 'n noodwendigheid is vir die ontstaan van selfbewuste menslike wesens, en sodoende vir menslike ervaring as sodanig. Menslike liefde word by uitstek gemanifesteer deur selfbeperking ter wille van die welwese en bestaan van ander. Peacocke (1993:123) sê dat ons God se kwesbaarheid en sy ontledigende (*kenosis*) liefde in die skepping, analogies aan menslike liefde kan sien.

Bartholomew bevestig wat Peacocke (1993:123) sê, deurdat hy redeneer dat die risiko wat God neem om sy hoogste doel te bereik, alleen tot uitvoering gebring kan word deur die eienskappe van die wêreld (met die inherente toevalfaktor), en die daaropvolgende ontstaan van die vrydenkende mens. Hierin het God Homself kwesbaar gemaak deurdat Hy nie die afloop van gebeure vooruit bepaal nie. God het sy almag en alwetendheid beperk.

Die doel van die mens se vryheid is om in 'n 'persoonlike' verhouding met God self te kan staan deur gebed en aanbidding. Die risiko-faktor in God se skepping, wat in die Genesisverhale ook uitgelig word, word deur die wyerwordende konteks van die biologie bevestig. Peacocke (1993:124) som sy gedagte hieroor op:

To instantiate truth, beauty and goodness, that is value, in the created order, the possibility of generating a *free* being had to be incorporated as a potential outcome of the cosmic processes.

The cost to God, if we may dare so to speak, was in that act of self-limitation, of *kenosis*, which constitutes God's creative action - a self-inflicted vulnerability to the very processes God had himself created in order to achieve an overriding purpose, the emergence of free persons.

e) Natuurlike Bose

Die probleem van 'natuurlike bese' vra in die lig van die wetenskappe, vir 'n meer genuanseerde *teodisee* verduideliking. Dood, pyn en lyding word gesien as die angel van die 'natuurlike bese'. Dit is 'n onafwendbare deel van die menslike lewe. Peacocke (1993:125) omskryf 'natuurlike bese' as die gebeure wat ontstaan as gevolg van die nie-menslike wêreld wat aardbewings, vloede, 'ongelukke', en die afbreek van die biologiese organisasie van die mens met betrekking tot sy fisiese en redelike, insluit.

Die wesenenskappe van die mens, naamlik sy vrye wil, verantwoordelikheid en selfbewussyn is, soos reeds verduidelik, die gevolg van die interaksie tussen 'kans' en 'wetmatigheid' wat vanaf die begin van die heelal werksaam is. Peacocke (1993:125) trek 'n logiese lyn tussen dié instansie, en 'natuurlike bese', deurdat dit deel is van die 'kans' en 'wetmatigheid' wat God gewil het, en wat werksaam is in alle lewensvorme. Dit is ook die basis vir lewe as sodanig.

Die probleem van 'natuurlike bese' kan opgelos word deur te redeneer dat dit deel is van die ganse proses van die skepping van God, om te bereik wat God wou, naamlik die vrywillende en selfbewuste mens, wat in verhouding met Hom kan staan (vergelyk Peacocke 1993:126). Daarom is die 'natuurlike bese' nie in sigself 'n bedoeling van God nie, maar is dit inbegrepe in die selfbeperkende almag en alwetendheid wat God vir Homself bepaal het.

f) 'n Lydende God

As God immanent teenwoordig is in en deur natuurlike prosesse, veral wat die lewe van die mens betref, dan kan geen ander afleiding gemaak word as dat God in, met, en deur die skeppingsprosesse van die wêreld ly nie (vergelyk Peacocke 1993:126). Dit impliseer verder dat God die oop-eindigheid in die ontvouing van tyd meemaak sonder dat Hy alles daaromtrent weet en dit beheer. Fiddes sê dat dit moontlik is om van 'n lydende-God-by-uitstek te praat, sonder om God se goddelikheid aan te tas, of prys te gee (Peacocke 1993:127). God ly universeel terwyl Hy op 'n unieke en deurslaggewende manier in die lyding

van Christus teenwoordig was.

Peacocke (1993:127) is ook van mening dat die 'struktuur van die wêreld', naamlik die natuurlike prosesse van die wêreld, 'n karakter openbaar wat die immanente Skeppergod se betrokkenheid as Een wat ly, uitbeeld. God ly saam met ons onder die 'natuurlike bese'. Die omvang van God se kwesbaarheid word raakgesien in die mens, omdat die mens die skepsel is waardeur, en in wie God sy hoogste doel met die skepping wil bereik. Die mens kan egter deur vrye wilsbesluite God se wil en doel met die mens en die skepping, die meeste frustreer (Peacocke 1993:127). Dit bring die paradoks mee dat die mens die naaste aan, en die verste van God is van al sy skepsels. Dit word dus duidelik vanuit die wetenskaplike perspektief dat God 'n 'prys betaal' vir die doel van die bestaan van die mens, deurdat pyn, lyding en die dood, 'n noodwendigheid is in die ontvouing van die kosmiese geskiedenis.

g) God en tyd

Die perspektief wat die wetenskappe op God se relasie met tyd verskaf, is inderdaad uitdagend en merkwaardig. Op logiese wyse redeneer Peacocke (1993:128) dat die 'persoonlikheid' van God, noodwendig impliseer dat Hy 'n opeenvolging van bewuste state moet ervaar, soos ons dit self as *persoonlike* wesens ervaar. Ook in die Bybel getuig die antropomorfistiese spreke oor God van sy 'persoonlikheid'.

