

# **TERAPEUTIESE PARADOKS AS FASILITERING VAN HOOP BINNE 'n PASTORAAL-NARRATIEWE BENADERING**

deur

**HEINDRICH JACOBUS PETRUS REDELINGHUÏS**

**Voorgelê ter gedeeltelike vervulling van die vereistes vir die  
graad**

**Doctor Divinitatis in Teologie  
(Pastorale Gesinsterapie)**

aan die

**Fakulteit Teologie  
Universiteit van Pretoria**

**Promotor: Prof JC Müller**

**Departement: Praktiese Teologie**

**Pretoria  
November 2000**

## DANKBETUIGINGS

Ek rig graag 'n woord van dank aan die volgende persone:

- Prof Julian Müller wat as promotor met geduld en belangstelling raad en rigting gegee het.
- My vrou Tanja, wat my van die begin af aangemoedig en ondersteun het, en in liefde by my staan.
- Aan my ouers, familie en vriende vir hul ondersteuning en belangstelling.
- My moeder Yvonne wat met geduld gehelp het met sinskonstruksie, en my vader Hennie, wat sy rekenaar in 'n krisis tot my beskikking gestel het en ook hand bygesit het met die tegniese versorging.
- Pastoor Albert Goeman, die Kerkraad en lidmate van Lighthouse Christian Church vir hul belangstelling en gebed.
- Pastoor Albert Goeman wat 'n kopiëringsfasiliteit kosteloos tot my beskikking gestel het en gehelp het om rekenaarprobleme vinnig op te los.
- Mej Suzanne Rall wat die taalversorging hanteer het.
- Universiteit van Pretoria vir die beskikbaarstelling van 'n studiebeurs.
- Aan God, my Skepper, Regter, Verlosser en Vriend wat my die voorreg gee om saam met ander in sy liefde te kan lewe.

## OPSOMMING

In die studie word ondersoek ingestel na die waarde en betekenis van terapeutiese paradoks vir pastoraal-narratiewe terapie in die vertelling en hervertelling van die lewensverhale van mense. Klem word gelê op die rol van taal en hoop in die uitdrukking van terapeutiese paradoks. Deur die neweskikking van persoonswêreld, wat as 'n dialektiese spanning getipeer kan word, word die werkingsgerigtheid van terapeutiese paradoks aangetoon, naamlik die ontginning van nuwe betekenis aan lewensverhale.

Terapeutiese paradoks, wat spruit uit die fundamentele paradoksale bestaanswerklikheid van die mens en die ganse kosmos, word as riglyn vir die eksplorering van 'n narratiewe benadering tot terapie gebruik.

In hoofstuk 1 word vertrekpunte as oriëntering tot die onderwerp van die studie gestel. Die titel baken die grense van die studie af en 'n begripsomskrywing verhelder sentrale begrippe wat gebruik word. Die betekenis van my wetenskapteoretiese posisionering word eerstens deur 'n agtergrondsketsing van epistemologiese ontwikkeling in die wetenskappe aangetoon. Tweedens word die belang van 'n werklikheidsbetrokke taal-teoretiese benadering vir die wetenskapteorie wat aangewend word, aangetoon. 'n Dialektiese spanning tussen kritiese realisme en sosiale konstruksionisme dui die wetenskapteoretiese gerigtheid van die studie aan. Die prakties-teologiese wysheidsmodel van Browning word uitgebrei deur aan die rol van die sosiale wetenskappe, sowel as die natuurwetenskappe aandag te skenk. Die integrasie van praktyk en teorie, soos Browning se model aandui, word deur 'n selfrefleksiewe metodologie vergestalt. Mens-, wêreld-, en Godsbeskouings word aangestip as uitdrukking van 'n lewensfilosofie wat sentraal figureer in my filosofie van terapie. Dit word as 'n narratiewe benadering gestel wat deur die postmodernisme gevoed word.

Etiese aanduidings, waarvolgens nie alleen in terapeutiese opset gehandel moet word nie, maar wat as toetssteen vir die studie self geld, word in oorleg met dié wat Ravn aandui, verskaf.

Die bespreking van die oorsprong, aard en funksionering van taal word in hoofstuk 2 gebruik as rigtingwyser na die betekenis van terapeutiese paradoks. Koen DePryck se taalfilosofie wat veel maak van selfverwysing en paradoks, dien as riglyn om die verhouding tussen paradoks en taal aan te dui. 'n Beskrywing uit terapeutiese praktyk word gegee ter illustrasie van die paradoksale aard van taal.

In hoofstuk 3 word hoop as fokuspunt aangedui deur 'n beskrywing van die aard en funksionering van hoop. Die teorieë van Bloch en Moltmann skets die agtergrond van hoop soos dit deur terapeutiese paradoks gefasiliteer kan word. Christelike hoop spel die paradoksale aard van dié tipe hoop uit. Die beskrywing in hoofstuk 2 word voortgesit om die paradoksale van hoop te illustreer.

Hoofstuk 4 gee 'n 'ryk' beskrywing van paradoks deur die literêre, filosofiese en religieuse aspekte daarvan te belig. Die geïntegreerdheid van alle aspekte van paradoks dui die paradoksale aard van die ganse werklikheid aan. Terapeutiese paradoks is die toespitsing van paradoks in die narratiewe konteks van terapie. Filosofiese teorieë oor paradoks van Bahm, Kainz en Plank dien as riglyn in die beskrywing van die paradoksale in 'n narratiewe benadering. Hiermee saam word die paradoksale van 'n postmoderne oriëntering in die intensie van die terapeut deur selfrefleksie aangedui.

## SUMMARY

This study is an examination of the value and meaning of therapeutic paradox for pastoral-narrative therapy in the telling and retelling of life stories of humans. Emphasis is given to the role of language and hope in the expression of therapeutic paradox. By means of the co-ordination of personal worlds, which may be typified as a dialectical tension, the specific working of therapeutic paradox is shown, namely the development and attribution of new meaning to life stories.

Therapeutic paradox, which stems from the fundamental paradoxical reality of human and cosmic existence, serves as directive for the exploration of the narrative approach to therapy.

In chapter 1 the points of departure is set as orientation to the object of the study. The title demarcates the boundaries of the study and a description of terms enlightens central terms that are used. The meaning of my science-theoretical positioning is indicated, firstly, by a background sketch of epistemological development of the sciences. Secondly, the importance of a reality-concerned language-theoretical approach for the implemented theory of science is indicated. A dialectical tension between critical realism and social constructionism demonstrates the science-theoretical directive of the study. The practical theological wisdom model of Browning is extended by not only giving attention to the importance of the social sciences, but also the relevance of the natural sciences. The integration of practice and theory, as indicated by the model of Browning, is realised by a selfreflective methodology. Human-, world-, and Godviews are explained as expression of a philosophy of life that is also centered in my philosophy of therapy, which may be stated as a narrative approach, guided by postmodernism. Ethical indicators are pointed out in co-operation with those specified by Ravn. These

ethical indicators are not only used in applying therapy, but act as a touchstone for the study itself.

In terms of chapter 2, the discussion of the origin, nature and functioning of language is used as a directive to reach the meaning of therapeutic paradox. A description from therapeutic practice is given to illustrate the paradoxical nature of language. Koen DePryck's language philosophy accentuates self-referral and paradox, and thus serves as a directive in establishing the relationship between paradox and language.

Chapter 3 explores hope as focal point by describing its nature and functioning. Theories of Bloch and Moltmann sketches the background of hope as facilitated by means of therapeutic paradox. Christian hope portrays the paradoxical nature of this hope. The description of chapter 2 is extended to illustrate the paradox of hope.

In chapter 4 a comprehensive description of paradox is undertaken by viewing the literary, philosophical and religious aspects thereof. The finely tuned integration of all paradoxical aspects clearly point towards the paradox of the entire reality. Therapeutic paradox specialises in the paradoxical when applying therapy in a narrative context. Philosophical theories of paradox by Bahm, Kainz and Plank serves as pointer in describing paradox in a narrative approach. Simultaneously, the paradoxical nature of a postmodern orientation find expression through the intention of the therapist, in a selfreflexive manner.

# VERKORTE INHOUDSOPGAWE

## 1. Vertrekpunte

1.1	Inleidend tot die proefskrif	1
1.2	Oriëntering tot die uitleg van die proefskrif	7
1.3	Beskrywing van die begrippe taal, epistemologie, hermeneutiek, kubernetiek, eko-sisteem en eko-hermeneutiek	14
1.4	Epistemologiese ontwikkeling op Natuur- en Hulp-wetenskaplike terrein	21
1.5	Wetenskapteoretiese agtergrondsketsing	26
1.6	Wetenskapteoretiese en metodologiese uitgangspunte	36
1.7	Wêreldbeelde, mensbeskouings en Godskonsepte	94
1.8	Etiese aanduidings binne my narratiewe benadering	135

## 2. Taal en Paradoks

2.1	Waar kom taal vandaan?	138
2.2	Die aard van taal	145
2.3	Die terapeutiese funksie van taal	168

<b>3.</b>	<b>Hoop en Paradoks</b>	
3.1	Ontmoeting as hoopskeppende gebeure	182
3.2	Die aard van hoop	184
3.3	Die funksie van hoop	205
3.4	Hoopfasilitering tydens terapie	211
<b>4.</b>	<b><i>Terapeutiese paradoks</i> – 'n moontlike weg vir hoopfasilitering</b>	
4.1	My ervaring van paradoks	219
4.2	Geskiedenis van paradoks	222
4.3	'n 'Ryk' beskrywing van paradoks	226
4.4	Verklarende beskrywing van paradoks	261
4.5	Die funksie van paradoks	274
4.6	Slot	321
4.7	Refleksie op my navorsing	323



# INHOUDSOPGAWE

	<b>Bladsy</b>
Dankbetuigings	iii
Opsomming	iv
Summary	vi
Verkorte inhoudsopgawe	viii

## HOOFSTUK 1

### VERTREK PUNTE

1.1	<b>Inleidend tot die proefskrif</b>	1
1.2	<b>Oriëntering tot die uitleg van die proefskrif</b>	7
1.3	<b>Beskrywing van die begrippe taal, epistemologie, hermeneutiek, kubernetiek, eko-sisteem en eko-hermeneutiek</b>	14
1.4	<b>Epistemologiese ontwikkeling op Natuur- en Hulp-wetenskaplike terrein</b>	21

<b>1.5</b>	<b>Wetenskapteoretiese agtergrondsketsing</b>	26
1.5.1	Taalteoretiese ontwikkeling in die wetenskappe	27
1.5.2	Wetenskapteoretiese modelle in pas met 'n werk- likheidsbetrokke taal-teoretiese benadering	31
<b>1.6</b>	<b>Wetenskapteoretiese en metodologiese uitgangspunte</b>	
1.6.1	Inleidend	36
1.6.1.1	'n Prakties-teologiese studie	41
1.6.1.2	My filosofie van terapie	45
1.6.1.3	'n Postmoderne benadering	47
1.6.2	Metodologiese keuse vir navorsing in pastoraat	48
1.6.3	Navorsingsverwagting (hipotese stelling)	59
1.6.4	Sosiale konstruksionisme	60
1.6.5	Kritiese realisme	67
1.6.5.1	Inleidend	67
1.6.5.2	Die krities-realistiese model	71
1.6.6	Sosiale konstruksionisme en kritiese realisme in dialek- tiese spanning	80
1.6.7	Die voorveronderstellings van die eko-hermeneutiese paradigma teenoor dié van die Cartesiaans-Newton iaanse beskouing	86
<b>1.7</b>	<b>Wêreldbeelde, mensbeskouings en Godskonsepte</b>	94
1.7.1	Wêreldvoorstellings (natuurwêreldbeelde)	96
1.7.1.1	Inleiding	96
1.7.1.2	Basiese beginsels van my wêreldbeeld	98
1.7.2	Antropologiese gesigspunte	103
1.7.2.1	Menslike syn	103
1.7.2.2	Menslike wording – die strewe na vervulling	110
1.7.3	Godskonsepte	111

1.7.3.1	Goddelike syn	114
1.7.3.2	Goddelike wording	118
1.7.4	Die interaksie tussen God en mens (as deel van die stoflike aarde)	125
1.7.5	Jesus Christus - paradigma vir 'n gebalanseerde Gods-konsep en mensbeskouing	130
1.7.6	Die mens in die kragveld van die Heilige Gees	133
<b>1.8</b>	<b>Etiese aanduidings binne my narratiewe benadering</b>	<b>135</b>

# HOOFSTUK 2

## TAAL EN PARADOKS

<b>2.1</b>	<b>Waar kom taal vandaan?</b>	138
2.1.1	Die antropiese beginsel – ’n kosmiese verskynsel	138
2.1.2	God as eerste Spreker en Gewer van taal	141
<b>2.2</b>	<b>Die aard van taal</b>	145
2.2.1	Die dinamika van taal	145
2.2.2	Die selfverwysende aard van taal	147
2.2.3	Religieuse taal as selfverwysende taal	153
2.2.4	Menslike sisteme as taalsisteme	155
2.2.5	Die metaforiese aard van taal	156
2.2.6	Die paradoksale aard van taal: die taal tussen God en mens, en tussen mense onderling	159
2.2.6.1	Paradoksale taal tussen God en mens	159
2.2.6.2	Polêre taal tussen mense	165
<b>2.3</b>	<b>Die terapeutiese funksie van taal</b>	168
2.3.1	Tradisionele taalteorieë ongenoegsaam	168
2.3.2	Taal as uitdrukking van ervaring	170
2.3.3	Taal as die waarheidsoekende uitdrukking van die lewe	174
2.3.4	Die funksie van taal in pastoraal-terapeutiese konteks	175

# HOOFSTUK 3

## HOOP EN PARADOKS

<b>3.1</b>	<b>Ontmoeting as hoopskeppende gebeure</b>	<b>182</b>
<b>3.2</b>	<b>Die aard van hoop</b>	<b>184</b>
3.2.1	Beskrywing van hoop	184
3.2.2	My filosofie van hoop	186
3.2.2.1	Hoop en tyd	192
3.2.2.2	Christelike hoop	194
3.2.3	Bronne van hoop	197
3.2.4	Eindigende en transeindigende hoop	201
<b>3.3</b>	<b>Die funksie van hoop</b>	<b>205</b>
<b>3.4</b>	<b>Hoopfasilitering tydens terapie</b>	<b>211</b>

## HOOFSTUK 4

# ***TERAPEUTIESE PARADOKS – ’n MOONTLIKE WEG VIR HOOPFASILITERING***

<b>4.1</b>	<b>My ervaring van paradoks</b>	<b>219</b>
<b>4.2</b>	<b>Geskiedenis van paradoks</b>	<b>222</b>
4.2.1	Paradoks in die geskiedenis	222
4.2.2	Geskiedenis van paradoks in die konteks van gesins- terapie	223
<b>4.3</b>	<b>’n ‘Ryk’ beskrywing van paradoks</b>	<b>226</b>
4.3.1	Taalaspekte	226
4.3.2	Die aard van paradoks in filosofies-logiese lig beskou	230
4.3.2.1	Bahm se samestellingsteorie	232
4.3.2.2	Polariteit uitgedruk as ’n subjek/objek spanning in Kainz se vyf mentale selfbewussynskonstrukte	241
4.3.3	Openbaring en ervaring	246
4.3.3.1	Toespitsing op die begrip ‘openbaring’	247
4.3.3.2	Toespitsing op die begrip ‘ervaring’	250
4.3.4	Christus: God se paradoksale Woord	251

<b>4.4</b>	<b>Verklarende beskrywing van paradoks</b>	261
4.4.1	Tipes paradokse	262
4.4.2	Paradoksale intervensie	264
4.4.3	Paradoks as uitdrukking van die kompleksiteit van bestaan	265
4.4.4	Plank en Kainz se idees oor paradoks	268
<b>4.5</b>	<b>Die funksie van paradoks</b>	274
4.5.1	Die funksionering van <i>terapeutiese paradoks</i> binne my narratiewe benadering met verwysing na verskeie postmoderne narratiewe “modelle”	282
4.5.1.1	My pastoraal-narratiewe benadering	283
4.5.1.2	Verhalende gesprekvoering (narratiewe terapie) in terme van paradoks	286
4.5.1.3	Die belang van die ingesteldheid en identiteit van die pastor vir <i>terapeutiese paradoks</i>	298
4.5.1.4	<i>Terapeutiese paradoks</i> as fasilitering van hoop	300
<b>4.6</b>	<b>Slot</b>	321
<b>4.7</b>	<b>Refleksie op my navorsing</b>	323

# 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 narratief<sup>1</sup>-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 gespreksgenoot<sup>2</sup> te verduidelik, is hierdie proefskrif ook 'n vertelling. Dit is my

---

<sup>1</sup> 'Narratief', 'storie', 'vertelling' en 'verhaal' is in die proefskrif uitruilbare terme.

<sup>2</sup> 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 gesprekke<sup>3</sup>, 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 kliënte<sup>4</sup> (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)<sup>5</sup> 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.

---

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

<sup>4</sup> 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.

<sup>5</sup> 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 proses<sup>6</sup> 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*<sup>7</sup> dien as die onderbou van bogenoemde oogmerk. Die invloed van narratiewe taalkonstruksie op werklikheidsbeleving en -konstruering in nie alleen die

---

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

<sup>7</sup> 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: linguistiek; semantiek; semiologie; psigolinguistiek; sosiolinguistiek; etnolinguistiek; linguistiese 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*<sup>8</sup> 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*<sup>9</sup> 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/helper<sup>10</sup> 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.

---

<sup>8</sup> 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."

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

<sup>10</sup> '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 togelilig. 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 ingesteldheid<sup>11</sup> 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 primêr<sup>12</sup> 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 Christus<sup>13</sup>, my help in die praktyk van terapie. Die

---

<sup>11</sup> 'Fundamentele ingesteldheid' dui ook op my filosofie van terapie.

<sup>12</sup> Dit speel wel 'n sekondêre rol.