Peacocke (1993:128) steun op sisteme soos die Heisenberg onsekerheidsbeginsel, kwantum mikro-vlak-, en nie-lineêre dinamiese sisteme⁵¹ om sy verduideliking oor God en tyd, krag te verleen. Hiervolgens word slegs die reeks van moontlike eindresultate bepaalbaar, terwyl die voorspelbaarheid van die werklike gebeure self, nie gemaak kan word nie. Peacocke (1993:129) meen dat God getrou is aan die wette wat Hy daargestel het. Dit beteken dat bogenoemde gebeure ook inherent onvoorspelbaar vir God moet wees. Verder meen Peacocke (1993:129) *a fortiori* dat vir die vrye wil van die mens om werklik vry te wees, God nie tyd op so 'n manier 'transendeer' dat ons toekomstige handeling presies deur Hom geken kan word nie.

Dit beteken nie dat God nie die beste weet wat die moontlike eindresultate van die werking van ons vrye wil sal wees nie. Dit kan vergelyk word met 'n ouer wat 'n baie goeie idee het

wat haar kind gaan kies in 'n bepaalde situasie (Peacocke 1993:129). God het hivolgens volle kennis van alle moontlike keuses wat die mens nog in die toekoms gaan maak, en daarom weet Hy die relatiewe waarskynlikheid van die gebeure, maar Hy weet nie *verseker* nie. Die vrye wil van die mens is in ooreenstemming hiermee waarlik vry.

Psigologiese tyd word van fisiese tyd onderskei (Peacocke 1993:131). Psigologiese tyd is waarneming van die opeenvolging van bewuste toestande, terwyl fisiese tyd die tyd op die horlosie voorstel. Psigologiese tyd laat die mens sy menswees 'persoonlik' ervaar, maar terselfdertyd is dit ook aan fisiese tyd verbind. Met bogenoemde in gedagte, verduidelik Peacocke (1993:131) hoe ons God se transendensie van tyd (omdat Hy die Skepper daarvan is) kan voorstel; God het inherente state van selfbewussyn wat mekaar opeenvolg (God se 'persoonlikheid'). God se selfbewussyn word verbind aan fisies geskape tyd, terwyl God steeds nie daardeur beïnvloed word nie. Dit beteken dat God nie 'tydloos' is nie, maar dat Hy die Skepper van elke oomblik van fisiese tyd is; elke oomblik bestaan nie voordat dit saam met die entiteite, strukture, en prosesse wat dit vul, geskep word nie (Peacocke 1993:131). Die gedagte van God se onderhouding en bewaring van die wêreld kry deur hierdie siening van tyd, 'n dieper betekenis.

Peacocke (1993:131) sê dus hierdeur dat die toekoms nog nie 'n realiteit is nie, ook nie vir God nie, want "God creates each instant of physical time with its open, as yet undetermined, outcomes, fecund with possibilities not yet actualized." God verbind sy eie opeenvolging van goddelike state, wat Peacocke (1993:131) "divine temporality" noem, met die opeenvolging van geskape oomblikke, sonder dat Hy self onderworpe is aan geskape fisiese tyd.

Dit is nodig om duidelikheid oor die 'veranderlikheid' van God te kry, gesien in die lig van God se relasie met tyd. Die klassieke standpunt van God se absolute onveranderlikheid word nie deur die twintigste eeuse wetenskaplike perspektief ondersteun nie. Wat wel van belang is, is dat God ten opsigte van sy karakter, en dus ten opsigte van sy doel, voorneme, en geaardheid, absoluut onveranderlik is, en dat dit heeltemal saamgaan met die nuwe perspektief van God ten opsigte van tyd, wat die wetenskappe vandag bied.

⁵¹ Sien hoofstuk 1.6.5.2 vir die bespreking van hierdie sisteme.

1.7.4 DIE INTERAKSIE TUSSEN GOD EN MENS (AS DEEL VAN DIE STOFLIKE AARDE)

Uit die bespreking van God se 'syn' en 'wording', wat sy statiese en dinamiese eienskappe en karakter belig, volg die vraag na God se interaksie met die wêreld, na aanleiding van sy eienskappe, op spontane wyse. Die mees indringende vraag oor God se interaksie met die wêreld is die 'hoe?' vraag. Hoe inisieer God verandering in die wêreld? Peacocke (1993:148) sê dat daar 'n 'ontologiese gaping' by die 'oorsaaklike skarnier' is. Die probleem sluit twee belangrike voorveronderstellings in. Ten eerste is daar die begrip vir die natuurlike wêreld as 'n meganisme wat beheer word deur deterministiese 'wette van die natuur'; en daarom is dit dan ook in beginsel voorspelbaar. Tweedens is daar die dualistiese voorstelling van die mens as bestaande uit siel en liggaam, wat elk 'n orde van realiteit is, en deur die verhouding tussen dié twee entiteite word die menslike ervaring van die 'ek' verreken (Peacocke 1993:139).

Die probleem van hoe God in interaksie met die wêreld verkeer, is 'n ou probleem wat die mensdom al vir eeue aan die dink het, en wat bogenoemde twee probleme as primêre stuikelblokke in menige wetenskaplike se weg gelê het. Dit is noodsaaklik om die konsep van God as die groot 'EK IS' (dit wil sê hoogste selfbewuste Persoon) te verdiskonteer vir die verhouding waarin die mens tot God staan, en die mens se ervaring van dié verhouding as 'persoonlik'. Om God se handeling analoog met menslike ervaring van 'syn' (persoonlikheid) te sien, word deur baie wetenskaplikes bevraagteken. Die aanslag van die kritiek is dat God se aksie in die wêreld onsamehangend en onverstaanbaar is as die dualistiese oorsaaklikheid (dit wil sê in twee rigtings) in beide menslike en goddelike handeling nie uitgespel word nie (Peacocke 1993:151). Baie teoloë bevestig slegs die feit van goddelike aksie in analogie met die mens se persoonsyn, sonder om by die 'hoe?' daarvan uit te kom.

Peacocke wil 'n antwoord verskaf op hoe God met die wêreld in interaksie verkeer, terwyl hy al die probleme en vrae van beide teoloë en wetenskaplikes verdiskonteer. Voortgaande op die verfrissende manier van sy beskrywing van God se 'syn' en 'wording', beskryf Peacocke die manier van God se interaksie met die wêreld volgens die raamwerk wat die wetenskappe verskaf. Vervolgens kom die volgende punte van belang, soos Peacocke (1993) dit uiteensit, aan die orde:

a) Onvoorspelbaarheid, Oop-eindigheid,⁵² Plooibaarheid en Geneigdheid

Peacocke (1993:156) sê dat God 'n sekere outonomie op die mens en die natuurlike orde plaas deurdat Hy nie die ontwikkeling in fyner besonderhede beheer nie. Hiervolgens laat God 'n mate van oop-eindigheid en buigzaamheid in die orde van die natuur, sodat lewende wesens 'n plooibaarheid toon wat mettertyd tot die vryheid van die mens se wil gelei het. Die 'oorsaak' vraag na God se aksie in die wêreld word nie hierdeur opgelos nie, maar dit plaas die orde van die natuurlike wêreld as 'n matriks waarin plooibaarheid en vryheid (in mense) kan voorkom. Hiervolgens word die konteks waarin die mens vrye wilskeuses kan uitoefen, voorsien, naamlik dat daar wetmatighede is wat die keuses en aksies regverdig, en ook onvoorsiene uitdagings wat kreatiwiteit en spontaniteit moontlik maak (Peacocke 1993:156).

Karl Popper stel voor dat sekere tendense in die natuur 'n vaste *geneigdheid* vertoon, en hierdie geneigdhede geld ten opsigte van 'n verhoging in kompleksiteit wat weer die basis is vir 'n verhoging in organisasie in lewende organismes (Peacocke 1993:156). 'n Verhoging in organisasie is weer verantwoordelik vir die ontstaan van bewussyn en selfbewussyn, en daarom kan daar met reg gesê word dat dit so deur God bepaal is. Op dié manier stel Peacocke voor dat God 'n besliste doel het wat Hy deur die inbou van geneigdhede in prosesse implementeer, en so is elke vlak van kompleksiteit 'n 'lanseerpodium' vir 'n volgende nuwe moontlikheid. Bartholomew (soos aangehaal deur Peacocke 1993:156) bevestig wat so pas gesê is: "God chose to make a world of chance because it would have the properties necessary for producing beings fit for fellowship with himself". Deur hierdie perspektief van die wetenskappe word 'n basis gelê vir hoe God se interaksie met die wêreld verstaan kan word. Die probleem van 'oorsaak' word ook hierdeur aangeraak.

b) Afwaartse Oorsaak

Die reduksionistiese siening van die wêreld as 'n 'masjien' wat volgens deterministiese wette werk, en wat God se aksie as die algemene onderhouding van die bestaan daarvan klassifiseer, identifiseer ook enige verdere aksie van God as 'n 'ingrype' in die natuurlike gang

⁵² Hierdie term word ontleen aan die Engelse term 'open-endedness', soos Peacocke dit gebruik om na natuurlike sisteme, sowel as die wyse waarop God skep, te verwys. Die term dui op die onvoorspelbaarheid van toekomstige state van natuurlike entiteite, strukture en prosesse. Lester (1995:62) praat van 'open-ended future'. Ek gebruik 'oop-eindigheid' as 'n Afrikaanse weergawe van die Engelse term en bedoel daarmee 'n holistiese verstaan waar ek Peacocke en Lester se verstaan van die term integreer in die begronding van hoop.

van gebeure. Peacocke (1993:140) argumenteer teen die siening van God se aksie in die wêreld as 'ingrype', in die sin van *deus ex machina* waar hy die andersyds ordelik geskape prosesse onderbreek.