<sup>13</sup> 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 metafoor na 'n narratiewe metafoor<sup>14</sup> verskuif (vergelyk Freedman & Combs 1996:1-18), doen ek in my aanbieding nie afstand van die sistemiese metafoor 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 metafoor in verband gebring word,

---

<sup>14</sup> Die tipe metafoor waarmee 'n terapeut werk is rigtinggewend vir sy/haar filosofie van terapie oor die algemeen. In die gebruik van die term 'narratiewe metafoor' veronderstel ek ook die term 'gespreksmetafoor'. 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 taal<sup>15</sup> 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.

---

<sup>15</sup> 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),<sup>16</sup> 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

---

<sup>16</sup> 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 wetenskapeteoretiese 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 paradigma<sup>17</sup> (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).

---

<sup>17</sup> 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 afhangende 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 gedragwetenskappe, 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),<sup>18</sup> 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 wetenskapsfilosofies<sup>19</sup> 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 natuurwetenskappe<sup>20</sup> 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.

---

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

<sup>19</sup> 'n Uitruilterm vir 'wetenskapsfilosofie' is 'wetenskapteorie'.

<sup>20</sup> 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 wedersyds 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 geloofsverbintnisse '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?*<sup>21</sup>

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

---

<sup>21</sup> 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 verbonde. 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 (vergeelyk 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, algemeeneldig 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 world<sup>22</sup> 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*

---

<sup>22</sup> 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  $\frac{1}{18}$  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  $\frac{1}{18}$  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 buitgemeentelik 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-wêreld<sup>23</sup>-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, naamlik 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

---

<sup>23</sup> 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')<sup>24</sup> (vergelyk Anderson 1997:xviii) uiteen. Ek meen hierdie

---

<sup>24</sup> 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 hipoteses<sup>25</sup> 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 begryp 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 Christengeloofsgemeenskap, teologies te verhelder en te vernuwe." Taalkonstruksie/handeling is in die finale instansie metafores-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 nie<sup>26</sup>. 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 betekenis is die sentrale realiteit van sy bestaan. Hierdie betekenis kom die helderste na vore binne die geheelprentjie van 'n persoon se indiewêreld-wees. Die teologie wil hierdie geheelstruktuur in ag neem in sy

---

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

<sup>26</sup> 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 weerspieëling<sup>27</sup>;
- 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 taalwêreldde 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' taalwêreldde is waaroor dit gaan in pontifikasie (afgelei

---

<sup>27</sup> 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 & Goolishian<sup>28</sup> (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

---

<sup>28</sup> 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

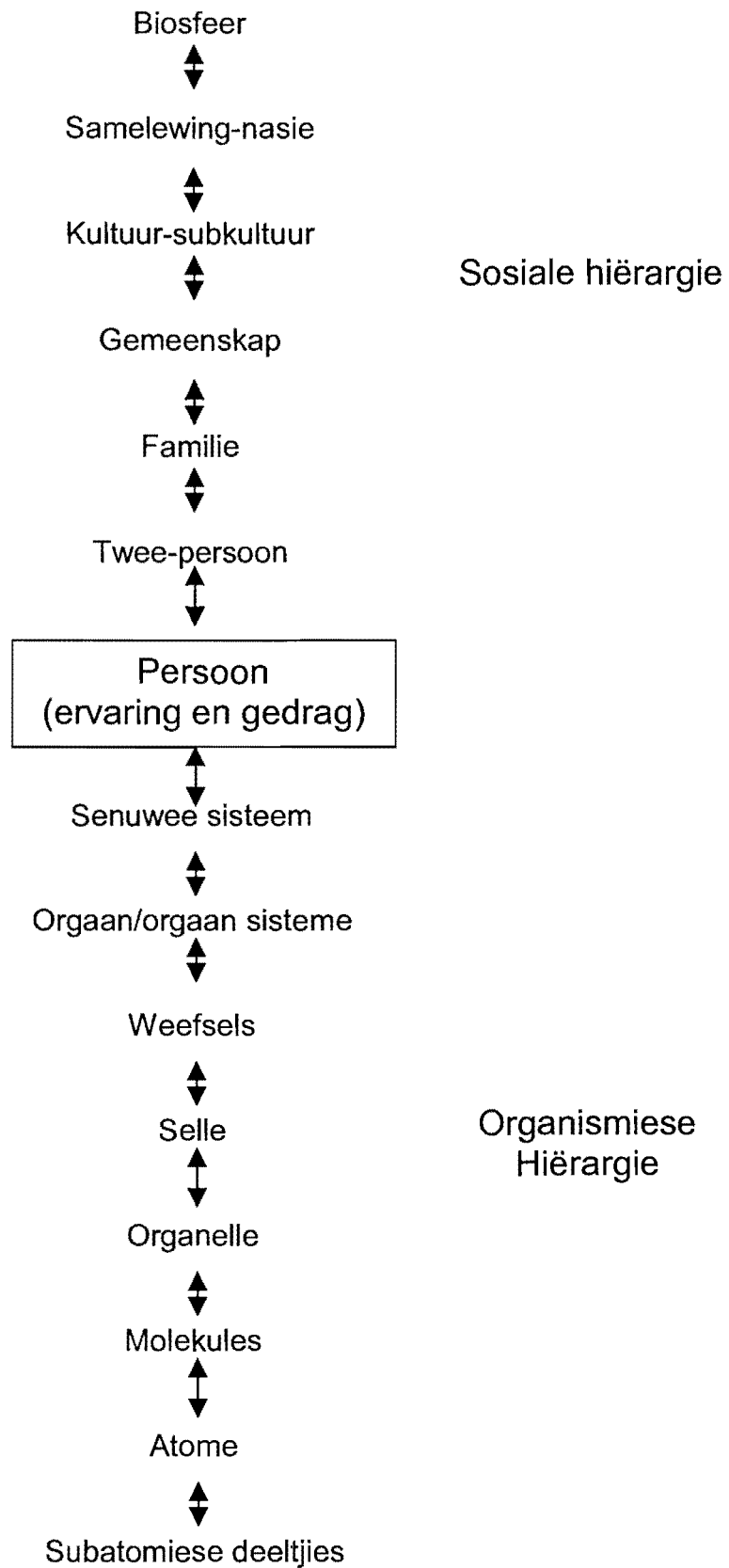
Deur my pastoraal-narratiewe benadering wil ek eko-hermeneuties wees. Die multivlakkige beskrywing van die realiteit deur middel van die krities-realistiese teorie wat ek volg, is 'n hulpmiddel tot hierdie doelwit. Onderskeidings en nie skeidings nie, is die bedoeling van veelvlakkige beskrywing omdat 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 weer<sup>29</sup> 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:

---

<sup>29</sup> 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 vrug 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 uitkomstes 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 objektiwiteit 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 metafores 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)<sup>30</sup> 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 kategorie<sup>31</sup> (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.

---

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

<sup>31</sup> 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."<sup>32</sup>

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 bestaan<sup>33</sup>.

---

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

<sup>33</sup> 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 metafoor 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 bewyskrag<sup>34</sup> 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,

---

<sup>34</sup> 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 Whitehead<sup>35</sup> 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’)<sup>36</sup>, 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*)<sup>37</sup> 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

---

<sup>35</sup> 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.

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

<sup>37</sup> 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 'relativistiese 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 'relativistiese 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 raffinering 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 wetenskap<sup>38</sup> 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-

---

<sup>38</sup> 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..."<sup>39</sup> 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?

---

<sup>39</sup> 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"> <li>• monistiese heelal (beide/en)</li> <li>• vierdimensionele tydruimte</li> <li>• lineêre kloktyd as 'n heuristies bruikbare konsep (maar nie oorsaaklik ten opsigte van die verbande tussen gebeure nie)</li> <li>• waarnemer (navorsers) is deel van die veld van studie</li> <li>• fokus op patroonmatige gebeure in 'n vierdimensionele konteks</li> <li>• waarheid is heuristies</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• dualisties heelal (of die een of die ander)</li> <li>• tyd en ruimte apart</li> <li>• kloktyd as ware tyd waarbinne een gebeure 'n ander veroorsaak</li> <li>• veld van studie as meganisties en apart van waarnemer</li> <li>• atomistiese entiteite in ruimte, en progressie van gebeure in lineêre kloktyd</li> <li>• waarheid as absoluut</li> </ul>

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, relatiwiteit 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 relatiwiteit 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 relatiwiteit 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 relatiwiteit 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 simpton, 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 openbaring<sup>40</sup>. 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.

---

<sup>40</sup> 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*<sup>41</sup> 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

---

<sup>41</sup> 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 metafisika<sup>42</sup> 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.

<sup>42</sup> 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 aksiomas<sup>43</sup>. 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 interdisiplinariteit en interafhanklike wetenskapbeoefening bedoel.

---

<sup>43</sup> 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 tydstip begin, en dan voortduur tot dit eindig. Die lewe duur voort van die begin tot die einde daarvan. Tyd word multivlakkig 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 multivlakkig, en, meen Bahm (1979:136) miskien alomvlakkig ('omnileveled').

Die twaalfde eienskap is dialektiek<sup>44</sup>. 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 antitese. 'n Sintese 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.

---

<sup>44</sup> 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 antitese<sup>45</sup> 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*<sup>46</sup>.

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 afgrensinge 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

---

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

<sup>46</sup> 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 kompleksiteit<sup>47</sup> 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

---

<sup>47</sup> 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 sin bespeur word: die mens in sy vervreemding, ang 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 hiervan, 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.

3

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 betekenis<sup>48</sup> 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 antropie<sup>49</sup> 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

---

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

<sup>49</sup> 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. Browning (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 heeltal toevaldig 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 toevaldig 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) Blydskap 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 wêreld<sup>50</sup> 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

---

<sup>50</sup> 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 sisteme<sup>51</sup> 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.

---

<sup>51</sup> 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,<sup>52</sup> 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

---

<sup>52</sup> 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 (teësprak) 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 realiteitskonstruksie<sup>53</sup> (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 komplementêrend<sup>54</sup> 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

---

<sup>53</sup> 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:

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

<sup>54</sup> 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 relativeringsgesindheid: “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*<sup>55</sup> 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!

---

<sup>55</sup> 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.



## HOOFSTUK 2

### TAAL EN PARADOKS

“...the master paradox is that language generates the very conundrums it is supposed to help resolve” (Efran et al. 1990:23).

“The way we think about language influences the way we position or locate ourselves in a discourse or in a relationship and make space for each other” (Anderson 1997:208).

#### 2.1 WAAR KOM TAAL VANDAAN?

##### 2.1.1 DIE ANTROPIESE BEGINSEL – 'n KOSMIESE VERSKYNSEL

Die mens se begin, voortgang en einde geskied in en deur taal. Alles van die mens is gekoppel aan sy taalvermoë. Peacocke (1993:73) fundeer die persoonlikheid van die mens in die evolusionêre biologie deur te verwys na die sensuiewe sisteem en brein wat in 'n proses van opeenvolging, inligting kon behou, stoor, en herwin, om dit dan in terme van die omgewing aan te wend vir oorlewing van die spesie. Peacocke (1993:76) sê: "In humanity 'biology' has become 'history' and a new kind of interaction - that of humanity with the rest of the natural order - arises."

Astrofisika, deeltjiefisika, en kosmologie het in die afgelope twee dekades die Copernikaanse Revolusie omgekeer (Peacocke 1993:77). Waar die lewe van die mens as gevolg van

laasgenoemde van sy sentraliteit en belang gestroop is, het eersgenoemde al sterker begin uitwys hoe fyngestem die heelal is. Peacocke (1993:78) verwys na die algemeen aanvaarde 'beginsel van antropie', en na Barrow en Tipler wat dit beskryf:

The observed values of all physical and cosmological quantities are not equally probable but they take on values restricted by the requirement that there exist sites where carbon-based life can evolve and by the requirement that the Universe be old enough for it to have already done so...It [this principle] expresses only the fact that those properties of the Universe we are able to discern are self-selected by the fact that they must be consistent with our evolution and present existence.

Bogenoemde aanhaling van Barrow en Tipler kom daarop neer dat die konstantes se spesifieke waardes streng beperk word tot wat dit is, vir lewe op aarde om te wees soos, en wat, dit is. Die konstantes sluit die juiste sterkte van al die kragte wat in die heelal werksaam is in, naamlik: gravitasie-, sterk en swak kern-, en elektromagnetiese kragte, en ook elektroniese lading, spoed van lig, Planck se konstante, en verskeie deeltjies se spesifieke gewig (vergelyk Peacocke 1993:78).

Die 'antropiese beginsel' dra die betekenis dat die mens se vermoë om pyn en lyding so intensief te kan ervaar, saamval met die kognitiewe vermoë om inligting te verwerk, en 'n verhoogde sensitiwiteit vir prikkels uit die omgewing, wat deel uitmaak, en 'n gevolg is van die proses van evolusie (Peacocke 1993:79). Saam met selfbewussyn en gepaardgaande denkvermoë, word die pyn, lyding en gewaarwording van die finaliteit van die aardse lewe ook moontlik. Peacocke (1993:77) sê dat "our presence in the biological world raises questions outside the scope of the natural sciences to answer", en ook "[t]hus we come to ultimate questions and find them not answerable through the resources of science itself" (Peacocke 1993:83).

Taal vind sy oorsprong in die *antropiese beginsel van die heelal*. In ooreenstemming hiermee sê Peacocke (1993:73): "Awareness and exploration of the external world reach a peak in *homo sapiens* who, through the use of language, primarily, visual imagery and, later, mathematics, is able to formulate concepts interpreting the environment." Die subjektiewe aspek van menswees is wat veroorsaak dat hy die inhoud van bewussyn as 'objektief' kan beleef en sodoende *selfbewus* kan wees. Selfbewussyn maak *selfrefleksie* en refleksie oor die omgewing moontlik.

Refleksie word deur taal moontlik gemaak. Deur die gebruik van taal transendeer die mens homself. Capra (1983:315) steun hierdie uitgangspunt as hy verduidelik hoe die ontstaan van bewussyn by die mens as evolusionêre proses 'n groot stap was in evolusionêre meganismes. Die genetiese meganismes het as gevolg van die menslike bewussyn by die mens in 'n sosiale meganisme verander. Hierdie sosiale meganisme word gekenmerk deur gedagteprosesse wat aanleiding gegee het tot die konseptuele, én wat deur taal 'n simboliese vorm begin aanneem het.

Bewussyn in sigself is histories en bly nie dieselfde oor tyd heen nie. Dit is in 'n kontinue proses van verandering. Realiteit word deur bewussyn gedefinieer (Buttrick 1994:79). Wanneer 'n gemeenskap of individu se begrip van die realiteit verander, verander taal insgelyks, of andersom. Dit wil sê dat nuwe realiteitsopvatting deur nuwe taaluitdrukkings tot stand kom.

As van die uitgangspunt uitgegaan word dat die aard van menslike bestaan paradoksaal is, dan is dit 'n logiese gevolgtrekking dat die taal wat die mens praat ook by magte moet wees om hierdie paradoksale manier van lewe, *realisties* te kan uitdruk. Hiltner (1975:24) (soos aangehaal deur Anderson 1985:54) artikuleer die paradoks van menswees as *normatief* tot sy bestaan en sluit nie die gepaardgaande ongelykhede as 'boos' uit nie:

To take the situation as genuinely paradoxical is, on the one hand, to be prepared to live with its tension, but it is, on the other hand, to strive for untangling at any point where that is possible. There is active seeking without, however, the illusion that search will ever break the tension. Thus, the acceptance of the big paradox may lead to resolution of many smaller paradoxes.

Anderson (1985:57) dui aan dat alleen deur in paradoks te lewe, met ander woorde dit te ontdek en te aanvaar, kan die mens lewe in sy volheid ontdek en onderhou. Die filosoof Jacob Needleman (1982:7) druk dit so uit: "God has placed the deepest and most fundamental contradictions in human life not to be resolved but to be lived in the full consciousness of their contradictoriness."

## 2.1.2 GOD AS EERSTE SPREKER EN GEWER VAN TAAL

Selfbewussyn, as selfrefleksie, plaas die mens in die spanning van die transendente en immanente. Dit is hier waar God ter sprake is. Deur die werking van selfbewussyn het die mens ook 'n Godsbewussyn. Taal is die medium om hierdie bewussyn van God hoegenaamd moontlik te maak, te artikuleer en te verwoord. Taal gee dus uitdrukking aan, en genereer die verhoudingsmatige verbinding met God.

Vir die teoloog is dit duidelik dat die taalvermoë van die mens nie in homself gesetel is nie, maar dat hy dit ontvang het as beeldraer van God. Hier kom die interessante en belangrike vraag oor die analogiese verhouding waarin die mens tot God staan, na vore. Dit is primêr taal wat die mens en God 'ter sprake' laat kom. Taal is wat die mens aanbetref, 'n grensverskynsel ten opsigte van sy eksistensie. Soos vroeër gestel, skep die mens se taalvermoë 'n onto-epistemiese toestand waarin die mens hom bevind. Die vraag is op watter manier menslike taal analogies is aan die taal wat God is (en 'praat').

Deur te sê dat God taal *is*, wil ek die allesomvattende belang van taal aandui in die verhoudingsmatige gerigtheid waarin die mens eksisteer. Die mens as verhoudingswese druk homself in taal uit. Ook die verhouding met God is in taal begrepe. Die Bybelse getuienis is positief bevestigend dat God die sprekende God is. Die Genesisvertelling van die totstandkoming van die skepping byvoorbeeld, doen dit op so 'n wyse dat die aard van God taalmatig uitgebeeld word, byvoorbeeld die bekende woorde in Genesis 1:3, "Toe het God gesê: 'Laat daar lig wees!'"<sup>56</sup>

Die *Logos* uitdrukking in die Johannes-evangelie maak die belang van taal vir praktiese teologie nog meer veelseggend as God Homself openbaar as die *Logos* wat 'n mens geword het. Die *Logos* as Woord of Spreke, en beliggaam in Jesus Christus, is 'n sentrale tema in die Johannes-evangelie, en beklemtoon wat ek hier wil sê, naamlik dat God Homself taalmatig aan die mens openbaar.