Ek kies saam met Peacocke (1993:157) vir *afwaartse oorsaak* as God se manier van interaksie; naamlik in sekere natuurlike situasies het die laer vlakke in die komplekse hiërargie 'n invloed op die sisteem-as-'n-geheel oor 'n lang tydperk, terwyl die staat waarin die sisteem-as-'n-geheel verkeer, self 'n oorsaaklike faktor is, en dus gebeure op die 'laer' vlakke beïnvloed en beperk, om eerder een bepaalde rigting (uitkoms) as 'n ander te volg. Oorsaak vind dus in twee rigtings plaas.

Die gebeure op elke spesifieke hiërargiese vlak (of subsisteem), word beskryf in die taal wat daardie spesifieke vlak die beste beskryf (Peacocke 1993:157). In ooreenstemming met die krities-realistiese siening, word die hooftrekke van die hele sisteem gesien as oorsaaklike faktore in, en beperkings op, en selfs die gebeure self wat plaasvind in die subsisteme by laer vlakke van die hiërargie. In dié verband sê Searle (soos aangehaal deur Peacocke 1993:60):

Consciousness...is a real property of the brain that can cause things to happen. My conscious attempt to perform an action such as raising my arm causes the movement of the arm. At the higher level of description, the intension to raise my arm causes the movement of the arm. At the lower level of description, a series of neuron firings starts a chain of events that results in the contraction of the muscles...the same sequence of events has two levels of description. Both of them are real, and the higher level causal features are both caused by and realised in the structure of the lower level elements.

Menslike agentskap (naamlik ervaring van die 'ek') kry deur hierdie perspektief 'n nuwe kleur, deurdat die 'oorsaaklike skarnier' 'n kompleksiteit in twee rigtings vertoon. Peacocke (1993:158) meen dat selfs die wêreld-as-geheel se algemene staat, of toestand, 'n 'afwaarts-oorsaaklike' faktor (of beperking) is op dit wat in die laer vlakke gebeur.

Dit is in hierdie konteks dat Peacocke (1993:158) gebed, aanbidding en die sakramente se belang uitwys, deurdat "the outcome of freely-willed human decisions, could work their way up through the hierarchy of systems and contribute to the state of the whole." Dit is ook in hierdie verband dat ons met God se transendensie, sy absolute andersheid, en sy immanensie in, met en deur die wêreld moet erns maak. Peacocke (1993:158) maak gebruik van die model van die wêreld as 'in God', maar God wat 'meer is' as die wêreld. Hiermee word gesê dat God

onafhanklik van die wêreld is, en dat die wêreld vir sy bestaan van God afhanklik is. Met die term 'pan-en-theïsme' wil Peacocke (1993:158) nie die *proses-teologiese* standpunt huldig nie, maar wil hy slegs die transendensie en immanensie van God bymekaar hou en gebalanseerd beskryf. Peacocke (1993:372) sê dus dat God nie *totaal* beïnvloed word deur al die gebeure in die wêreld nie. God het ook insgelyks nie 'n direkte betrokkenheid by *alle* gebeure nie.

Volgens hierdie model is God se relasie met die wêreld-as-geheel, een wat die wêreld as 'n sisteem 'in God' sien, wat beteken dat God *in sy geheel* in die wêreld teenwoordig is, en ook by die individuele entiteite. Dit hou verder in dat God hoofsaaklik op 'n 'afwaartse' wyse 'oorsaaklik' (betrokke) is, omdat Hy as geheel in die wêreld teenwoordig is, sonder dat Hy die wette en wetmatighede wat by die laer vlakke van die wêreld bestaan, verwing. Op dié manier het God intensies wat in sekere gebeure in die wêreld realiseer, sonder dat die ingeboude wetmatighede deurbreek word.

c) Persoonlike Agente as Psigosomatiese Eenhede

Die samevoeging van die gedagtes van afwaartse oorsaak van die nie-dualistiese siel/breintoestand, op die liggaamlike toestand, met die siening van die eenheid van die menslike siel (gees), brein, en liggaam, verskaf 'n vrugbare model om God se interaksie met die wêreld op analogiese wyse te beskou (Peacocke 1993:161). Die betekenis van bogenoemde is dat die staat van die wêreld as geheel, alleen vir God kenbaar is, en is daarom, soos Peacocke (1993:161) dit stel, "the field of the exercise of God's influence at God's own level of comprehension".

Peacocke (1993:161) stel dus voor dat God se invloed op die gebeure van die wêreld analogies aan die subjektiwiteitsbelewenis van die mens se 'ek' is, deurdat God ook 'n verenigende- en eenheidsinvloed uitoefen op alles-wat-is in die wêreld, net soos die 'ek' 'n gesentreerde invloed op die bewuste, doelgerigte aktiwiteite van die liggaam het. Dit beteken dat die opeenvolging van die toestande waarin die wêreld-as-sisteem verkeer, die opeenvolging van die gedagtes van God is, wat teenwoordig is in die geheel van die wêreld. Hierdie model is analogies aan die opeenvolgende toestande van die mens, wat die opeenvolging van ons gedagtes uitmaak.