Berkhof (1990:44) stel die begrip *openbaring* voor as die interne prolegomenon, naamlik die

ken-leer wat op implisiete wyse die verhouding God-mens vooropstel. Berkhof (1990:50) meen dat Christus, die vleesgeworde Woord (vergelyk Johannes 1:1-14), die Woord/Spreke openbaar waardeur alles tot stand gekom het (vergelyk Kolossense 1:16). Dit bring mee dat die skepping tog, al is dit op 'n gebroke manier, getuig van die bedoeling van die Skepper daarvan. Die mens getuig by uitstek van die bedoeling van God. Berkhof (1990:50) sê "dan kan het ook niet anders of de mens die met deze dorst rondgaat in zijn werkelijkheid, moet daarin telkens weer stralen, seinen, openbaringen van Gods aard en bedoelingen opvangen."

God se taalmatige openbaring aan die mens word gesaghebbend in die lewe, sterwe en opstanding van Jesus Christus gedemonstreer. In en deur Jesus het God finaal met die mensdom gesprek (vergelyk Hebreërs 1). Dat God se spreke in mensewoorde uitdrukking kon vind, dui op die wedersydse aangewesendheid van beide Goddelike en menslike spreke op mekaar. God maak egter die ontmoetingsgebeure in taal moontlik deur sy verborge *saamsyn* met die mens in sy aardse realiteit. Die mens egter, is nodig om die gesprek met God tot stand te bring (Berkhof 1990:59).

Berkhof (1990:70) verduidelik die antropomorfistiese taalgebruik van die Bybel (naamlik die menslike taal van die Bybel wat op simboliese manier na God verwys) as kenmerkend van die tipe openbaring waarmee God die mens aanspreek. Dit is 'n persoonlike taal. Dit is inderdaad *menslike* taal. Dit wil sê die ontmoeting tussen mens en God is deur die taal wat gebruik word persoonlik van aard. Berkhof (1990:71) sê dat hierdie taal *analoog-adekwaat* is. Dit is egter nie *absoluut adekwaat* nie, omdat God, God bly, en die mens, mens. Die simbool bly altyd verwysend van aard.

Waaragtige analoog is in die skepping gegrond en in die openbaringsontmoeting geaktualiseer. Om dié rede sê Berkhof (1990:72) dat taal wat aan God toegeskryf word eerstens en waarlik in sodanige beskrywing tot reg kom. God is dus nie soos 'n ware vader nie, maar Hy is *dié Vader* uit wie vaderskap afgelei word. God is Liefde deur wie liefde betekenis kry. Op dié manier kan gekonkludeer word dat taal prinsipiëel sy oorsprong in God het. Die menslike bewussyn as oorsprong van menslike taal doen nie afbreuk aan God as die Skepper en Onderhouer van die mens as mens-deur-taal nie. Ook die menslike bewussyn is skeppingsmatig op God aangewese.

---

<sup>56</sup> Teksters geneem uit die 1983 Afrikaanse vertaling van die Bybel.

Om te sê dat openbaring in wisselwerking geskied met ervaring en insig, beteken dat openbaring in taal moet geskied. Berkhof (1990:68) stel dit so: "Wil de openbaring voor de mens openbaring worden, dan zal ze moeten worden uitgezegd in een taal die voertuig voor dit openbaar-worden is." Barth se siening van analogie kan genoem word *analogia gratiae* waar die analogie nie afhanklik is van die karaktertrekke van ons menslike taal nie, maar afhang van wat God self met die taal doen (naamlik om dit die vermoë te gee om betekenisvol oor Hom te praat) en sodoende as genadehandeling kenbaar word vir die mens. Barth verwerp die *via eminentiae* waar analogie op grond van menslike syn (handeling, gedagtes, spraak) kan plaasvind. So byvoorbeeld kan die mens nie wanneer hy iets skep, analogies na God verwys as die Skepper nie, omdat dit menslike handeling is, en nie die ware skeppingshandeling van God kan aandui nie.

Thomas stel God as die *analogans* voor, dit wil sê dat analogie sy oorsprong en norm in God self vind. Die mens se taal en begripskemas is die *analogatum* (Berkhof 1990:74). Thomas meen dat menslike taal God se ander wêreld nie ongenoegsaam aandui nie, en ook nie dubbelsinnig nie. Dit dui die ander wêreld egter ook nie genoegsaam en suiwer aan nie. Die ongelykheid is groter as die gelykheid tussen God se taal en die mens se taal.

In der waarhede is die begrip *taal* wat aan God toegesê word, al reeds analogies aangedui. *God* as term is ook analoog aan die mens se transendente kwaliteit. Dit stem ooreen met Tillich se idee van *analogia entis*, waar hy meen dat die stelling 'God is Syn self' nie 'n simboliese stelling is nie. Macquarrie (1967:51) verduidelik Tillich se aanname: "...since every symbol participates in the being of that which it symbolizes, the notion of 'being' serves also as the basis for all indirect symbolic statements which may be made about God, after one has defined 'God' as 'Being-itself.'" Dit beteken dat alles wat deel het aan die Syn, die moontlikheid besit om as simbool van God te funksioneer.

Ek meen dat menslike taal meer genoegsaam (adekwaat) as ongenoegsaam (onadekwaat) God se wêreld aandui, omdat dit juis in taal geskied. Taal skep die paradoks sodat die oneindige groot verskil tussen God en die mens, en dus die gewigtiger ongelykheid in taaluitdrukking oor sake rakende God, soos Thomas dit stel, juis deur taal paradoksaal omgeswaai word sodat spreke met God genoegsaam is. Die paradoks word geskep deur die spanning van menslike taalmatigheid en God se selfopenbaring aan die mens. Die genoegsaamheid van analoog lê dus in die kreatiewe spanning van wisselwerking tussen

menslike agentskap en God se Spreke.

God wat analoog daarstel, en die mens wat deur die gawe van taal *analogatum* praat, deurbreek die ongelykheid tussen God se wêreld en dié van die mens in die taal waarmee hy met God praat. Dit vind egter slegs in die spreekhandeling plaas. In die aardse werklikheid van die mens bly God die Gans-Andere. Taal is die Goddelike kwaliteit wat die mens deur die immanensie van sy eksistensie kan laat deurbreek om 'vonke' van die Goddelike transendensie te sien. Op die manier kan dan van die immanente betrokkenheid van God gepraat word.

Taal in sy aard is paradoksaal, en die mens kan deur die beperking van sy taal as gevolg van die aardsheid daarvan en van homself, die *aardsheid* oorkom en waarlik met God praat op 'n werklikheidsbetrokke manier; 'n werklikheid wat deur taal bemiddel word, en dus deur God self as die Skepper daarvan.

## 2.2 DIE AARD VAN TAAL

### 2.2.1 DIE DINAMIKA VAN TAAL

Bricker (1987:331) vra die vraag of moontlike wêreldes ontologies tot taal gereduseer kan word, en kom tot die konklusie dat dit nie moontlik is nie. Bricker (1987:352) sê dat "whatever is conceivable by actual people is describable within a reasonable language, an actual language used by actual people. So whatever is conceivable can be represented by some linguistic construction." Dit beteken dat die uiteindelijke aard van die realiteit ontologies verder strek as wat taal beskryf, maar dat dit juis hierdie beperkende karakter van taal is wat dit sy stukrag verleen om na moontlike 'wêreldes' te kan verwys. Die beperkende karakter van taal is insgelyks ook 'n generatiewe, aktiewe karakter (vergelyk Anderson 1997:205).

Linguïste het in die verlede gepoog om 'n greep op taal te kry as 'n abstrakte sisteem van klanke, grammatika en leksikologie, wat volgens algemene reëls funksioneer. Becker (Steier (red.) 1991:228) redeneer anders as hy Ortega y Gasset aanhaal: "In effect, language is never a 'fact', for the simple reason that it is never an 'accomplished fact' but is always making and unmaking itself, or to put it in other terms, it's a permanent creation and a ceaseless destruction." [Aanhaling van Becker hier gedeeltelik weergegee]. Becker (Steier (red.) 1991:228) redeneer dat taalstudie eerder te doen moet hê met taal as 'n handeling (akte);<sup>57</sup> taal moet bestudeer word in die proses van wording, naamlik *in statu nascendi*, waar dit sy oorsprong het.

Becker (Steier (red.) 1991:229) sluit aan by Maturana en Varela in die idee dat taal *autopoïeties* funksioneer, naamlik selfskeppend. Taal orienteer elke individu as't ware volgens sy eie 'autopoïetiese' aard. Becker (Steier (red.) 1991:229) stel dit so: "Languaging is *orienting*, within our separate, autopoietic domains of distinctions..."

Hierdie *manier van kyk* na die aard van taal (handelinge), is in wese paradoksaal, deurdat taal 'uitwerk' deur die vervaging van verskille in verskillende linguïstiese domeine. Becker (Steier



(red.) 1991:230) sê: “A message triggers an orientation but does not transfer information, since the message does not specify what the receiver’s orientation will be.” Hierdie orientasie het volgens Becker (Steier (red.) 1991:230) drie aksiomas tot gevolg:

- 1) elke taaluiting is afwykend (‘deficient’) – dit sê minder as wat dit wil sê
- 2) elke taaluiting is uitbundig (‘exuberant’) – dit sê meer as wat dit wil sê
- 3) enige iets wat gesê word, word deur  iemand gesê

Hierdie voorveronderstellings steun die autopoïëtiese oriëntasie, teenoor die oriëntasie wat taal as oordrag van geënkodeerde gedagtes voorstel. Die drie veronderstellings word veral toegepas in die proses om ’n ander se taal te leer ken. ‘Stiltes’ (‘silences’) ontstaan wanneer daar gebrek is aan verstaan tussen gespreksgenote (Becker in Steier (red.) 1991:232). Becker (Steier (red.) 1991:232) dui hierdie stiltes aan as die gebrek om iets akkuraat oor te vertel in die ander se taal. Die invul van hierdie ‘stiltes’ of gapings in verstaan word deur aktiewe luister (uitbundigheid), en deur ontoereikendhede (‘deficiencies’), gekenmerk. Ontoereikendhede ontstaan omdat jou taal nie dieselfde onderskeidings kan tref as wat in die gespreksgenoot se taal bestaan nie.

Becker (Steier (red.) 1991:231) haal Dewey aan om sy stellings duidelik te maak: “Every human act takes place in language. Every act in language brings forth a world created with others in the act of coexistence which gives rise to what is human.” Die ganse geskiedenis van elke persoon se interaksies met ander bou, wat Becker (Steier (red.) 1991:230) ’n *domein van diskoers* noem, op. Hierdie domein van diskoers verander gedurig soos wat nuwe interaksies tot stand kom. Dit is in hierdie domeine wat ons, ons identiteit vind, en van waaruit ons leef. Domeine oorvleuel omdat mense in dialogiese sin, wêrelddeel, en betekenis onderling spesifiseer. Met dieselfde gedagte praat Müller (2000:15-6) van “gedeelde taalkonstrukte”, en lê klem op die belang van ’n *gedeelde kultuur* en *wêreldbekouing* vir die taalkonstrukte om ook gedeel te word.

Die derde aksiom wat Becker stel beklemtoon die kontekstualiteit van alle uitsprake. Dit

---

<sup>57</sup> Vergelyk hoofstuk 1.4 waar ek taal as ’n ‘handeling’ beskryf.

beteken dat elke uitspraak uniek is soos die persoon wat die uitspraak maak. Wie, waar, wanneer, hoekom en waarom die uitspraak gemaak word, verleen spesifikasie ('particularity') aan enige uitspraak.

## 2.2.2 DIE SELFVERWYSENDE AARD VAN TAAL

Daar is reeds in hoofstuk 2.1 verwys na die oorsprong van taal wat ingebed is in die bewussyn van die mens. Die mens is bewus van sy "self", en kan dus subjektief oor homself as objek reflekteer. Hierdie refleksie sluit ook die omgewing in. Die mens kan egter nooit heeltemal buite homself tree om oor homself te reflekteer nie, maar soos Efran et al. (1990:32) sê: "[L]anguage enables us to act as if such a thing [reflection from outside ourselves] were indeed possible – it creates an 'observer'." Wat veroorsaak dat selfverwysing, en verwysing na die buitewêreld paradoksaal is? Nepo (1994:143) konstateer dat "Everything worth knowing is cloaked in paradox because everything substantial defies being revealed in its totality." Nie die mens nie, en ook nie die omgewing of God is totaal openbaar nie, maar dra 'n verhullende element in hul mee.

Hierdie gelyktydige gedeeltelike onthulling en verhulling bevestig die problematiek van subjek-objek onderskeiding in taaluitinge. Die taal wat in algemene omloop gepraat word, maak onbewus en outomaties van objek-subjek onderskeidings gebruik (vergelyk Efran et al. 1990:32). Die rede hiervoor is die idee dat selfverwysing destruktief vir die taalgebruiker is. Wanneer die grense tussen objek en subjek begin vervloei, raak baie mense paniekerig (Kainz 1988:25). In voorbewuste taalgebruik is subjek-objek onderskeidings algemeen en "ill-equipped to convey the bending-back-upon-self that seems to be involved in self-reference" (Kainz 1988:25).

Taal insigself is nie geneig om subjek en objek te laat onderskei nie, maar dit is veiliger vir die mens om taal in so 'n sin aan te wend. Hierdie tipe taalgebruik is meestal nie-selfbewus en nie-reflektief. Dit is dus eers in die proses van bewuswording en selfverwysing wat objek en subjek onderskeidings vervaag. Die koördinasie van nie-paradoksale logika en taal wat objek georiënteerd funksioneer, is slegs 'n eerste-orde probleem. Op tweede-orde vlak het die 'probleem' deur middel van selfbewussyn en –refleksie 'opgelos'.

Taal is dus genoop om paradoksaal in verwysing en selfverwysing te wees (vergelyk Efran et al. 1990:29-31). Dit is deur die verwysende aard van taal dat konsepte soos *ooreenstemming* en *verskillend* betekenisvol is. Die spanning tussen die verhullende en onthullende aard van taal is wat paradoks skep. Paul Ricoeur (1970), as 'n eksponent van die hermeneuties-fenomenologiese tradisie, waar nadenke en interpretasie voorop staan, oordeel oor Freud se posisie in *Freud and Philosophy*. Vos (1996:25) meen dat Ricoeur hier onder die indruk kom van die belang van taal vir die verstaansproses. Ons bestaan bly 'n misterie. Vos (1996:23) sê van die verborgenheid in die verstaansproses dat dit in raaiselagtigheid tot openbaring kom met elke verstaansgreep wat ons op die wêreld as teks uitoefen. Dit is 'n poging om sin te gee aan die paradoksale aard van ons bestaan (Du Toit 1995:35).

Die volgende gedig van Thomas Merton illustreer die selverwysende aard van taal wat op 'n paradoksale wyse deur raaiselagtigheid tot openbaring kom (Müller 2000:38-9):

*Chuang Tzu and Hui Tzu  
Were crossing Hao river  
By the dam.*

*Chuang said:  
"See how free  
The fishes leap and dart:  
That is their happiness."*

*Hui replied:  
"Since you are not a fish  
How do you know  
What makes fishes happy?"*

*Chuang said:  
"Since you are not I  
How can you possibly know  
That I do not know  
What makes fishes happy?"*

*Hui replied:  
"If I, not being you,  
Cannot know what you know  
It follows that you  
Not being a fish  
Cannot know what they know."*

*Chuang said:  
"Wait a minute!  
Let us get back  
To the original question.  
What you asked me was  
'How do you know  
What makes fishes happy?'  
From the terms of your question  
You evidently know I know  
What makes fishes happy.*

*"I know the joy of fishes  
In the river  
Through my own joy, as I go walking  
Along the same river."*

Deur selfverwysing kom die mens tot verstaan. *Taal*, hermeneuties gesproke, is 'n gelade term. Ook Gadamer bied boeiende insigte oor verstaan. Vos (1996:15) verwys na Gadamer se beskrywing van *verstaan*: "[D]ie poging om bevry te word van die bevreemding wat die mens ervaar wanneer hy in kontak kom met sindraers (soos 'n teks, of die lewe as gegewe)." Konfrontasie met die lewe as ondeursigtige sindraer is die middelpunt van hermeneutiese ervaring.

As verwysing die mens in staat stel tot *verstaan*, soos in die beskrywing van Gadamer, dan lei *selfverwysing* tot *selfverstaan*. Gadamer (1967:93-100) gaan van die standpunt uit dat taal as *modus* van die *syn*, die proses van verstaan is. Vos (1996:18) op die voetspoor van Gadamer (1967) en Van NieKerk (1994:80), reken dat taal nie 'n formulering is van iets wat pre-linguisties verstaan sou kon word nie. Die mens beheer nie taal nie. Taal neem eerder besit

van ons soos dit geleer word. Alle ervaring is linguisties, taalgebonde en taalgekondisioneer. Koen DePryck (1993:2) sluit by Gadamer aan as hy 'n *interdissiplinêre ontologie* voorstel. Dié soort ontologie fokus op die gronde vir verskille en kategorisering van die wêreld in onderskeidende dog verbandhoudende dele, soos wat in die verskillende dissiplines bestudeer word.

DePryck (1993:3) meen dat selfverwysing alleen *onto-epistemies* tot uitdrukking kan kom. Hy reken dat ontologie deur epistemologie 'bereikbaar' gemaak word. DePryck (1993:3) stel dit so: "It must be possible, from an epistemological point of view, for the ontic level to refer to itself." DePryck borduur voort op sy ontologie van taal deur refleksiwiteit, naamlik dat selfverwysing deel uitmaak van die aard van die ganse realiteit. DePryck stel voor dat refleksiwiteit ook buite die menslike realm plaasvind. Hy stel 'n *minimum-ontologie* voor wat gebaseer is in die refleksiwiteit van die ganse wêreld. DePryck (1993:13) stel dit so: "Reflexivity is a condition for existence...it is also an intrinsic goal: Reflexivity is an emerging feature of the universe."

Die mens se biologiese sisteem bepaal hoe selfrefleksie plaasvind. Efran et al. (1990:32) stel dit so: "Even our most elegant 'maps' of the universe are constrained by our biology. They tell us only how our own nervous system happen to be operating in connection with the surrounding medium."

Die rasionaal in DePryck (1993) se werk is dat die wêreld beide *eenheid* en *verskeidenheid* vertoon. Hierdie gedagte veroorsaak paradoks wat in selfverwysing tot uiting kom. DePryck (1993:42) maak dit duidelik dat die struktuur van die wêreld deur die evolusionistiese proses die struktuur van menslike taal bepaal. Hy definieer taal as "the structure that the world and our language have in common". DePryck sê nie hiermee dat ons taal en die taal van die wêreld in mekaar opgaan nie, maar dat dit juis die verskil is wat die *eenheid in verskeidenheid* van die wêreld uitwys (DePryck 1993:42).

Die aard van die realiteit, volgens DePryck, is selfverwysend (selfrefleksief). Dit is deur hierdie refleksiwiteit wat paradoks ontstaan. Paradokse bedreig die voortbestaan van taal en veroorsaak 'n 'level jump', bedoelende 'n skielike verhoging in die kompleksiteit van 'n sisteem (DePryck 1993:43). Geen sisteem wat 'n rykdom in verskeidenheid vertoon, naamlik soos ons wêreld, kan vry van paradokse wees nie. DePryck (1993:43) sê dat "a fundamental paradox will necessarily be followed by a level jump." Wat dus op elke vlak van die realiteit

gebeur, naamlik in elke spesifieke taal, is volgens DePryck vlakspesifiek en kan nie tot laer vlakke gereduseer word nie. Prakties gesproke, beteken dit dat elke vakdissipline se spesifieke taalgebruik, spesifiek ten opsigte van die vakdissipline is. Vakterme kan dus nie ongekwalfiseer na ander dissiplines of taalgebruik oorgedra word nie.

Die veld van fisika en gepaardgaande (r)evolusionêre uitvindings wat gedurende die twintigste eeu gedoen is, gee 'n goeie aanduiding van dié verhoging in kompleksiteit. Einstein en ander navorsers was verstom oor die resultate op hul atoom eksperimente, want elke keer as hulle 'n 'antwoord' in ooreenstemming met die klassieke fisika-beskouing verwag het, was die resultaat 'n paradoks. Hierdie paradoks is opgelos toe die terme wat die paradoks gefasiliteer het, verander is. 'Deeltjie' en 'golf' is twee terme wat beskrywend inpas in die klassieke Newtoniaanse paradigma. *Deeltjie* en *golf* is egter nie genoegsaam om atomiese werking te beskryf nie.

Na gelang hiervan kan eerder gepraat word van elektrone wat *deeltjie-agtig* of *golfagtig* in verskillende situasies optree. Deur anders te praat (nuwe terme te gebruik), kan 'n sprong in kompleksiteit gemaak word wat die realiteit beter begrypbaar maak en paradoks oplos, tot die volgende paradoks ontstaan en daar weer gespook moet word vir adekwate beskrywings in die lig van nuwe paradoksale inligting wat verkry is (Capra 1983:67). Capra (1983:89) sê in die verband: "According to the...systems view of the world, different but mutually consistent concepts may be used to describe different aspects and levels of reality, without the need to reduce the phenomena of any level to those of another."

Die voorkoms van paradokse is onafwendbaar wanneer ons (oor die realiteit) praat. Deur paradokse verander ons begrip van die wêreld. DePryck (1993:80) gaan so ver as om te sê dat paradokse nie net op taalvlak bestaan nie, maar ook op ander vlakke van die werklikheid, naamlik fisika, chemie, biologie ensomeer. Hierdie siering word deur die ekosistemiese siening van die wêreld ondersteun. *Interverwantskap* en *interafhanklikheid* is konsepte wat die paradokse op alle vlakke kongruent laat vertoon. DePryck sê dat paradokse die wêreld kan verander deur die verhoging van die kompleksiteit van die werklikheid. Dit beteken dat paradokse op laer vlakke deur 'n volgende hoër vlak van werklikheid opgelos word. Ons gebruik taal om na hierdie verskillende vlakke te verwys, en dit is juis as gevolg van dié multivlak realiteit dat paradokse in taal ontstaan.

Hepburn in sy boek *Christianity and Paradox*, sê DePryck (1993:85), het dit reg as hy meen

dat paradokse ontstaan as gevolg van die 'rek' van natuurlike taal, verby die grense van die taal, byvoorbeeld om te sê "buite my kamer is 'n voël" is anders as "God is buite die heelal". Die term 'buite' word in die tweede sin 'gerek' in betekenis, aangesien die woord 'buite' gewoonlik betekenis dra wanneer strukture binne ruimte beskryf word.

DePryck (1993:87) se interessante stelling dat paradokse nie net binne verbale menslike taal bestaan nie, maar ook op ander vlakke van realiteit, lui as volg: "...our language functions because it's structure refers to the structure of the world outside our language." Beperkinge in die relasie tussen menslike taal en die wêreld veroorsaak paradoks. In dié sin is paradokse nie 'behorende' tot die wêreld of tot die menslike taal nie, maar is dit deel van die *onto-epistemiese* relasie van die wêreld en die mens. Dieselfde reël kan toegepas word met betrekking tot die verhouding tussen mens en God. Enige twee terme wat *onto-epistemies* beskryf kan word, kan in paradoks uitgedruk word.

Menslike taal kan na enige vlak van kompleksiteit verwys, omdat dit 'n interne oop-eindigheid<sup>58</sup> bevat, wat beteken dat dit die kompleksiteit binne sy eie struktuur kan konstrueer (DePryck 1993:103). Die paradoks van menslike taal is dat, terwyl ons taal nooit sy eie inherente grense kan ontsnap nie, dit juis hierdie eienskap is wat die menslike taal se kragtige aspek is. Ons kan, deur taal, die werklikheid van taal verby die kompleksiteit van ontologiese vlakke van menslike bestaan 'rek'. Bogenoemde insigte van DePryck maak die aard van menslike taal paradoksaal. 'Taal' verkry 'n breë beskrywing, en word die draer van paradoks, en sodoende word die aard van die werklikheid, wat deur taal gekonstrueer word, in paradoksale terme beskryf.

In die Nuwe Testament gebruik Paulus paradoks om homself die beste uit te druk oor die aard van die realiteit. In die lig van bogenoemde opmerking kry Paulus se beskrywing van God se reddende handeling, dat dit ons nie vrymaak van die erns van die realiteit van die aardse werklikheid nie, betekenis. Die kruis van Jesus verander nie die wêreld nie, maar dit voorsien ons van 'n invalshoek van waaruit die wêreld herhaaldelik geïnterpreteer kan word, omdat die werklikheid self paradoksaal is.

In samehang hiermee gaan DePryck (1993:47) van die standpunt uit dat alles taal is, naamlik

---

<sup>58</sup> Vergelyk voetnota 52 oor 'oop-eindigheid' in natuurlike sisteme. In terme van 'n krities-realistiese benadering bestaan oop-eindigheid op alle vlakke van die realiteit.

dat taal die aard van alle syn - verlede, hede en toekoms - is. Dit stem nie ooreen met Derrida se stelling "alles is teks" nie. Waar Derrida sou praat van die taal *van* wiskunde, praat DePryck van die wiskundige wêreld as taal. DePryck (1993:47) bring hierdie idee in verband met selfverwysing as ontologiese gebeure, wat noodwendig ook epistemies moet wees. Kennis maak selfverwysing moontlik. Dit bring DePryck (1993:47) by die idee uit dat kennis op alle vlakke van die realiteit bestaan.

Taal, in die selfrefleksiewe aard daarvan, veroorsaak paradokse wat opgelos kan word deur toename in kompleksiteit. DePryck (1993:152) volvoer dat dieselfde geld op alle vlakke van die realiteit: "...contradictions as we recognize them in the world are the result of the world talking about itself on each of the various levels of complexity." Om hierdie rede is die taal wat die mens praat nie bloot instrumenteel nie, maar die 'stof' waarin en waardeur mense bestaan, en met hulself en ander verbind word (Edwards 1984:71).

### **2.2.3 RELIGIEUSE TAAL AS SELFVERWYSENDE TAAL**

Wat in hoofstuk 2.2.2 bespreek is, naamlik die selfverwysende aard van taal, is veral van toepassing op religieuse taal. Wanneer hoop in die pastorale gesprek gefasiliteer word, verkies gespreksgenote heel dikwels religieuse taal op 'n sekere stadium in die gesprek. Om die moontlikhede van taal bewustelik te ontgin wanneer in religieuse of godsdienstige terme gepraat word, is vir my van groot waarde.

As die aard van die werklikheid paradoksaal is omdat die aardse realiteit gelyktydig 'n onthullende en verhullende werklikheid is, dan is dit nog meer waar van God. Om dié rede praat Van Ness (1987:1) van God se natuur wat nie ten volle in taal uitgedruk kan word nie, en praat filosofiese teoloë soos Gilkey (1969) en Tracy (1975) van religieuse taal as 'limit language'.

Van Ness (1987:3) volvoer dat linguistiese selfverwysing alleen as 'n bruikbare paradigma vir religieuse taal kan dien as dit, in Whitehead se woorde, 'n 'filosofiese veralgemening' ondergaan. Augustinus van Hippo is die bekroonde filosofiese teoloog wat in dié proses sy bystand verleen.



Augustinus skryf in *De Magistro* van tekens wat verstaan kan word as verstaan word wat die teken voor staan (be-teken). Augustinus sê dat hy ook leer praat het deur na ander te luister en dop te hou hoe hulle verbande met objekte gelê het in hul gesprek. Met dié twee voorveronderstellings sê Van Ness (1987:4) dat "Augustinus seems to use the examples of pairs of self-referring and mutually referring signs to ask how one can learn signs which refer to other signs which then refer back to the signs originally unknown." Uit Augustinus se werke kan gesien word dat hy selfverwysende taal gebruik om menslike *bepervinge* en *afhanklikheid* van God uit te wys.

Die *Sermo fallibilis* as 'n Augustiniaanse tema wil die ware verhouding tussen God en die mens uitwys. Hierdeur kan die feilbaarheid van die mens en die transendensie van God erken word deur middel van *feilbare taal*. Augustinus maak melding van *Signa quae significant se ipsa*, die eksplisiete identifikasie van selfverwysende taal, om juis die beperktheid van menslike taal uit te wys, en daardeur te verklaar dat die mens aangewese is op Jesus Christus as die *intus magister*.

Boghosian (1983:100) vergelyk Bybelse wysheid met die praktyk. Hy stel voor dat beide *nie-rationele* prosesse bevat om verandering te bewerk. Boghosian (1983:101) stel drie strategiese intervensies voor wat in die Bybel hul grondslag vind. Die eerste is die *paradoksale opdrag*, byvoorbeeld Salomo wat die twee prostitute bevel gee om die stryery oor die babatjie te beëindig deur die baba in twee helftes te sny. Voorbeelde van Jesus se optrede en gesprekke is ook betekenisvol, byvoorbeeld Johannes 8:1-11 oor die vrou wat egbreuk gepleeg het. Jesus antwoord die Fariseërs paradoksaal deurdát hy sê dit is reg dat sy gestenig word, maar dit is ook nie heeltemal reg nie, want die Fariseërs is blind vir hul eie sonde. Menige verdere voorbeelde kan in die Bybel raakgesien word.

Die tweede strategie is *metafoor*. Boghosian (1983:102) sê: "A symptom itself can be seen as the client's own personal metaphor of the problem area...", met verwysing na Haley (1976). Verandering vind buite die persoon se bewustheid daarvan plaas. 'n 'Spontane' verandering vind sodoende plaas. Voorbeelde van Jesus wat metafore gebruik het is: Matteus 5:13;7:3-5;9:16-17;8:1-4; Johannes 15:10;6:35;7:37-39;13:5-11.

Die laaste strategie wat Boghosian bespreek is *gelykenisse*. Milton Erickson se hipnosetoepassing tydens terapie stem ooreen met die uitwerking van Jesus se gelykenisvertelling in die opinie van Haley (1973:34).

Wat is die betekenis van paradoks vir teologiese verifikasie? Stenger (1983:179) redeneer dat paradoks deel is van die *struktuur* van die immanent-transendente verhouding, en van die simbole wat dié verhouding uitdruk. Stenger (1983:176) stel sy standpunt oor religieuse paradoks so: "...expressing ultimacy and non-ultimacy which opens up meaning beyond observables by pointing to a reality beyond ordinary discourse".

## 2.2.4 MENSLIKE SISTEME AS TAALSISTEME

Anderson & Goolishian (1988:372) sê dat "[h]uman systems are language-generating and, simultaneously, meaning-generating systems." Dit beteken dat *verstaan* en *betekenis* sosiaal en intersubjektief gekonstrueer word. Anderson & Goolishian (1988:372) pas dit toe op 'n terapeutiese sisteem, en kom tot die gevolgtrekking dat die taal van die sisteem *relevansie-spesifiek* ten opsigte van die sisteem self is. So byvoorbeeld is die taal wat binne 'n sosiologies gedefinieerde groep ontplooi word, *relevansie-spesifiek* ten opsigte van die groep wat dit gebruik. Dit beteken dat die taalgebruik van die bepaalde groep aan die groep sy karakter en identiteit verskaf.

'n Verdere gevolg is dat hierdie taalsisteem die probleem 'organiseer' en 'oplos' deurdat *dialog* plaasvind. Nuwe betekenis kan gekonstrueer word en nuwe betekenis kan aan konstruksie geheg word deurdat dialog sodanige proses fasiliteer.

Edwards (1984:72-3) stel die verband tussen mens en taal baie nou. Taal is as't ware self 'n organisme. In diskoers vind bewuste besluite om konsepte uit te druk plaas. Woorde, net soos mense, is persoonlik. Om dié rede kan van *homo loquens* in plaas van *homo sapiens* gepraat word. Verder sê Edwards (1984:73) dat die vermoë om te praat deur die Spreekende God in die mens 'ingebou' is (vergelyk Cupitt 1990:157-183). Efran et al. (1990:21) sê dat "words and symbols are as basic to humans as claws and teeth are to animals of the jungle. They are as thoroughly consequential and just as 'biological'".

Omdat Goolishian & Anderson (1992:12) gesinne nie as sisteme evalueer nie, dink hulle ook nie aan hiërargie en struktuur soos wat in die kubernetiese modelle die geval is nie. Daar is

dus nie 'n gesin wat die probleem kan veroorsaak nie. Dit is eerder die probleem wat die sisteem skep (Anderson & Goolishian 1988:379). Dit geskied deur die bemiddeling van taal.

Taal is dus die medium waardeur die werklikheid geskep word. Die konsepte en konstrakte wat die terapeut in die terapeutiese gesprek invoer, word die onderbou van die epistemologie wat in die gesprek vorm begin aanneem. Die metafore of "etikette" wat die terapeut aan menslike sisteme en verhoudings toeskryf, word die nuwe basis van verwysing deur rekonstruksie (dekonstruksie) en herformulering (hervertelling). Die verhaal van nood en die verduisterde toekomsverhaal moet deur hoopvolle verbeelding in 'n nog-nie-vertelde-storie gerekonstrueer word (Müller 1996:133).

## **2.2.5 DIE METAFORIESE AARD VAN TAAL**

In samehang met die voorgaande sub-hoofstuk kan gesê word dat die taalmatige aard van menslike sisteme primêr metafories is (vergelyk Tostengard 1989:29-32). Die werklikheid word vir 'n persoon bepaal op grond van die grondmetafoer/ore wat so 'n persoon huldig. Botha (1984:48) sê dat grondmetafore implisiete vooronderstellings is aangaande dit waaruit die werklikheid saamgestel is; ook oor hoe hierdie dinge optree en saamhang, en ook hoe dit kenbaar is.

Metafore as struktureerders van denkrames, word in grondmetafore 'n omvattende interpretasie-sisteem. Grondmetafore speel 'n belangrike rol as primêre komponente van die menslike taalsisteem. Botha (1984:52) som die rol van grondmetafore op deur middel van 'n raamwerk uiteensetting, naamlik kategoriale-, perseptuele- en konseptuele raamwerke wat ingebed is in die wyer kulturele raamwerke.

Daar is ook 'n semantiese raamwerk waardeur betekenis aan begrippe toegeken word, en laastens 'n konfessionele raamwerk wat dieselfde is as geloofsoortuigings. Hierdie denkrames (as deel van die grondmetafore van mense) maak die ontologies-kreatiewe funksie van metaforiese taalgebruik duidelik (Van Huyssteen 1986:163).

Taal is nie slegs beskrywend of slegs verteenwoordigend ten opsigte van die werklikheid nie, dit konstitueer ook die werklikheid. Metaforiese taal ontsluit die werklikheid dus kreatief. Van

Huyssteen (1986:161) stel dit dat die metafoor "aan die basis staan van die proses waardeur taal en kennis uitgebrei word...maar ook die feit dat metaforiese taal gewone taal is". Die mens as taalgeaarde wese se spreke is te alle tye metafories gekleurd (vergelyk Anderson 1997:205-6).

Du Toit (1984:153) stel 'n *diaforiese* struktuur van taal voor as adekwate spreke oor God en die menslike werklikheid. Hierdie metaforiese siening van die taalwerklikheid meen Du Toit is meer as net 'n stylfiguur soos wat dit in die taalwetenskap beskryf word (vergelyk DePryck 1993:151-2). Die metafoor is 'n omvattende realiteitskeppende hoedanigheid waardeur die mens sin en begrip vorm. Die diafoor word deur Du Toit (1984:138) verduidelik as twee neweskikkende werklikhede wat in spanning met mekaar verkeer. Hy verwys na die diafoor in ooreenstemming met Wheelwright se diafoorsiening. Wheelwright dink ekosistemies as hy die objek-subjek dualisme ophef. Taal word dus nie deur 'n subjek toegepas op 'n objek nie. Al drie is interafhanklik van mekaar.

Omdat die werklikheid ontwykend en geheimenisvol is, is dit ook so met taal as die gestaltegewer aan sodanige werklikheid. Du Toit (1984:99) druk Wheelwright se siening so uit: "Openheid as verwondering word gekomplementeer deur nederigheid as verwagting." Dié lewensspanning, sê Du Toit, word paradoksaal uitgedruk. Die werklikheid wat op 'n paradoksale wyse ervaar word, word insgelyks taalmatig deur paradoks verwerklik. Dit is dan spesifiek deur die metafoor wat hierdie paradoksale werklikheid geuit word. Dit gebeur wanneer nuwe werklikhede tot stand kom as die metafoor die bestaande werklikheid herinterpreteer of herbeskryf.