God se 'kommunikasie', is dus die vloei van inligting vanaf die oorsaak (die hele wêreld as

sisteem) na die hiërargiese vlakke, wat kompleks genoeg is om dit te ontvang. God is egter, soos wat sy transendente teenwoordigheid by alles-wat-is openbaar, ook immanent by die individuele entiteite betrokke.

Samevattend ten opsigte van die 'oorsaaklike skarnier' van God en sy aksie in die wêreld, kan die analogie van die persoonlike agentskap van die mens (gesien as 'n eenheidswese), lonend aangewend word om God se 'afwaartse oorsaak' op die toestand van die geheel, en individuele gebeure en entiteite, te verklaar, sonder dat die oop-eindigheid en plooibaarheid in die natuur prysgegee word (Peacocke 1993:163). Volgens dié model 'gryp' God nie in wêreldse gebeure in deur 'inmenging' met die gang van die natuur, en 'n opsy sit van relasies in die wêreld nie.

Studies in sielkunde wys uit dat die ervaring van die self, naamlik om 'n sekere persoon te wees, slegs plaasvind deur die interaksie en kommunikasie met ander persone (Peacocke 1993:178). Dit beteken dat God in sy interaksie met die wêreld, en aksie *in* die wêreld 'n kommunikerende 'Self' is wat sy doel en betekenis in die netwerk van prosesse van die wêreld, bekend maak. Die mens se breinfunksie, as 'n fyngestemde natuurlike struktuur ontdek betekenis in die natuurlike wêreld, in die werking van die mens as geheel, en in sy plek binne die geheel van alles-wat-is. Peacocke (1993:179) sê: "It is as if the Creator has endowed matter-energy-space-time, the stuff of the universe, with a propensity now actualized in humanity to discern the meaning in die cosmic process which its Creator has written into it."

God maak dus sy bedoeling die meeste betekenisvol en kenbaar *aan, in, en deur* mense, wat sodoende God se eie transendente-in-immanente natuur reflekteer, omdat die mens 'n subjektiewe transendensie bó sy 'objektiewe' fisiese liggaam het (Peacocke 1993:180). Daarom soek die mens betekenis in die gebeure van die geskape natuur en geskiedenis, en kom agter dat sekere gebeure van groter betekenis is as ander, wat nie beteken dat God op sommige plekke en tye meer teenwoordig is nie. Hy is altyd en oral 'eweveel' teenwoordig. Die beperking in God se kommunikasie met die mens is as gevolg van die mens self wat beperk is om dit te onderskei en te verstaan (Peacocke 1993:181).

1.7.5 JESUS CHRISTUS: PARADIGMA VIR 'n GEBALANSEERDE GODSKONSEP EN MENSBEKOUING

Wie God is word die duidelikste bekend gemaak in en deur die lewe, sterwe en opstanding van Jesus Christus. Jesus openbaar God se karakter. Die terapeut moet doelbewus sy/haar eie christologiese en pneumatologiese gesigspunte ter tafel te lê, en raakpunte met antropologiese gesigspunte ondersoek. Godsbeelde, of Christusbeelde, wat paradoks adem, druk 'n paradoksale stempel op antropologiese gesigspunte af. Die wedersydse invloed van Gods- en mensbeeld op mekaar is 'n noodwendigheid vir enige mens. Dit is om hierdie rede dat 'n omvattende uiteensetting van 'n Godsbeeld hier gegee word. Die doel is nie om dit as maatstaf vir terapie te gebruik nie, maar is 'n aanduiding van die werkingsgerigtheid van die hermeneutiek wat hier toegepas word - om ander beter te verstaan moet jy jouself beter verstaan, en om jouself beter te verstaan moet jy vertel hoe jy oor God dink.

Antropologiese gesigspunte is geaard in 'n teologiese (christologiese en pneumatologiese) raamwerk, en die teologiese (christologiese) uitgangspunte leef uit die antropologiese. As die vernude menslike lewe dus 'n paradoksale aard aanneem, dan is dit geskoei op die tipe lewe en sterwe wat Jesus Christus gelei het, tesame met sy opwekking uit die dood; en dan moet insgelyks gesê word dat hierdie paradoksale manier van lewe gelyk gestel kan word aan dit wat die vervulling van die mens se lewe op aarde sal verteenwoordig.

Die vervulling van die menslike lewe staan teenoor die sonde wat die mens se lewe deur skuld en doodsangskuld kenmerk (Müller 2000:50). Macquarrie (1990:59) verduidelik hoe die tweede Adam-beeld wat Paulus in Romeine 5:12-19 gebruik in verwysing na Jesus, as 'n christologie getipeer kan word, waar Jesus die mens se regmatige verteenwoordiger genoem kan word. Jesus is hier die ware mens, die beeld van God en eersgeborene van die skepping (Kollossense 1:15). Net soos die eerste Adam, is Jesus 'n waaragtige verteenwoordiger van die mens, maar anders as die eerste Adam wat gefaal het, is Christus die 'volmaakte' mens, die ware Adam. Dit is nie net die 'volmaaktheid' van Christus wat die paradoks van bestaan kenmerk nie. Sondeskuld en sterflikheid is die ander paradoksale pool van die werklikheid.