Die meerduidige werklikheid word effektief deur die metafoor uitgedruk. Du Toit (1984:100) praat van die metafoor as 'n *taalkapasitor* omdat dit betekenis kan 'stoor'. In elke nuwe situasie kan nuwe betekenis ontsluit word deur die kragtige werking van herbeskrywing van 'n beleefde werklikheid. Bevestigend hiermee sê DePryck (1993:148-9) dat figuurlike taal ons in staat stel om moontlikhede raak te sien wat ons anders nooit sou kon raaksien nie.

Die metafoor bestaan uit die epifoor en die diafoor (Du Toit 1984:100). Die epifoor wil iets wat minder bekend is aan die hand van iets wat meer bekend is, verduidelik. So byvoorbeeld word 'Here' in die metafoor 'die Here is my herder' as minder bekende term verduidelik deur 'herder' wat 'n meer bekende saak is. Dit hoef nie noodwendig 'n voor die hand liggende ooreenkoms te wees wat deur die epifoor tot uiting kom nie. Die verrassingselement is in

menige geval die aspek wat die metafoor kragtig maak.

By die diafoor is *ervaringe* wat naas mekaar geplaas word van belang. Daar is dus 'n neweskikking van *ervaringe* waardeur nuwe betekenis geskep word. Die epifoor lei jou tot betekenis deur 'n werk, terwyl die diafoor 'teenwoordigheid' skep. Dit skep dus atmosfeer deurdat 'n patroon gelê word waar twee onverwante terme/idees 'n verband begin vertoon. Die spesifieke patroon wat verband skep is die unieke van die diafoor, en hierdie nuwe verband is insgelyks ook 'n nuwe realiteit wat 'oopgaan'.

Waar die epifoor te vergelyk is met analogie, is die diafoor 'n onderstebo keerder van die beleefde realiteit. Die diafoor bring dus die paradoksale dimensie van die menslike bestaan na vore en bevraagteken so die tot dusver beleefde realiteit (Du Toit 1984:104). Deur ongelyksoortige aspekte in spanningvolle interrelasie met mekaar te bring, blyk noodwendig die geval te wees, in die lig van multi-bestaansmodi, wat tog op 'n manier deur patrone verbind kan word, om strukture en geordenheid te vertoon.

Daar is reeds gesê dat die aard van die menslike werklikheid taalmatig figureer. Hierdie taalmatige werklikheid is paradoksaal van aard. Om hierdie rede word hier na die *metafoor* verwys. Die metafoor toon groot ooreenkomste met paradoks wat die werklikheid verhul in 'n raaisel. Die verband tussen taal, paradoks en metafoor kom hierdeur aan die lig. In die terapeutiese situasie is twee of meer persone teenwoordig, waartydens twee of meer persoonswêrelde in interrelasie met mekaar gaan. Diafories gesien, beteken dit dat die ware ontmoeting tot nuwe insig lei, maar dat die wyse waarop die twee werklikhede naas mekaar bly bestaan, steeds 'n paradoks veronderstel. Die logies nie-sintetiseerbare paradoks<sup>59</sup> is dus hier van belang.

Die neweskikking van *ervaringe* wat vir die metaforiese werking van belang is, kan in narratiewe terapie vrugbaar aangewend word. Beide die menslike werklikheid, sowel as God, word as geheimenisvol ervaar. Die storie van die gespreksgenoot en die storie van die self is albei misterieus, maar die dinamiek van die neweskikking van *ervaringe* kom eers tot uiting wanneer 'n gedeelde realiteit geskep word in die konstruering van 'n nuwe, tot dusver 'nog onontdekte', verhaal.

Du Toit (1984:201) druk hom sterk uit dat paradoks nie net om menslike of Goddelike werklikhede handel nie. Dit is nie 'n antropomorfistiese spreekwyse wat op God toegepas word, en dus 'n aanduiding van menslike eienskappe wat op God oorgedra word nie. Wanneer hierdie twee werklikhede in geloof saamgesien en ervaar word, word die ware kennis van beide geopenbaar (Du Toit 1984:200).

Net soos die paradoks nie net in een van die God-mens pole gesetel is nie, is dit ook nie in net een van die mens-mens pole gesetel nie. Die spreekwyse of taalwêreld van die gespreksgenoot moet volledig aan die woord kom, en eers dan kan die twee of meer werklikhede van terapeut en gespreksgenoot/genote *in geloof* saamgesien en ervaar word.

## **2.2.6 DIE PARADOKSALE AARD VAN TAAL: DIE TAAL TUSSEN GOD EN MENS, EN TUSSEN MENSE ONDERLING**

### **2.2.6.1 PARADOKSALE TAAL TUSSEN GOD EN MENS**

Die mens het 'n taalmatige aard (vergelyk Wethmar in Wethmar & Vos (reds.) 1988:220). Dit kan gestel word dat die mens aangewese is op taal. Die aard van taal korreleer dus met die aard van die mens. Soos die mens selfverwysend (selfrefleksief) is, so is dit gestel met die taal wat die mens praat. Selfverwysing, soos reeds verduidelik, veroorsaak paradoks. Teologiese taal wat primêr met God gemoeid is, is eers waarlik teologies wanneer nie net meer oor God gepraat word nie, maar opreg *met* Hom gepraat word. Taal in sy paradoksale aard, maak hierdie transendente uitstyging bo die aardse moontlik.

Ebeling sien spreke oor God as gelade met teenstrydighede (vergelyk Wethmar in Wethmar & Vos (reds.) 1988:220). Dit is juis as gevolg van die ontmoeting van twee wêrelde, dié van God en dié van die mens dat spreke oor God teenstrydighede sal bevat. Dit is immers eie aan die aard van taal. Ebeling stel dit dat beide die mens en God waarlik *ter sprake* kom in wedersydse verwysing na mekaar. *Gebed* is die kommunikatiewe handeling wat hierdie

---

<sup>59</sup> Sien hoofstuk 4.4.3 vir die bespreking van logies nie-sintetiseerbare paradokse.

relasionele werklikheidsbetrokkenheid omsluit (Wethmar & Vos (reds.) 1988:222).

Die drie dimensies in die taalmatige grondsituasie van die mens is teenspraak, toesegging en ooreenstemming (Ebeling in Wethmar & Vos (reds.) 1988:222). Geloofwaardige gebed verdiep hierdie drie dimensies van taal tot geloof, hoop en liefde, ooreenstemmend en onderskeidelik (Wethmar in Wethmar & Vos (reds.) 1988:223). Wethmar (Vos & Wethmar (reds.) 1988:222) dui dus aan dat die kriteria vir waaragtige aangesprokenheid en aanspreekbaarheid van die mens deur God daarin geleë is of die genoemde gronddimensies van die mens verdiep word tot geloof, hoop en liefde. Die teenspraakkarakter van taal is hierbo in hierdie afdeling as die paradoksale aard van die menslike bestaan verduidelik. Die paradoks hou egter ook *ooreenstemming* in polariteit met *teenspraak* in. *Toesegging* is die dimensie wat soos 'n brug die ander twee genoemde dimensies vashou.

Hierdie drie dimensies as gronddimensies van die taalmatige aard van die menslike bestaan word hier aangedui om die belang van Jesus se verhaal in die taal van paradoks vir die Christelike lewe uit te wys. Skematies word die drie kwaliteite en elk se verdieping as volg voorgestel:

teenspraak → geloof

toesegging → hoop

ooreenstemming → liefde

Wethmar (Wethmar & Vos (reds.) 1988:222) dui aan dat die eerste dimensie van teenspraak tot geloof verdiep wanneer die Woord of Spreke van God die mens in sy verkeerdheid teenspreek en hom tot geloof bring. Ebeling (1973:200) in sy vroeëre werk het die dimensies waarheid, liefde en geloof uitgelig as dié dimensies wat in harmonie met Jesus Christus moet wees as die beliggaaming van die kriteria van geloofstaal. Waarheid, soos Ebeling (1973:196) dit verduidelik, is eindelijk 'n oorkoepelende dimensie wat die dimensies van geloof, hoop en liefde betekenisvol maak. Met ander woorde, die geloofstaal, liefdestaal en hoopvolle taal is slegs so indien dit aan die kriterium van waarheid voldoen. Waarheid word hier omvattend

bedoel waar die ganse lewe van die mens ingesluit word. Waarheid is egter nie lineêr oorkoepelend nie, maar sirkulêr, aangesien daar kongruensie tussen al die kwaliteite grondliggend aan die menslike situasie moet wees vir enige een om betekenisvol te wees.

Ebeling (1973:189) stel dit dat die aard van geloof egter so is dat dit waarheid as kriterium vereis om hoegenaamd as geloofstaal te funksioneer. Om dié rede sê Ebeling dat geloofstaal die openbaring van waarheid as die uitstorting van liefde is. Geloofstaal help 'n verdraaide waarheid en liefde-in-gebrokeerdheid reg. Geloofstaal, in hierdie sin, handhaaf die polariteite van die mens in sy taalmatige aard.

Wethmar (Wethmar & Vos (reds.) 1988:222) dui die toeseeggingsdimensie van die mens se grondsituasie aan as verdiep wanneer dit in hoop ontplooi word. Die mens se toekoms word deur God toegesê en hierdie toeseegging wek hoop by die mens.

Ooreenstemming as die derde dimensie van die mens se grondsituasie kry betekenis as dit verdiep tot liefde (Wethmar & Vos (reds.) 1988:222). God bring die mens in ooreenstemming met sy eise sodat die mens in liefde kan lewe. Ebeling (1973:199) stel dit dat die een ding wat waar is, liefde is. Daar is reeds gewys op die verband tussen liefde en waarheid. Liefde en waarheid is geloofwaardig verbind as gesê word dat jy lief moet hê ter wille van die waarheid. Die vraag na betekenis kom op voor die vraag na waarheid (Macquarrie 1967:17). As jy nie verstaan wat gesê word nie, sal jy ook nie kan oordeel of dit waar is of nie. Om die rede kan gesê word dat liefdestaal betekeniskeppend figureer, en sodoende waarheid onderlê.

Die kriterium vir *geloofstaal* sê Ebeling (1973:200) is liefde soos dit uitdrukking gevind het in Jesus Christus as die openbaarmaker van God se geheimenisvolle spreke. Dit bring ons uit by die stelling 'God is liefde'. Dit is dan die uiteindelijke doel van taal, naamlik om liefde te bewys. Dit is dan ook die rede hoekom 'n teologiese teorie van taal hier uiteengesit word. Liefde as kriterium vir geloofstaal is ook die kriterium vir taal. Liefde word dus as kriterium vasgestel deur die teologiese teorie, en as sodanig dien dit dan om die wyses waarop en die maniere hoe geloofstaal met die ervaring van die wêreld verband hou, te bepaal.

Die biskop van Durham sê dat die vraag wat ons almal die meeste in belangstel, naamlik die vraag na liefde, vereis die mees kreatiewe en 'onlogiese' taal denkbaar (Ramsey 1957:48). Al is die saak wat deur sodanige taal aangeraak word hoe vaag en onduidelik, dan is dit nog steeds adekwaat genoeg om te sê wat gesê wil word, en 'n duisendmaal verkieslik bo stilte.



Dit verskil van Wittgenstein wat in sy vroeëre werk gemeen het dat die mees belangrike vrae in die lewe onuitspreekbaar is (Ramsey 1957:186). Liefde dwing jou om te spreek en om dit in waarheid te doen.

Belangrik is om steeds rekening te hou met die wyse waarop die mens en God in gebed ter sprake kom. Die taal wat die mens gebruik is beeldtaal (beeldspraak). Dit is noodsaak om beeldspraak te wees, omdat die werklikheid onthullend sowel as verhullend is. Die ontmoeting met God is indirek, bemiddeld. Wanneer teologiese taal as wedertaal op God se openbaringstaal verborgenhede vertoon, dan is dit gegrond in die *analogans* van God. Die aard van God se openbaring dien dus as model om die aard van teologiese taal te verduidelik.

Berkhof (1990:55-56) stel *openbaring* en *verborgenheid* in drie dialektiese verhoudinge. Hierdie verhoudinge werp lig op die aard van teologiese taal. Eerstens sê Berkhof dat openbaring verborgenheid veronderstel. God moet Homself uit sy verborgenheid aan die mens openbaar, sodat die mens God kan begryp. Verder openbaar openbaringstaal verborgenheid. Deur openbaring word God se verborgenheid ten volle onthul. Hierdie is 'n goeie voorbeeld van die paradoksale aard van die taal waardeur beide God en die mens *ter sprake* kom. Derdens neem openbaringstaal die gestalte van verborgenheid aan. God is hierdeur dubbel verhul. Berkhof (1990:57) stel dit so: "Hij kan in zijn wereld alleen aanwezig zijn als de vreemdeling, de lijdende knecht, de gekruisigde...hier is het begrip para-dox op zijn plaats: God is tegenwoordig tegen (para) de schijn (doxa) van het tegendeel in."

Die Bybel se volgehoue persoonlike en sosiale beeldspraak oor Godswerklikheid bevestig die relasionele werklikheidsvisie van menslike spreke oor God waarvan Ebeling praat. Die aard van gebedstaal, as teologiese taal, is simboolmatig. Die openbaringstaal van God kom verhullend tot openbaring in die strukture van die aardse werklikheid (Berkhof 1990:70). Berkhof (1990:70) sê dat "in, met en onder de aardse werklikheden brengt God zichzelf ter sprake". Hierdeur sê Berkhof word die werklikheid *sim-bolies* of *saam-vallend* gemaak. Die beste tipe taal vir die *saam-vallende* werklikhede (aards en openbarend), is simbooltaal.

Ebeling stel dit dat die mens sy lewe as 'n vraagstelling lewe. Die simboolkarakter van die menslike lewe noem hy *Fraglichkeit* (Wethmar & Vos (reds.) 1988:219). Dit beteken dat die twee werklikhede, dié van Goddelike openbaring, en dié van die aardse werklikheid waarvan die mens deel uitmaak, as die simbool wat die mens se eksistensie daarstel, juis dien om die

menslike bestaan as onselfgenoegsaam en afhanklik, en dus aangewese op God, aan te dui. Ebeling brei uit op die paradoksale werklikheid as hy God as die geheimenisvolle werklikheid beskryf. Dit is hierdie werklikheid van God as allesomvattende en allesomsluitende Syn wat die mens se lewe as verwysend na juis dié geheimenisvolle werklikheid laat verwys. Om dié rede die simboolkarakter en gepaardgaande simbooltaal waarop die mens aangewese is. Deur simbooltaal ervaar die mens sy lewe as aangesproke deur God (Wethmar & Vos (reds.) 1988:219).

Ebeling (1973:53) stel die probleme van die huidige godsdienstige opset: 'n verveeldheid met taal, en ook die kontroversiële verhouding van teologie met praktiese aksie. As toets vir werklikheidsbetrokke teologiese teoretisering, stel Ebeling (1973:53-66) drie kriteria vir 'n teologiese teorie van taal voor. Eerstens moet stellings oor God onontbeerlik wees, as onderwerp van waaragtige teologie. Die *praesentia Dei realis* oftewel die geheimenisvolle werklikheid, dog waaragtige teenwoordigheid, soos Ebeling na God verwys, moet opreg erken word. Tweedens postuleer Ebeling dat teologie rekening moet hou met die individuele. Dit beteken kortweg dat kontekstualiteit nie ingeboet moet word in teologiese werksaamheid nie. Die *relevansie-spesifiekheid* van die woord wat gesprek word in 'n bepaalde situasie moet erken word. Laastens stel Ebeling die kriterium van volgehoue erkenning van dit wat die wêreld verander. Teologie is gebonde aan en afhanklik van 'n bepaalde tradisie waarvan die essensie gesetel is in die blywende verandering wat Jesus Christus in hierdie wêreld gebring het.

Daar is 'n verskil tussen om na God te *verwys* en om Hom te *beskryf*. Hier kan die terme 'negatiewe teologie' (*via negativa*) en 'positiewe teologie' (*via positiva*) onderskei word (Peacocke 1993:15). Eersgenoemde wil dit hê dat ons baie min of niks oor God kan sê nie, omdat dit altyd feilbaar en hersienbaar is. Die *via positiva* erken egter dat om niks oor God te sê nie, meer misleidend is as om wel uitsprake oor Hom te maak. Die *via positiva* maak gebruik van metaforiese taal. Hiervan kan afgelei word dat hersienbare metafore en modelle in die wetenskappe gebruik word, omdat die aard van die wetenskap, waarna die modelle verwys, nie volledig kenbaar vir menslike ondersoek is nie. Net so is die gespreksgenoot binne terapeutiese konteks, ook nie volledig kenbaar vir die terapeut nie. Betekenis word verkry deur die metafore wat aangewend word in die gesprek tussen gespreksgenote.

Betekenis lei egter nie noodwendig altyd tot interaksie tussen persone nie. Anderson (1997:206), op die voetspoor van Bateson, stel die paradoksale aard van die betekenis wat

deur taal geskep word: "Meanings...do not emerge on the basis of the essence, the thingness; instead, they emerge rather paradoxically from the difference...from non-presence." Die nuwe of ongewone gebruik van *woorde* lei tot nuwe relasies, en derhalwe nuwe betekenis. Anderson (1997:207) verduidelik dit in haar aanhaling van Gergen: "...the meaning of words as well as actions are realized within the unfolding patterns of relationship." [Aanhaling hier gedeeltelik weergegee].

Ten opsigte van die aard van teologies-religieuse taal moet die bepalende invloed van kerklike tradisie beklemtoon word. Geen persoon kan in 'n vakuum werklikheidsbetrokke uitsprake oor, en spreke met God maak nie. Die geestelike werklikheid van die individu is sosiaal gekonstrueer. Slegs binne die gemeenskaplike verbinding van die groep gelowiges, waarvan die individu deel uitmaak, kan religieuse taal betekenisvol wees en hoegenaamd vorm aanneem. Ebeling onderskryf hierdie idee deur te sê dat in die godsdiens nie alleen oor God gepraat word nie, maar ook *met* Hom. Teologies-religieuse taal is dus sosiaal bepaald.

Wat die geloof van die Christelike Kerk betref, sê Peacocke (1993:94) dat dit uit ervaring spruit, naamlik: "[T]he principal resource and source...are those archetypal and seminal experiences and encounters with God recorded in its scriptures." Peacocke (1993:95) verklaar dat dié geloof 'n gedeelde ervaring is wat nie geskei mag word van die "...well-winnowed common inheritance of a community continuous through many generations...", nie. Die beskrywing en verklaring van die inhoud van die Christelike geloof, soos dit meegedeel is deur die Christelike Kerk deur die eeue tot vandag toe, is primêr as gevolg van spreke met God (verhouding dus) en nie spreke oor Hom nie. Die Bybel as geloofsdokument word die 'grond' ervaring genoem, en erns word gemaak met die Kerk se verstaan daarvan deur die eeue heen.

## 2.2.6.2

## POLÊRE TAAL TUSSEN MENSE

Ebeling (1973:88-128) onderskei vyf polariteite inherent aan taal-as-'n-lewende-proses. Ek gee 'n diagrammatiese voorstelling van die polariteite en bespreek dit dan daarna:

1	Staties	Dinamies
2	Gemeenskap	Individu
3	Bind saam	Grens af
4	Taal	Subjek van taal
5	Taalbesit	Gesagvolle spreke

Hierdie vyf polariteite druk die paradoksale aard van die menslike bestaan, wat deur die paradoksale aard van taal self tot 'n werklikheid gemaak word, uit. Ebeling (1973:98) sê dat "the theme of language is human existence as a whole". Taal wys wat dit beteken om mens te wees. Hoewel taal geweldige betekenismoontlikheid dra soos in enige woordeboek raakgesien sal kan word, bring die daad van spraak mee dat taal histories ontplooi word, en eers op dié manier ten volle tot sy reg kom.

Taal is dus nie net *staties* nie, maar ook *dinamies*, en hierdie dinamiese karakter van taal geniet prioriteit bo die statiese aard daarvan. Die dinamiese karakter van taal het 'n normatiewe funksie bo taal as geformaliseerde tekensisteem.

Tweedens kom die polariteite *gemeenskap en individu* aan die bod. Taal is gemeenskapstaal. Dit groei alleen in sosiale konteks. Juis gemeenskapstaal gee die individu sy menslikheid. Hierdie gemeenskaplike aard van taal is ook histories van belang, soos Ebeling (1973:92) dit verduidelik: "Language contains within itself the whole fullness (and paradoxically this also includes the whole poverty) of the life and suffering of the human race. The experience of the world and the experiences of the mystery of reality are present in it." Op die manier begin elke nuut gebore baba nie voor in geskiedenis nie, maar op sy eie plek binne die geheel van die geskiedenis wat deur die gemeenskap daar gestel is.

Die sosiaal-konstruksionistiese uitgangspunt wat hier geld, word hierdeur verduidelik. Die werklikheid van enige individu word sosiaal gekonstrueer. Dit geskied in die proses van sosiale interaksie. Dit beteken verder dat geen individu se realiteitsbeleving slegs individueel is nie. Dit word in gemeenskap en in interaksie met ander gekonstrueer.

Die ander pool in die gemeenskap-individu polariteit is die feit dat taal wel deur die individu gepraat word. Die 'ek' spreek. Verder spreek die 'ek' in 'n gegewe situasie. Dit beteken dat die persoon wat spreek deur taal onmiddellikheid as kwaliteit verkry. Dit wil sê die spreker is onmiddellik teenwoordig as hy praat. In meeste gevalle is dit egter maar nagmaakte taal. Dit geskied by wyse van die onmiddellike gemeenskap wat die individu omring. Dit beteken egter nie dat die individu nie verantwoordelikheid vir sy uitsprake moet aanvaar nie. Op die manier word die spanning tussen individu en gemeenskap gehandhaaf.

Aan die ander kant skep taal identiteit tussen persone. My terapeutiese identiteit is ingebed in my gedeelde taalwêreld en interaksionele styl (Monk et al 1997:xxiv). Nie alleen dien taal as *middel om mense saam te bind* nie, maar is dit ook *middel tot verskil*. Ebeling (1973:95) sê taal "brings understanding as a first step towards the mutual assent it aims to achieve".

Taal, na gelang van sy aard, beveg as't ware misverstand en onbegrip tussen mense. Taal het dit ook in sy aard om misvertand en onbegrip tot stand te bring, en om die sosiale konsensus en gemeenskap te vernietig. Hier kan die motiewe wat in die mens se hart gebore word, gesien word, en die effek daarvan wanneer dit in taal verwoord word, hetsy goed of sleg.

Die vierde polariteit waarvan Ebeling praat is *taal en die subjek van taal*. Taal is tekens wat dit wat taal wil kommunikeer, verteenwoordig. Dit is egter nie genoeg nie. Taal is so verwant aan sy subjek dat taal dit tot 'n mate bevat. Dit wil sê dat taal 'n ontmoeting met sy subjek bewerkstellig. Tyd speel hier 'n kardinale rol omdat die tekens mekaar in tyd opvolg en so ook die sintaktiese struktuur van taal. Om 'n sin te formuleer is nie sekondêr tot taal asof dit die verpakking van die inhoud is nie. Ebeling (1973:119) sê dat "the process of thought is so much a process of language that it does not attain its goal until it has reached the point of definition in language...for this reason, the problems which sometimes arise in giving verbal form to thought are not something additional to the understanding of the substance of the matter."

Dit wat verstaan moet word, word verstaan in terme van iets anders. Dit word daarvan onderskei en in verhouding (verwantskap) daarmee gestel. Taal kom aan die bod nog voor dit gesprek word. Om dié rede kan gesê word dat ervaring linguisties van aard is. Ebeling (1973:104) sê na gelang van hierdie stelling dat "reality is revealed by being understood and conveyed in language..." Die kriteria vir taal word gevind in sy subjek en dié van die subjek in taal. Verifikasie is altyd nodig en dit geskied op hierdie sirkulêre manier. 'n Mens ontmoet dinge deur taal, en deur taalgebruik word kontak met die subjek bewerk.

*Taalbesit* en die *gesag* om dit te gebruik, is die laaste van die vyf polariteite wat Ebeling bespreek. Enige een wat taal vanaf kleintyd aangeleer het, besit taal, maar nie almal het die gesag om dieselfde taal-in-gemene-besit, werklik gesagvol te gebruik nie. Om woorde te gebruik bring onmiddellik die vraag of die een wat spreek die reg het om dit te doen. Die konteks waarin gesprek word dien as regter in die verband. Die bron van moed om te praat, word gevind waar wat gesê moet word, verander in die gesag om dit te sê.

Die bronne wat gesproke taal voed is kennis, 'n volgehoue openheid vir nuwe persepsies, oordeel en wysheid. Dit is egter *kreatiwiteit* wat gesag openbaar. Dit wil sê wanneer konvensionele taal oorlaai word met betekenis en ervaringe insgelyks, dan is dit deur nuwe uitdrukking van die huidige ervaring van realiteit wat gesag om te spreek, aandui. Gesag lê daarin dat in taal uitgedruk word wat uitgedruk *moet* word, nie blote beskrywing van die saak nie.

## 2.3 DIE TERAPEUTIESE FUNKSIE VAN TAAL

Die funksie van taal kom na vore as die krisis van taal onder die loep geneem word. Ebeling (1973:76) sê dat "...the greatest achievements of language will always be when it struggles with what is beyond words...and the experience of the failure of language leads to the apprehension of a true language, transcending all the existing possibilities of language." Ebeling (1973:77) stel dit dat taal sy basis in *ervaring* moet bly handhaaf.

Daar is reeds gesê dat openbaring geskied deur 'n wisselwerking van ervaring en insig wat deur taal, as voertuig en vormgewer daarvan, bemiddel word. As taal verwyderd raak van sy ervaringsmatige basis, sal die openbaring daarmee saam niksseggend wees. Die taak van 'n teologiese taalteorie bestaan in "...a defence of the humanity of language, for the sake of the language of humanity..." (Ebeling 1973:128).

Taal funksioneer tereg, soos Ebeling (1973:79) sê, "...to make possible understanding, to bring assent, to establish peace, to arouse confidence and to give freedom". Hierdie lewenskwaliteite is die alleenmandaat van taal. Die pastor se taak is om deur 'n geloofwaardige taalteorie te toon dat spreke met die gespreksgenoot, te midde van onduidelikhede, wel betekenis het, en wel 'n lewensbelangrike een daarby (vergelyk Macquarrie 1967:18).

### 2.3.1 TRADISIONELE TAALTEORIEË ONGENOEGSAAM

'n Teologiese taalteorie het ten doel om die funksionaliteit van taal vas te stel en bloot te lê. Power (1980:215) stel teorie naas verhaal, as die tweede vlak van diskoers. Die taak van die teologiese taalteorie is om die *mite* van die storie (as eerste vlak van diskoers) te vertaal in die *logos* van die teorie (Power 1980:215). Die tradisionele taalteorieë, of die teorieë uit die middeleeue, skiet te kort in terme van die funksionaliteit wat die huidige situasie bepleit.

Die drie oorgelewerde kategorieë van taal, te wete grammatika, retorika en dialektiek, saam bekend as *trivium*, kan nie aan die eise van funksionaliteit voldoen nie. Ebeling (1973:133)

stel die funksie van grammatiese taalteorie as die reëls wat ons inlig oor die struktuur van taal, naamlik hoe letters, woorde, frases, sinne en paragrawe georden moet word om sin te maak. Dit is dus 'n hulp om taal te verstaan. Dit lei ook tot verstaan van die logika van taal deurdat dit ons inlig oor die struktuur van denke, en konstruksie van die realiteit deur taal (Ebeling 1973:134).

Retorika is die volgende toevoeging tot die teorie van taal naas grammatika. Waar grammatika taal teoreties ontleed, met ander woorde as 'n abstrakte sisteem, is retorika gemoeid met die praktyk van taal. Dit fokus op die uitwerking van taal wanneer dit gesprek word. Retorika gee aandag aan die proses van taal. Dit sluit ten minste twee persone in, naamlik die spreker en die geadresseerde (Ebeling 1973:139). Retorika sluit die publieke arena in waar sake wat almal raak bespreek word, en wel op so 'n manier dat dit die hoorders kan oortuig.

Die derde kategorie is die dialektiek. Die proses van dialoog is hier van belang. Dit sluit redenasie en selfs argumentasie (dispuut) in. Die fenomeen van taal as sodanig is belangrik, want hierdeur word die karakter van taal ten volle ontwikkel (Ebeling 1973:144). Om te luister is dialekties gesproke, deel van die daad van spraak. Die funksie van dialektiek as 'n taalteorie wil die beperkinge en feilbaarheid van taal blootlê. Elke mens kyk na 'n bepaalde saak vanuit 'n sekere hoek. Gedagtes geskied dialekties en so ook die verloop van die geskiedenis. Teenstrydighede in die dialektiese teorie kan oënskynlik wees, met ander woorde versoenbaar as 'n nuwe interpretasie ingevoer word; teenstrydighede kan ook ontstaan as gevolg van misleidende aannames; laastens kan dit ook as gevolg van foutiewe redenering wees (Ebeling 1973:152). Dit is egter teenstrydighede van *formele logika*.

Ebeling (1973:153) stel dit dat die *funksie van taal geleë is in die teenstrydighede wat versteek lê in die lewe self*. Bogenoemde drie teorieë kon nie hierdie funksie genoegsaam uitvoer nie. Ebeling (1973:156) stel *hermeneutiek* as die taalteorie<sup>60</sup> wat funksioneel adekwaat is vir die huidige wetenskap-filosofiese tydsgewrig. Taal bepaal en genereer begrip (vergelyk Anderson 1997:207). *Gedeelde verstaan* is 'n sensitiewe proses, wat beteken dat 'n gesprek kwesbaar is totdat *gedeelde verstaan* plaasvind, en selfs dan vind misverstand steeds maklik plaas. Gedeelde verstaan is moeilik, maar ook opwindend.

---

<sup>60</sup> Sien hoofstuk 1.4 vir die verskil tussen hermeneutiek en linguïstiese analise.



## 2.3.2 TAAL AS UITDRUKKING VAN ERVARING

Die feit dat taal ervaringsmatig geuit word, word deur Du Toit (1984:202) bevestig as hy van die *paradoks van die ervaring* praat. So is die ervaring van hoop 'n ervaring wat, tot voor die ervaring daarvan, nog nie bestaan nie; daar word eerder 'n gevoel van wanhoop ervaar. Ebeling beklemtoon ervaring as relasionele ervaring teenoor objektiewe ervaring. Du Toit (1984:210) meen dat die werklikheid ook negatiewe ervaring insluit en dat hierdie negatiewe ervaring deel uitmaak van wat hy 'n 'verstaanstryd' noem. Dit is egter ook 'n woordstryd. Hierdie formuleringe oor die wese van menslike deugde, is bepaalde ervarings wat verwoord is, en het derhalwe 'n rekursiewe invloed op die wyse waarop die mens hom- haarself en ander ervaar. Dus 'stuur' die paradoksale ervaring van die mens, sy formuleringe oor die aard en wese van taal.

Die spraak- en luisterproses is 'n eenheidsgebeure in die taalgebeure. Die spanning inherent aan die aard van taal bevestig hierdie waarneming. Ebeling (1973:166) sê dat die vraag na taal nie primêr gesetel is in die spraakaksie en wat hierdeur gesê word nie, maar eerder die spraakaksie en wat hierdeur *gesê behoort te word*. 'n Komprehensiewe taalteorie is gemoeid met waarheid. Dit bly egter deel van die vraag na waarheid as 'n lewensvraag. Verifikasie is dus die doel van 'n komprehensiewe taalteorie. Ebeling (1973:177) stel dit dat die taalproses wat gemoeid is met die waarheidsvraag, ten diepste die lewe self is wat uitdrukking wil vind - "...it is life which is at issue in every case in the process of language".

Nie net is die spraak- en luisterproses 'n eenheidsgebeure nie, maar ook spraak en handeling (of aksie). Anderson (1997:205) haal Madison aan, wat sê dat "Language is the way in which, as humans, we *experience* what we call reality...Expressed experience is experience which has settled down and become something 'of substance'." Madison redeneer dat ervaring 'huisloos' is, totdat dit 'n tuiste in taal gevind het, terwyl taal op sy beurt weer 'n 'lifeless shell' is, sonder deurliefde ervaring om dit te *bewoon* (Anderson 1997:205).

Die funksie van taal word goed opgesom in die drie terme wat Vos (1996:121-128) onder *ervaringskategorieë* bespreek, te wete *herinnering, verbeelding en hoop*. Elk van hierdie kategorieë word deur simbool en metafoor, wat in die taaldimensie gewortel is, verwerklik. Die metafoor, sê Botha (1984:63), "...verkry hulle verklaringskrag juis op grond van die feit dat hulle as snypunte van verskillende gesigspunte iets van die ware struktuur van die werklikheid

in perspektief kry". Metafore dra 'n realiteitskarakter in hul mee waardeur die werklikheid verbeeld kan word, die verlede in herinnering geroep kan word, en op grond waarvan hoop gegenerer kan word. Vos (1996:34) verwys na Ricoeur (1973:221) wat voorstel dat simbole ons bestaan definieer. Die krag van simbole kom tot uitdrukking deurdat dit meervoudige betekenis onthul, en dat verbeelding juis hierin ontplooi kan word (Vos 1996:34). Op die voetspoor van Ricoeur (1973:221) sê Vos (1996:34) dat simbole ook ver hul.

Simbole het ook die funksie om te herinner. Augustinus in *De Magistro* toon die twee basiese funksies van taal aan as onderrig en herinnering. Herinnering geskied deur simbole, wat deur woorde ontplooi word. Dit druk die openbaring van God uit in terme van menslike ervaring. Bons-Storm (1989:46) meen dat "Wanneer we goed luisteren, dan ontdekken we dat in en achter de woorden *beelden* op ons af komen. In en achter de verwoording staat de verbeelding van de werkelijkheid."

'n Metafoor fokus op twee punte gelyktydig en skep sodoende taalspanning. Vos (1996:38) sê dat 'n metafoor in die spanning tussen betekenis bestaan. In ooreenstemming met wat Ricoeur (1975:88) 'n "split reference" noem, sê Vos (1996:38) dat die metafoor gelyktydig met die paradoks *is* en *is nie* bestaan. *Om te wees* word in twee betekenis verdeel, te wete 'is soos' en 'is nie' (Ricoeur 1979:223). Bevestiging en ontkenning, eendersheid en verskil is die drakragte van enige metafoor<sup>61</sup>.

Dit is deur die taalmatige spanning wat deur die metafoor geskep word, dat *hoop* betekenis verkry. Hoop wat verlede, hede en toekoms insluit. Deese (1974:215) sê dat "metaphor is one of the richest results of the interaction between the structure of the human mind and its perceived world, [and] can illuminate far more than the specific information it is designed to reveal. It can provide a key to the interpretation of a whole work, or even a whole era of culture." Hierdeur kan ons sien dat taal verandering bewerkstellig. Deur taal word die toekoms 'n oopeindigende moontlikheid. Die toekoms is juis moontlik omdat die hede 'vloeibaar' is, en so word toekoms reeds ingeweef in die hede. Babcock-Abrahams (1975:170) haal Leach (1970:35) aan: "...man can become self-conscious - aware of himself as a member of a we-group - only when he becomes capable of employing metaphor as an instrument of contrast and comparison."

---

<sup>61</sup> Vergelyk die diaforiese metafoormodel in hoofstuk 2.2.5 in dié verband.