Pannenberg (1968:47) vra die vraag of die soteriologiese benadering tot christologie nie menslike projeksies van verlossing en vergoddeliking op Christus uitbeeld nie. Dit is duidelik,

soos Pannenberg (1968:47-8) self sê, dat die soteriologiese motief die christologie kan verdraai tot dit wat die mens in sy diepste wese verlang. Wanneer ons die universele betekenis van Jesus Christus raaksien, dan word die spesifieke individuele persoonlikheid van Christus vir ons van belang (Pannenberg 1968:189). Om dié rede kan die gelowige terapeut hom- haarself vrywaar van blote menslike projeksies van perfektheid, en dit op Jesus toepas.

Die universele verlossingsbetekenis van Jesus is wat die bevryding van die mensdom moontlik maak, en die uiteindelijke bestemming van die mens konkreet verwerklik (Pannenberg 1968:189-90). Die pastor wat gemondeer is met hierdie bevrydingsbetekenisse kan as 'n verantwoordelike fasiliteerder van Christelike kwaliteite in die pastorale gesprek optree sonder om die verhaal van die gespreksgenoot te kortsluit deur dwangmatige interpretasies.

'n Interessante vraag rakende die mensbeeld en die verhouding daarvan tot die Godsbeeld (Christusbeeld), word deur Pannenberg (1968:200) gevra: "Is the change of Christological conceptions perhaps explained as a change in the image of man? Has one perhaps always simply read into the figure of Jesus the changing ideal images that man projects about himself..." Dit is vrae soos hierdie wat bevredigend geantwoord kan word as daar ewe veel erns met die antropologiese uitgangspunte gemaak word as met die christologiese siening wat 'n persoon mag huldig.

Na toetsing of die ideale mensbeeld nie op Jesus geprojekteer is nie, gaan Pannenberg (1968:204) voort om te sê dat daar wel 'n deeglike historiese realiteit as basis vir ons christologiese denke is. Pannenberg (1968:204) stel dit so: "This is surely the task of the church's doctrine of Jesus' humanity: to point out the universally human significance of his particular individuality, of his particular life and work." Hierdie lewe, ingebed in die geskiedenis van Jesus, kan nie los van sy persoon gesien word nie. Belangrik wat Pannenberg hier beklemtoon is dat dit juis die spesifieke tipe lewe van Jesus was, wat ons sekerheid gee dat die idees wat daar oor Hom in die Kerk se amptelike leer vervat is, nie blote menslike projeksies van die ideale Goddelike lewe is nie.

Hierdie punt van die antropologiese geaardheid van die christologie, en die christologiese betekenisverkryging uit die antropologie wat in die lewensgeskiedenis van Jesus grondvat, gee 'n leidraad vir die tipe christologie wat die meeste sin behoort te maak vir die pastor sowel

as die (post)moderne samelewing waarin die deelnemende gespreksgenote hulself bevind. Tereg sê Pannenberg (1968:204) dat ons nie 'n element van Jesus se persoonlikheid buite konteks tot allesbepalende betekenis kan verhef nie, omdat die oorspronklike betekenis slegs binne die konteks van Jesus se lewe, betekenis aan ons kan oordra. Dit wil sê die geïnterpreteerde konteks waarbinne die lewe van Jesus vorm aangeneem het. Dit moet eerder die komplekse totaliteit van Jesus se lewe, sterwe en opstanding wees wat ons inlig aangaande sy universele betekenis.

Jesus Christus is "Divine Being becoming Human" (Peacocke 1993:290). Hierdie raamwerk oor Jesus bring die natuurlike wêreld, God, en die mens bymekaar uit, waar Jesus Christus die hoofokus en einddoel van dié verhouding is, naamlik die 'Goddelike betekenis' van 'menslike wording' wat in volmaakte vereniging, die vervulling en einddoel van menslike bestaan op aarde 'potensieel' realiseer (vergelyk Peacocke 1993:312).

Die tipe christologie wat dus hier voorgestel word as die mees vrugbare, gegewe die moderne tydperk en bepaalde ontwikkelinge in die teologie, is die christologie 'van onder af'. Beide Pannenberg (1968) en Macquarrie (1990) aanvaar hierdie christologie as die mees geskikte in hul werk oor die christologie. Die paradoks inbegrepe in hierdie benadering, is dat daar begin word met die mens Jesus en dan na sy Godheid beweeg word, terwyl 'n christologie 'van bo' by Jesus se Godheid begin en dan sy menslikheid aanspreek. Die paradoks is miskien dat daar by die menslikheid van Jesus begin moet word voordat daar verwysings na sy Goddelikheid gemaak kan word, wat beteken dat op indirekte wyse oor sy Godheid gepraat word.

Die fundamentele konsep wat hierdie paradoks van "n begin aan die menslike kant" begrond, is die selfverwysende aard van die mens se bestaan. Taal bemiddel of laat paradoks tot uiting kom. Sonder taal kan paradoks nie bestaan nie. Daar is ook gewys op God as die sprekende God, en hierdie kommunikerende aard van God is vergestalt in Jesus as die Woord van God. Hier word die belang van taal weer eens duidelik as christologie en antropologie 'n paradoks skep wat fundamenteel is vir die bestaansidentiteit van die mens. Dit is hierdie bestaansidentiteit van die mens wat die dekor van enige terapeutiese gesprek sal vorm.