Dit is hierdie funksie van die mens wat hom in staat stel om te verander. Om die rede skryf Culligan (1985:108) dat "...one's image of God significantly affects one's behavior and as this image changes one's behavior also changes." Magee (1993) maak gebruik van religieuse paradoks om ouer mense wat aan skuld komplekse ly, te help. Deur bronne soos Shakespeare, hedendaagse skrywers oor religieuse temas en 'heiligies' in die verskeie religieuse tradisies, word die probleem wat die wortel van die skuld uitmaak, geherformuleer. Hierdie voorbeeld illustreer dat die mens deur sy taalgebruik die geleentheid kry om deur simbole en metafore te herinner, te verbeeld en te hoop, en om daardeur 'n nuwe realiteit te skep en in stand te hou.

Gilhus (1991:264) skryf oor die verband tussen religie, humor en ironie, en sê dat die mens vanuit sy liggaamlike *en* ideologiese realiteit lewe, en dat dit 'n *homo duplex* veroorsaak. Die korrelaat tussen die menslike liggaam en ideologie is die simbool. Die simbool het 'n letterlike betekenis en dit ontwikkel tot 'n figuurlike betekenis. 'n Dualiteit wat in 'n religieuse konteks kan ontstaan, is die onderskeiding tussen die profane en sakrale (vergelyk Ricoeur 1970:13).

Gilhus (1991:265) verwys na Eliade (1976:1-37) wat die simbool as 'n objek in die wêreld, sowel as 'n *hierofanie* (openbaarder van sakrale en meegaande modaliteite), insien. Taal, as die medium waarin die simbole tot uiting kom, veroorsaak dat daar 'n sensoriese pool sowel as 'n ideologiese pool tot stand kom. Dit is ook die siening van Victor Turner (1981:19-47) wat meen dat die simbool se doel is om betekenis te *polariseer*. Turner (1981:28) verduidelik dat die sensoriese pool die uiterlike vorm van die simbool benadruk, en wat die *significata* bevat wat behoeftes en gevoelens opwek; terwyl die ideologiese pool die rangskikking van normas en waardes bevat wat mense se gedrag binne hul sosiale groepe orden.

Inkongruensies ontstaan wanneer die ideologiese betekenis van 'n simbool verander word na die sensoriese betekenis, en hierdie gebeurtenis veroorsaak iets wat as lagwekkend en verspot voorkom. Gilhus (1991:270) vra of daar 'n verband tussen die transendente funksie van mistieke en verspotlike (lagwekkende) ervarings is, naamlik *mysterium tremendum et ridiculum*? Die idee van 'n 'dwaas vir Christus', byvoorbeeld, wat as 'n 'heilige' gesien word, bring die ironiese (verspotlike) en die mistieke elemente bymekaar sodat daar van 'n wyse *dwaas*<sup>62</sup> gepraat kan word. Die komiese, sê Gilhus (1991:273), genereer betekenis wanneer dit in 'n spesifieke konteks, naamlik die religieuse, geplaas word.

Taal, as draer van die betekenis wat gegeneer word, is probleemoplossend van aard. Die komiese funksie wat die simbool byvoorbeeld in 'n religieuse konteks kan aanneem, is sprekend van nuwe betekenis wat taal kan genereer. Deur herinnering, verbeelding en hoop is taal 'n spieël om die mensdom se gemene ervarings uit te lig en om ons die vermoë te gee om in groter kapasiteit die lewe te ervaar. Hier kan die informatiewe funksie van taal duidelik gesien word.

Al drie kategorieë wat in dié paragraaf genoem is, maak deel uit van die narratiewe diskoers, as die mees komprehensiewe raamwerk waardeur die wese van die Christelike geloof uitgedruk word (Power 1980:206). *Verhaal*, as een van twee vlakke van diskoers wat teoloë en filosowe oor eeue heen herken het (teorie is die ander vlak), sê Power (1980:213) "...is a framework which provides the terms and images by which the believer interprets that which is disclosed in experience as signs of the cosmic drama of creation and redemption".

Taal wat veranker bly in ervaring, verbeeld die werklikheid op 'n geloofwaardige manier. Power (1980:216) meen dat die taal van die Christelike 'storie' die taal van lewende geloof is. Wanneer hierdie verhaal in woord geproklameer word en in ritueel verbeeld word, dan kom die wye verskeidenheid funksies van taal aan die bod, en is al die modi van menslike ervaring ter sprake. Die spanningsparadoks van die aard van taal wys die funksionele weg van taal aan.

Dat nadenke oor taal, deur taal plaasvind, wys die verwysende aard van taal uit en bevestig die krities-realisties en sosiaal-konstruksionistiese epistemologiese uitgangspunt wat ek huldig. Die mens kan nooit los kom van sy taalmatige aard, en daarmee saam sy menslikheid nie. Ebeling (1973:159) voer die term "tweede moeder" in om die funksie van taal te beskryf: "...it is no mere metaphor but a living reality, that the mother tongue in which a person first awakes to consciousness is the second mother who bears him, providing his life with the power of growth and protection as he grows".

---

<sup>62</sup> Sien hoofstuk 4.5.1.3 waar ek my pastorale identiteit in verband met die metafoer van die wyse *dwaas* bring.

### 2.3.3 TAAL AS DIE WAARHEIDSOEKENDE UITDRUKKING VAN DIE LEWE

Taal, as die waarheidsoekende uitdrukking van die lewe self, kan in vier hoofdimensies ontplooi word. Dit doen Ebeling (1973:178) as hy eerstens van gesag praat. Die sprekende persoon moet waaragtig teenoor homself wees in die uitdrukking wat hy maak. 'n Spreker moet identies wees met sy uitspraak. Hierin lê waarheid. Tweedens is verantwoordelikheid ten opsigte van taal belangrik. Dit beteken dat 'n persoon in die uiting van taal verantwoordelik sal optree. Dit beteken om eerbied en respek te toon vir hoe en wat gespreksgenote vertel. Derdens is daar die uitdaging om te verstaan in ooreenstemming met die inhoud van die uiting wat gerig word om die waarheid te praat. Laastens is die wedersydse verstandhouding, wat sê dat taal die gemeenskap tussen mense eg en betekenisvol wil maak (Ebeling 1973:179).

'n Teologiese taalteorie, soos hier uiteengesit word, is prinsipieël relevant ten opsigte van die taal van geloof. Ebeling (1973:187) meen dat die teologiese taalteorie as *die teorie van die taal van geloof* getipeer kan word. Teologie skep egter nie geloofstaal nie. Die Bybel is die aanknopingspunt. Ebeling (1973:189) stel dit so: "Faith depends upon the Bible for its language and so for its life...but the Bible shows faith how to use its own words."

Die Bybel dien as bewys dat die taal van geloof nie geëkstraheer is uit die gewone taal van die wêreld nie. Geloofstaal is gewortel in wêreldtaal. Die skopus van geloofstaal (as 'n teologiese taalteorie) is om ware konsensus te bereik. Ebeling (1973:191) sê in die verband dat "...the language of faith is the dialogue of faith with the experience of the world...and the language of the world as such is a confused and concealed dispute about faith".

Met geloofstaal en ervaring van die wêreld word nie 'n uitbalansering bedoel nie. Daar word eerder daarmee bedoel dat die spanning inherent aan taal gehandhaaf moet word. Ebeling (1973:192-196) stel polariteitshandhawing, en Jesus Christus as die beliggarning van dié kriteria, vir geloofstaal voor. As die polariteit opgehef word, ontstaan of spiritualisme of sekularisme. Hierdie ideologieë sien hulself as selfgenoegsaam en geïsoleerd van enige ander ervaring. Die gevaartekens flits rooi by hierdie ideologieë.

### 2.3.4 DIE FUNKSIE VAN TAAL IN PASTORAAL-TERAPEUTIESE KONTEKS

Die funksie van taal, soos dit hierbo uiteengesit is, vind praktiese toepassing binne die terapeutiese opset tussen gespreksgenote. Verskeie terapeute het oor die funksie van taal in die terapeutiese praktyk geskryf. Tomm (1984:119) vergelyk die uitwerking van woordkeuses in die terapeutiese gesprek, byvoorbeeld die stelling, "die pa is depressief", het 'n ander uitwerking in die konseptualisering daarvan as, "die pa tree depressief op". In eersgenoemde stelling word geïmpliseer dat daar psigopatologie in die 'psige' van die pa aanwesig is, terwyl laasgenoemde die relasionele verband tussen die pa en die ander gesinslede uitwys.

Beide gesproke en geskrewe taal het die neiging om lineêr te wees met die organisasie van sinne in objek, subjek en predikaat. Dit is egter volgens Tomm (1984:119) nie 'n verskoning om lineêr in beskouing te wees nie. Taal het ook die vermoë om verbande te lê tussen wêreldes wat 'n kreatiewe spanning en sodoende 'n nuwe konseptualisering oor die werklikheid te weeg bring. Dit is juis deur die metafoor, simbool en verhaal, soos hierbo genoem, dat die skeppende krag van taal tot uiting kom. Daar moet egter gewaak word teen wat Shands die *tirannie van linguïstiese kondisionering* noem, waardeur termkeuses die spreker en hoorder lei om lineêr in plaas van sirkulêr te dink, of eerder slegs lineêr te dink (Tomm 1984:119).

Bateson (1971:244) wys op die konsepte van individuele sielkunde wat in die nuwe ekosistemiese paradigma radikaal hersien sal moet word. Terme soos *ego*, *angs*, *behoefte* ensovoorts, sal volgens Bateson vertaal moet word in relasionele taal. Keeney & Sprenkle (1982:6) verwys na Selvini-Palazzoli se werk, wat groot klem lê op die diep struktuur van taal. Selvini-Palazzoli praat ook van linguïstiese kondisionering wat idees stroop van sirkulariteit.

Analiserings van 'dele' van die geheel, is deel van die aard van taal, en daarom is 'dele' wat noodwendig 'n dualisme skep, onontkombaar. Bateson (1971:244) erken die neiging van die mens om in dualistiese terme te praat, maar hou voor dat die beter dualismes gekies moet word om sodoende van dualistiese denke te ontsnap. Om uit een dualistiese denkraam te kom, beteken om na 'n volgende een 'oor te spring'. Wanneer dié proses aanhou, ontstaan 'n dialektiese spanning waar die lineêr-sirkulêre dualismes paradoksaal ontsnap kan word.

Binne die terapeutiese opset is daar 'n uitruiling van inligting tussen die gespreksgenote. Die terapeut het 'n bepaalde invloed met sy of haar kommunikasiepatrone op die beleefde realiteit van die gespreksgenote. Insgelyks het die kliënt(e) ook weer 'n invloed op die terapeut se beleefde realiteit deur die gespreksidoom waardeur hulle hul leefwêreld inkleur. Die terapeut is egter bewus van die invloed van dié metaforiese taal, en poog om deur die aanneming van die idoom van die gespreksgenoot, 'n veranderde realiteit te fasiliteer. Die terapeut kan self ook deel hiervan wees, wat beteken dat sy insette positiewe terugvoer tot gevolg het. Om dié rede kan Sluzki (1983:472) sê dat

the parameters and norms for reality construction are anchored in each macro- and micro-culture by means of a specific set of key words, symbols, and histories that condense prescriptions and proscriptions of behaviors, orders, and regularities, agreements about punctuations and boundaries, and interpersonal rules in general.

Die vertelling en *hervertelling* van verhale in die eerstepersoon help om die gespreksgenoot se beleefde realiteit te verander. In die terapeutiese opset is dit vir die terapeut nodig om die kliënt die geleentheid te gee om die 'probleem' situasie in sy eie woorde weer te vertel. Die terapeut help om die konseptuele en/of emosionele raam/gesigspunt ten opsigte van die ervaring van spesifieke gebeure van die gespreksgenoot, te perturbeer. 'n Ander raamwerk wat beter by die ervaring 'pas', kom in die plek van die vorige raamwerk. Die terapeut se funksie bly ko-konstruerend en dus deelnemend. Deur met die gespreksgenoot 'saam te praat', skep ek ruimte vir die gespreksgenoot om sy ervaringswêreld "tot verhaal te laat kom" (vergelyk Müller 1996). Hierdie skepping van ruimte vind moontlik plaas wanneer ek die paradokse van die lewe in die gesprek "ter sprake laat kom".

Suksesvolle herformulering<sup>63</sup> van die 'probleem' word gekenmerk deur vier kenmerke. Capps (1990:17-8) sit dit uiteen:

- Eerstens word tweede-orde verandering toegepas op die 'oplossing' volgens eerste-orde perspektief. Die terapeut is dus suspisies dat die gepoogde eerste-orde oplossing dalk self die probleem in stand hou.
- Hiermee saam is die tweede kenmerk logies deurdat dit nie inpas in die 'algemene

---

<sup>63</sup> Capps praat van die 'herformuleringsmetode'. Hoewel hierdie term of net 'herformulering' steeds deur sommige

kennis' aanslag nie. Die perturbasie wat die paradoksale terapeut toepas, kom onlogies, onwerkbaar, eienaardig en selfs snaaks voor.

- Die derde eienskap is gesetel in die tipe vrae wat die paradoksale ingesteldheid onderlê, naamlik nie *hoekom-vrae* nie, maar *wat-vrae*. Met ander woorde, daar word nie na oorsake gesoek nie, maar die huidige effekte en meegaande patrone word ondersoek.
- Die vierde eienskap, naamlik dié van herformulering (of hervertelling), word deur tweede-orde verandering te weeg gebring, en soos Capps (1990:18) sê, "...lifts the situation out of the paradox-engendering trap by the circularity of the attempted solution and places it in a different frame".

Die probleemskoppende idioom moet geperturbeer word deur die volgehoue verkenning deur metafore of beelde, soos wat die gesprek met kliënte spontaan vorm aanneem. In hierdie opsig praat Keeney (1983:46) van 'transformasie'. Dit sluit al die tegnieke en strategieë in wat die terapeut kan laat agterkom hoe die kommunikasiepatrone binne die sisteem figureer, en om in selfrefleksiewe hoedanigheid, medebepalend met die gespreksgenote, nuwe gemoedsrusstemmende metafore en narratiewe te ko-konstrueer. Op dié manier kan 'probleme' opgelos word deur nuwe perspektiewe wat geopen word in die proses van gesprek.

Hierdie saamsoek na 'n meer hoopvolle toekoms en die herinterpretasie en hervertelling van doodloopstraatmetafore -narratiewe noem sommige terapeute en klinici *betekenisvolle geraas* (Golann 1988:60). Deur betekenisvol te begin saamraas met die gespreksgenote kan die 'probleem' opgelos word.

## 'n Verhaal ter illustrasie van die terapeutiese funksie van taal

Ek het in hierdie hoofstuk 'n klompie belangrike dinge oor taal gesê. Opsommenderwys meen ek dat taal, as aktiewe en betekenisvolle koördinasie, so aangewend moet word dat dit ruimte skep vir 'gedeelde' verstaan wat na my mening 'meer volledige verstaan' is; dit moet ook *eerstepersoon ervaring* tot uiting laat kom. Hiermee saam meen ek dat taal die

---

narratiewe terapeute gebruik word, is 'hervertelling' 'n meer aanvaarbare term binne die narratiewe benadering.



waarheidsoekende uitdrukking van die lewe self is - die metafore wat in menslike taalsisteme tot uiting kom, getuig hiervan. Vervolgens gee ek 'n vertelling van Anderson (1997:7-9) weer om die aard en terapeutiese funksie van taal te illustreer.

Harlene Anderson vertel van 'n terapeutiese werkswinkel in Swede, waar sy as gasspreker optree het. Dit was egter 'n werkswinkel met 'n verskil. Haar gasheer en gasvrou, Gustaf en Kerstin, albei ook terapeute, het haar gevra of sy 'n gesin sou sien, wat hulle op videoband wou vaslê, wat as "teaching platform", soos Anderson (1997:6) sê, vir die werkswinkel die volgende dag sou dien. Sy het ingewillig.

Die gesin bestaan uit 'n pa en ma en twee dogters. Die twee dogters, onderskeidelik sestien en agtien jaar oud, het die afgelope twee jaar met *anorexia* geworstel. Nadat toestemming en instemming oor sekere sake verkry is, het Harlene met haar gasheer en gasvrou en die hele gesin in die gesprekskamer in 'n sirkel met sewe stoele, plek ingeneem. Anderson (1997:7-9)<sup>64</sup> vertel:

*The atmosphere in the room felt somber and tense.*

*But through a somewhat awkward mix of their Swedish English and my Texas accent, we began to get to know each other. I listened carefully and tried to speak distinctly, telling them what I knew about why we were meeting and how I hoped to hear each of their thoughts about being here today. Then, being curious, I asked, "What do you think we should know about you; what would you like us to know about you?" The mother responded quickly, "I have it here." She reached down and took some papers from her purse – two pages, computer typed. She handed the pages to me and I read the capitalized words, "WHY FAMILY THERAPY HASN'T BEEN ANY HELP FOR US." My heart admittedly gave a little jump: My first thought was "This is going to be the topic of our clinical discussion tomorrow?" My second thought, the stronger, was "I wonder what she's written?" There was nothing to do but proceed. After a long pause, I asked, "May I*

---

<sup>64</sup> Omdat ek die aanhaling van Anderson (1997) in skuinsdruk weergee, gee ek die skuinsdruk wat Anderson self in haar teks gebruik, in gewone formaat weer om dit uit te laat staan.

read it out loud?"