1.7.6 DIE MENS IN DIE KRAGVELD VAN DIE HEILIGE GEES

As Jesus Christus die paradigma vir 'n gebalanseerde Gods- en menskonsep is, dan bring die Heilige Gees hierdie balans in die lewe van die mens. Die Heilige Gees as Gawe van God aan die mens, bewerkstellig in die Christen se lewe die balans tussen gawes en verantwoordelikhede (vergelyk Müller 1996:39). Christus is God se paradoksale Woord, en die Heilige Gees rond sy verhaal in die gelowige se lewe af. Die paradoks (teëspraak) van moontlikheid en werklikheid word telkens deur die kragtige werking van die Gees van God positief verwerklik. Müller (1996:39) sê dat die Heilige Gees die hoogste gawe van God aan die mens is, en “[d]ie doel van hierdie Gawe is om die mens binne die spanningsveld van teësprake tog in die rigting van nuwe moontlikhede te dring”.

Die mens in die spanningsveld van teësprake word deur die werking van God Drie-enig die mens in die kragveld van die Heilige Gees. Die Gees ontplooi alle paradokse, wat 'n negatiewe uitwerking blyk te hê, positiefstigend in die mens se lewe. Binne die kragveld van God se Gees kan die mens verander soos wat hy moet, omdat sy handeling in wisselwerking met die Gees van God geskied. Daar is sprake van *theonome reciprociteit* (vergelyk Müller 1996:41).

Die wisselwerking tussen Gees en mens plaas die mens in die spanning van alreeds en nog-nie. God se verhaal met die mens word afgerond en vervul deur Christus. Die Heilige Gees verwerklik hierdie werk van Christus deur die nabyheid van God in die mens se 'gees' te vestig. Müller (1996:51) praat van narratiewe betrokkenheid en kies vir 'n pneumatologiese onderbou. Die Heilige Gees is die *Parakleet* wat heelyd teenwoordig is in die gelowige se lewe. Hy word die bron van hoop wat die mens begelei om sy sondigheid te bowe te kom. Paradoksaal gesien is hierdie “te bowe kom” van sondigheid 'n lewenslange proses. Dit is 'n lewenslange geveg en 'n lewenslange oorwinning!

Die vertrekpunte wat ek in hierdie hoofstuk uiteensit gee uitdrukking aan, en ondersteun my grondstelling dat die aard van die werklikheid paradoksaal is, en dat dit die juiste paradoksale werklikheid is wat *terapeutiese paradoks* effektief maak. In samehang hiermee vind ek dit nodig om tot 'n beter begrip van die oorsprong, aard en funksie van taal as die draer (uitdrukkingsmedium) van paradoks, te kom. Taal is immers die medium waardeur die ganse kommunikasieproses in die pastorale gesprek verloop. In hoofstuk twee word gepoog om taal

in sy wese van nader te besigtig, en om derhalwe tot 'n beter begrip te kom van die integrerende hoedanigheid van taal vir die lewe. Voor ek by taal uitkom, skenk ek nou eers aandag aan die etiese aanduidings wat ek, behalwe vir die terapeutiese praktyk (en my alledaagse lewe), ook as riglyn vir die inhoud van die proefskrif self laat geld.

1.8 ETIESE AANDUIDINGS BINNE MY NARRATIEWE BENADERING

Die narratiewe benadering verleen na my mening reg aan die etiese aspekte van pastoraat. In die kriteria vir etiek wat volg sal die beginsels van die eko-hermeneutiese paradigma steeds geld soos Müller (1996:14) dit stel "...die verstaan van die geheel en die ontdek van betekenis van die geheelkonsep binne die verskeie kontekste". Ravn (Steier (red.) 1991:99-100) dui twee soorte ervarings en (gepaardgaande) twee beginsels aan wat na my mening 'n krities-sosiale realiteitskonstruksie⁵³ (sosiale konstruksionisme en kritiese realisme) behoort te vergesel om eties die toets te slaag.

Ek maak van Ravn (Steier (red.) 1991:96-106) se konsepte gebruik in die etiese aanduidings wat ek vir 'n narratiewe benadering uiteensit. Die twee tipes ervaringe en beginsels word aan die hand van die terme eenheid ('unity') en verskeidenheid ('diversity') toegepas: *eenheidservaring* is waar die geheel in/deur die dele uitgedruk word en *verskeidenheidservaring* as komplementêrend⁵⁴ tot eenheidservaring is waar verskillende perspektiewe op die geheel waardeur word: "the experience that different parts of one's world yield different perspectives of it" (Ravn in Steier (red.) 1991:99-100).

Hierdie twee karakteristieke menslike ervarings word veralgemeen tot alle persepsies en ervarings van individue sowel as groter groepe. Ten opsigte van die eenheidservaring binne die terapeutiese konteks word die individu se ervaring van sy/haar wêreld verstaan as verhelderend van die groter geheel. Dit gaan saam met die gevoel dat jou lewe die volheid van bestaan (syn) uitdruk. Die eenheidsbeginsel wat saam met die eenheidservaring gaan, druk Ravn (Steier (red.) 1991:99) só uit: "The unity principle is a moral or ethical stipulation that the human social world be organized or constructed in such a way that people enjoy the experience that every part of their lives reveals a larger purpose and coherence, a sense of wholeness and unity."

Die verskeidenheidsbeginsel hou in dat dit goed is om verskillende aspekte van die lewe te hê

⁵³ Hierdie is my eie begrip waardeur ek die paradoksale neweskikking van sosiale konstruksionisme en die kritiese realisme aandui.

wat verskillende aspekte van die geheel uitdruk, en dat dit goed is om ander (byvoorbeeld die gespreksgenote) se perspektiewe wat anders as jou eie is (maar wel aanpasbaar), te waardeer (Ravn in Steier (red.) 1991:100).

Die twee etiese beginsels en ervarings straal paradoks uit omdat dit die groter geheel, sowel as die spesifieke rol van elke deel, ewewigtig hanteer en as inklusief van mekaar insien. Ravn (Steier (red.) 1991:101) druk die paradoks so uit: "After all, the experiences expressed by the excited exclamation 'this is what it is all about' and the calm acknowledgement 'there are many ways of doing things' do seem rather contradictory." Ek stel Ravn (Steier (red.) 1991:101) se twee-as voorstelling, wat die twee beginsels integreer, voor as 'n werkbare aanduiding van die etiese aspekte wat vir terapie (en oor die algemeen) kan geld:

Verskeidenheidsbeginsel	Hoog	Sel 3 Diversiteit sonder eenheid (relativisme)	Sel 4 Eenheid-in-verskeidenheid (die goeie lewe)
	Laag	Sel 1 Geen eenheid, geen diversiteit (nulstand)	Sel 2 Eenheid sonder diversiteit (absolutisme)
		Laag	Hoog

Eenheidsbeginsel

Die vier selle dien nie as 'n basis vir objektiewe klassifikasie nie, maar eerder as ekstreme gevalle wat as uiterstes vir morele oriëntasies geld (Ravn in Steier (red.) 1991:102). Sel een is uiteraard 'n 'nul' geval terwyl sel twee 'n hoë eenheidservaring en lae verskeidenheidservaring voorstel. 'n Individu, groep, organisasie, kultuur ensovoorts, sien hul rol as verteenwoordigend van die groter geheel, maar ten koste van enige ander deel van die lewe, of ander rol wat ander persone mag speel. Dié absolutistiese gesindheid wil hê dat ander ook hierdie weg moet volg.

⁵⁴ Vergelyk hoofstuk 4.2.2 waar die term 'komplementêrend' as deel van paradoks aangedui word.

Sel drie stel die teenoorgestelde van sel twee voor. Hier geld die relateringsgesindheid: “This is a situation in which a person (group, organization, etc.) is unable to see a higher purpose of connectedness in what she is doing, but is amply aware and appreciative that there are many paths that people may follow” (Ravn in Steier (red.) 1991:102). Hierdie gesindheid stel alle waardes en norme gelyk aan mekaar. Dit lei uiteindelik tot nihilisme. Konstruktivisme se etiek neig na wat sel drie voorstel.

Beide selle twee en drie is degeneratiewe (‘degenerate’) gevalle in die sin dat dit suboptimaal funksioneer: sel twee kort die verskeidenheidservaring wat mense in staat stel om ander te respekteer en sel drie kort die eenheidservaring wat betekenis en volheid aan jou lewe gee (Ravn in Steier (red.) 1991:102).

Sel vier integreer selle twee en drie, en wel die beste wat elk bied: eenheid-in-verskeidenheid en verskeidenheid-in-eenheid. Sel vier stel ’n optimale morele situasie voor.

Al vier selle is ideale tipes (dit lyk nie presies so in praktyk nie), wat wel bruikbaar is in klassifikasie en vir gespreksdoeleindes. Ek wil nie klinkklare antwoorde op morele kwessies deur hierdie model verskaf nie. Ek wil wel ’n model daarstel wat gesprek ontlok en aan die gang hou, en wat sodoende morele waardevorming kan begelei.

Sel vier dui op optimale morele integriteit in die terapeutiese situasie: idees en praktyke wat nie respek vir ander toon nie (absolutisties), en dié wat ’n oordrewe toleransie van ander het (relativisties), is albei moreel-eties ongenoegsaam. Die balans wat Müller (2000:64) tussen *magic*⁵⁵ en verantwoordelikheid stel in die proses van narratiewe pastoraat, illustreer die morele integriteit wat ek as terapeut wil handhaaf, soos voorgestel deur sel vier van Ravn se twee-as voorstelling. *Magic* is die geloofsverwagting wat ’n persoon huldig en verantwoordelikheid is geduldige wag vir die realisering daarvan (vergelyk Müller 2000:64-5). Müller (2000:45) praat van wag en doen; hy sê dat die pastorale terapeutiese situasie ’n “oefensessie [moet] wees in wag” – voorwaar ’n paradoks!

⁵⁵ Die betekenis van dié term word in hoofstuk 4.5.1.4 gegee deur die aanhaling en verduideliking van ’n Venda-volksverhaal wat Müller (2000) vertel.