*"Of course," the mother said, and the others nodded in agreement. I slowly read aloud these words on the paper, with bold and capital letters, just as they were given to me.*

*Anorexia has both a psychological and a physical aspect and it is necessary to treat both sides at the same time. The methods being used towards our girls in order to make them eat better have mostly been misguided, ill-advised, on some occasions even in the vicinity of being ill-natured, and have many times made things worse than they were before. They have caused so much frustration, despair, anguish and resignation that the therapy to a very great extent has dealt with these questions while the other aspects have been neglected.*

*Much too often our daughters have felt that their opinions were not important, that no one was prepared to listen to them and work through them instead of by way of us [the parents]. It would have cost them, and us, much less pain if more effort had been made trying to influence their own motivation, trying to explain the dangers with the sickness, not in vague terms but in very concrete manners. Cooperate with the healthy part of them, compliment them, don't humiliate them and don't show them open contempt. Be firm; they appreciate that, I can promise, but not cruel. Make it easier for their self-respect to grow. If they don't have a very strong wish to recover they won't do it.*

*I think that a more flexible attitude would have been useful in the approach towards our family. Sometimes it would have been useful to talk with all of us, sometimes with only one member. I am quite convinced that this method would have suited us much better.*

*The fact that they were both sick at the same time made our situation much more than twice as difficult as it would have been if only one girl was sick with this disease. I think this should have led the medical staff [and therapists] to ponder both twice and thrice if their methods really could be good for our family. I would like to see more humbleness, inventiveness, and ingenuity in the treatment. We have the feeling that they had one theory and wanted to put us into that, no matter how it applied to*

*us, and likewise one method that they tried with rather small alterations when it again and again proved inadequate.*

*In short, try to listen to our children. It is not impossible to talk with them. We are fully aware that in periods it is quite difficult to reach them, but you must try. It pays dividends after a while and at best you may gain their confidence and then much is won.*

*...They must be offered talks with people they can trust, that is, people who regard them as human beings with a sense of pride, justice, integrity and dignity.*

*Try to listen to us [the parents]. Of course...the medical staff never refused to listen and talk to us, that is, until the day our daughter became 18 years of age, and after that day the rest was silence...We have often felt that the doctors only heard what they wanted to hear and disregarded the rest without comment. At best [what was said] was dropped because it was uninteresting, impossible, or...was regarded as just rubbish and gravely suspected because the persons who uttered it were incompetent and completely controlled by their daughters, and consequently by the sickness. But we know our daughters more than any other person. We know their reactions and their feelings...we know when they can be trusted better than any nurse or doctor.*

*I have tried. I have seen other people try. Much too often I have failed. I have seen others fail too. But I have at least tried to learn by my failures, but so far I haven't seen much sign of that from members of the medical [and therapy] staff.*

In bogenoemde verhaal, is dit duidelik dat die gesin nie tevrede is met die "waarheid" van die mediese- en terapeutiese personeel nie. Die stryd van die gesin, veral die twee dogters, is nie net teen *anorexia* nie, maar ook teen die *wanbegrip* van terapeute en dokters. Die getikde bladsye wat die ma uitgehaal het, getuig hiervan. Die bladsye getuig ook van 'n eensydige begrip, naamlik dié van die gesondheidslui, wat dié van die twee dogters en hul ouers uitsluit. Die bladsye is 'n uitroep na "gedeelde verstaan". Dit is 'n uitroep na *taal* wat uitdrukking aan hul verhale sal gee. Die bladsye is insigself 'n eerstepersoon uitdrukking van die ervarings

van die gesin, beide die ouers en die twee dogters. Die verhaal van die gesin word deur die woorde op die bladsye as't ware 'n manier om te *verstaan*.

# HOOFSTUK 3

## HOOP EN PARADOKS

“We are then acting para-doxically, in the literal sense (against the appearance of things), and confuting failure; for we see more in the hope than eyes see when they look into the future of the world” (Moltmann 1997:40).

“The future is the continual possibilization of possibles – as the meaning of the present” (Sarte).

### 3.1 ONTMOETING AS HOOPSKEPPENDE GEBEURE

Die oorsprong van hoop lê in die ontmoeting van twee of meer persoonswêrelde. Teologies gesproke vind hoop sy oorsprong in die ontmoeting *tussen* God en mens, in die interaksie tussen God en mens en *tussen* mens en mens in die Buberiaanse<sup>65</sup> sin. Dat hoop uit die ontmoeting gebore word, beteken nie dat daar nie voor die tyd hoop is nie. Dit is juis die geval in die Christelike geloof. God is die *alpha* (bron) en die *omega* (doel) van Christelike hoop. God wil egter sy doel met hoop in die mens se lewe bereik deur gemeenskap met die mens, en tussen mense onderling, te inisieer.

Hoop, as een van die drie sentrale Christelike deugde, moet van die ander twee, naamlik geloof en liefde, onderskei word. Erik Erikson (1959) beskryf geloof as *vertroue* in sy bespreking oor hoe die vertrouensverhouding tussen 'n moeder en haar baba in die vroeë

---

<sup>65</sup> Buber is bekend vir sy filosofie van tussen ('between') in terme van Ek-U en ek-dit verhoudinge. Veral sy boeke *Pointing the way* (1957) en *I and Thou* (1958) verduidelik hierdie verhoudinge goed. Die oorspronklike teks van *I and*

babastadium ontwikkel. Die moeder skep 'n atmosfeer van vertrouwe deur liefdevolle aandag en versorging van die baba. Hierdie aksie skep geloofwaardigheid. In 'n sekere sin word al drie deugde, soos hierbo genoem, in hierdie versorging en omgee aan die baba oorgedra, hoewel die babatjie dit nie kan onderskei nie.

## 3.2 DIE AARD VAN HOOP

In hoofstuk 2 is een van die funksies van taal beskryf as dat dit hoopgenererend en -fasiliterend is. Om egter by 'n beskrywing van hoop uit te kom, is nie 'n maklike taak nie. Hoop kan nie vanuit slegs een perspektief gedefinieer word nie. Die begrip is veelseggend van aard.

### 3.2.1 BESKRYWING VAN HOOP

Hoop is fundamenteel tot die mensdom se bestaan. Dit funksioneer interpersoonlik en intrapersoonlik. Hoop het dus nie net te make met die gevoelens van 'n individu nie, maar ook met hoop vir die wêreld, vir die ganse mensdom. Hoop is in sy aard 'n ekosistemiese fenomeen. Dit betrek alle vlakke van die lewe. Hoop vir die individu en die metode(s) om hoop by hom/haar te fasiliteer het ook insgelyks te make met hoop vir alle mense, vir die wêreld in sy geheel en op alle vlakke van realiteit (vergelyk Romeine 8:22). Hoop floreer *tussen* mense.

Hoop, verstaan as 'n proses in en tussen mense, het moontlikhede wat uit die verhoudings waarin mense staan, voortvloei. Dié moontlikhede het betrekking op die individu, maar sodanig dat dit in verhouding met ander, en in verskillende lewenskontekste verwerklik word, naamlik sosiaal, polities, geestelik en ekologies.

Die *Shorter Oxford English Dictionary* beskryf hoop as “the expectation of something desired; desire combined with expectation.” Hiervolgens is hoop 'n emosionele toestand waarin begeerte en verwagting in noue samehang, 'n groot rol speel. Die begeerte word vergesel van verwagting dat die begeerte sal realiseer. Dié emosionele staat is *prospektief* van aard deurdat dit op die toekoms gerig is en die toekoms assesseer as oop of geslote vir dit wat die persoon begeer en verwag. Hoop hou derhalwe ook altyd 'n mate van vrees en angstigheid in, omdat die toekoms verreken word en daar geen finaliteit by betrokke is nie.

Rycroft (Fitzgerald (red.) 1979:6) beskryf hoop as “an attitude towards the future - a feeling or emotion about it that includes two features: we desire something we do not yet have; and we

desire something we believe we could or may gain", en verder, "Hope is therefore a present attitude towards a future known to be intrinsically contingent and uncertain and it cannot be attributed to creatures with no sense of futurity or to anyone too unaware to appreciate that the future can never be certain."

Hoop strek verder as 'n emosie van begeerte en verwagting tot 'n blywende innerlike gesindheid wat gerig is op die toekoms waarin daar die moontlikheid bestaan dat daar geleenthede sal wees om begeertes te realiseer. Dit is egter nie sekerhede nie, maar moontlikhede, en om dié rede sê Marcel (1951:48) soos aangehaal deur Nowotny (Fitzgerald 1979:44): "I believe that it is only beginning from a reflection on despair and perhaps only from there that we can rise to a positive conception of hope...hope can only be an active struggle against despair." Die omstandighede wat 'n hoopvolle persoon omring is essensieel dieselfde as dié wat 'n persoon lei tot 'n staat van wanhoop.

Gemeenskap met God en medemens is fundamenteel vir hoop. Marcel (1962:67) stel dit so: "Hope is essentially the availability of a soul which has entered intimately enough into the experience of communion to accomplish the act transcending the opposition between will and knowledge - the act by which it affirms the vital regeneration [*perennité vivante*] of which this experience affords both the pledge and the first fruits". Die mens is in gemeenskap met ander hoopvol saam op reis, 'n *homo viator*, oppad na 'n doel wat hy beide sien en nie sien nie. Met presiese visie sou hoop nie nodig wees nie. Sonder enige visie is hoop onmoontlik. In hierdie paradoks van *reeds* en *nog nie*, kom hoop tot sy volle werkingsgerigtheid.

John Macquarrie (1983:243) definieer hoop as "a diffuse, inclusive concept, denoting a mood or an attitude in which beliefs, emotions, imagination and purpose are all combined...characterized by a measure of confidence and affirmative expectation about the future." Woodyard (1972:34) sê dat hoop nie 'n verrekening van die toekoms, gebaseer op ekstrapolasies uit huidige data is nie, maar wel die verwagting dat die onvoorspelbare sal gebeur: "The most fundamental consciousness...is passionate longing for what is 'not yet'," terwyl Lester (1995:62) self sê dat hoop teologies gesien, gedefinieer kan word as "a person's trusting anticipation of the future based on an understanding of a God who is trustworthy and who calls us into an open-ended future. This God keeps promises of deliverance, liberation, and salvation."



*Hoop, toekoms, moontlikhede en verwagting* is vier sentrale terme om die beskrywing van hoop, soos dit veral in die Christelike geloof beleef word, te beskryf. Net soos geloof nie 'blinde geloof' mag wees om te voldoen aan die ware aard van die Christelike geloof nie, net so mag hoop nie 'blinde hoop' wees wat as't ware op enige plekkie 'vrugbare grond' saad probeer skiet nie. Moltmann (1975:21) beskryf hoop as "a peculiar kind of specific human openness and that medium, element, and atmosphere for the specific human being". Die Christelike geloof vind in Jesus Christus die hoop vir alle mense en vir die ganse aardse geskiedenis. Jesus Christus plaas die Christen deur die Heilige Gees midde hierdie *atmosfeer* van hoop wat deur sy opstanding uit die dood begrond word.

### 3.2.2 MY FILOSOFIE VAN HOOP

Hoop vind neerslag in menslike ervaring en as sodanig stuur dit menslike ervaring. Jean-Paul Sartre skryf dat slegs mense 'potensiaal' as deel van hul basiese natuur het. Die res van die skepping ontbreek aan hierdie kwaliteit. Lester (1995:18) skryf oor Sartre se filosofie van moontlikheid dat hy die 'wording' van die mens sien as gebaseer op die kennis van die verlede, maar dat dit terselfdertyd afhang van die bewussyn van toekomsverwerkliging. Die mens se 'wording' kan voortkom soos die toekoms ontvou. In Sartre se eie woorde: "The future is the continual possibilization of possibles - as the meaning of the present" (vergelyk Bateson 1972). Daar lê potensiaal opgesluit in die toekoms wat in die hede begin ontgin kan word.

Hierdie potensiaal wat in die toekoms opgesluit lê, staan in dialektiese spanning met die verlede. Die hede is dus die interspel tussen verlede en toekoms om hoop of hooploosheid te genereer. Bewussyn van die toekoms en die verlede word dus as deel van die ontplooiing van die hede uitgespeel. Die paradoksale van die filosofie van hoop (wat ek hier uitspel), is dat hoop nie afsonderlik geïnterpreteer kan word nie. Hoop staan in dialektiese spanning met hooploosheid.

Die spanning tussen die realiseerbare en die nie-realiseerbare, tussen verlede en toekoms word nie alleen deur die bewussyn van moontlikheid en die toekoms begrond nie, maar ook deur die bewussyn van toeval en wetmaat. Dit is dus 'n bewussyn van 'syn' en nie net van moontlike wording nie. Die krag van hoop lê in elke dialektiese spanning, in die interspel

tussen pole. As Sartre die toekoms as die verwerkliking van moontlikhede sien, dan wil ek dit nog verder voer deur die toekoms as die verwerkliking van moontlikhede en onmoontlikhede in *interspel* met mekaar te sien. In wedersydse interaksie bepaal die elemente van wetmatigheide en toevallighede die toekoms.

Die implikasie van hierdie paradoksale polariteite in terapie hou in dat hoop by die gespreksgenoot gefasiliteer kan word in polêre paradoksale taalkonstruksie. Die verband tussen taalkonstruksie, hoop en paradoks kom hier duidelik na vore deurdat hoop nie kan bestaan as daar nie hooploosheid is nie. Hoop word in die dialektiese spanning hoop-hooploosheid (wanhoop) deur taalkonstruksie gefasiliteer.

Jesus het die 'potensiaal' waarvan Sarte praat, naamlik die transendente neiging om verder uit te reik as die onmiddellike, in God self gegrond deur die eskatologiese verwagting waarin hy geleef het. God wat sy ryk op aarde vestig, het in die lewe van Jesus die hoopvolle dimensie van die mens volvoer. Jesus Christus het menslike hoop *normeer*.

Lester (1995:18-9) brei uit oor die konsep van 'moontlikheid' deur na Ernst Bloch te verwys as 'n filosoof van hoop wat 'n ontologie ontwikkel het wat op 'moontlikheid' berus, terwyl sy antropologie die mens as 'hoopvol' (bewus van die *nog-nie*) beskryf. Bloch (1986:67)<sup>66</sup> skryf dat die toekoms oopeindigend is, in beide die kosmos sowel as menslike bewussyn, en dat die realiteit hieruit voortvloei. Bloch het die term *antisiperende bewussyn* ontwikkel, om daarmee die mens se vermoë om te hoop te beskryf. Hy herdefinieer die basiese ontologiese strukture wat die aard van die werklikheid vorm. Bloch (1970:62) sê dat die aard van die werklikheid nie alreeds deel van die *syn* uitmaak nie, maar in die toekoms lê wat oop (onbepaald) is.

Die grondliggende teoretiese en metodiese konsep van paradoks wat fundamenteel in hierdie studie figureer, kom duidelik in die filosofie van hoop wat ek hier uiteensit na vore. Die mens in sy antisiperende bewussyn van toekoms moontlikhede toon die paradoks van moontlikhede en 'nie-moontlike', waar die bewussyn van die nie-moontlike nie alleen 'n bewussyn is van reeds gekonseptualiseerde onmoontlikhede nie, maar ook 'n bewussyn van nog-nie-gekonseptualiseerde moontlikhede, wat, wanneer dit gekonseptualiseer word, dalk as

---

<sup>66</sup> Bloch se oorspronklike werk oor hoop is in Duits met die titel *Das Prinzip Hoffnung*. Dit is die eerste keer in 1954 in Duitsland gepubliseer. 'n Drie-volume vertaling in Engels getiteld *The Principle of Hope* is in 1986 uitgegee.

onmoontlikhede kan uitdraai.

Insgelyks is die bewussyn van die moontlike nie alleen 'n bewussyn van reeds gekonseptualiseerde moontlikhede nie, maar ook 'n bewussyn van nog-nie-gekonseptualiseerde onmoontlikhede, wat wanneer dit gekonseptualiseer word, dalk as moontlikhede kan uitdraai.

Die polêre paradoksale aard van hoop word deur Rycroft (Fitzgerald (red.) 1979:5) uitgewys in vergelyking met ander emosionele begeertes:

We are confident if we assume blithely that desire will be realized; we are hopeful if we anticipate that it will be realized but appreciate that contingencies could arise to prevent them being; we are despondent if we think it unlikely to be realized; we are in despair if we come to believe that our desire never will be realized, and we experience disappointment if we lose all expectation of our desire being realized while still continuing to desire.

Die spanning van moontlike-onmoontlike gaan hand aan hand met die pole angs/vrees-hoop in dialektiese hoedanigheid. Saam met die gedagte van 'n onmoontlikheid gaan gewoonlik 'n pessimisties-siniese wêreldbeskouing, hoewel nie noodwendig nie. Net so kan gestel word dat 'n optimisties-idealistiese wêreldbeskouing eerder die moontlike as die onmoontlike raak sal sien. Hierdie kontrasterende pole word egter oorvereenvoudig gestel as dit sonder 'n gemene dimensie funksioneer, met ander woorde as dit nie dialekties verstaan word nie. Die funksie van hoop word eers dinamies en effektief in die paradoksale fasilitering van hoop verstaan. French (1958:43-4) praat van die *integratiewe kapasiteit* van hoop in terapie:

Our thesis is that such specific hopes, repeatedly emerging and continually undergoing modification in adaptation to the therapeutic situation, are essential for the maintenance of the gradually increasing integrative capacity on which success in therapy depends...unfortunately these therapeutically significant hopes are closely tied in with other hopes from the past, which once ended in disastrous consequences. For this reason the newly emerging hopes must first be repudiated - and promptly, before they begin to reactivate the associated traumatic patterns.

Die integrasie van die moontlike-onmoontlike in paradoksale hoopvolle verwagting, integreer *magiese* en *realistiese* style van hoop. Eersgenoemde is die styl waar hoop gevestig word op 'n eksterne agent wat dinge sal verander. Davies (Fitzgerald (red.) 1979:31) stel die magiese styl van hoop as volg: "...a sudden turn for the better in the whole character of life and the

world, this style of hoping in its stress on the future, empties the present, which may be felt as an unwanted obstacle, a span merely to be waited but, without meaning, fullness". Die magiese styl van hoop stel die eksterne agent van verandering as 'n 'wonder(be)werker' wat 'n totaal nuwe uitkoms 'uit die bloute' skenk. Schachtel (1959:41-4) meen dat magiese hoop die individu isoleer van sy sosiale konteks as die uitverkose begunstigde.

Teenoor magiese hoop stel Davies (Fitzgerald (red.) 1979:32) realistiese hoop as "acting in an adult real world. It is based on an attempt to understand the concrete conditions of life, to see one's role in it truly and to try appropriate, thoughtful action." Realistiese hoop help 'n persoon om energie te mobiliseer om die verandering te bewerk en gaan saam met 'n hulpvaardige ingesteldheid teenoor ander. Daarom kan realistiese hoop gestel word as 'n hoop wat mense aan mekaar verbind.

Die dialektiese verbinding van magiese en realistiese hoop behou die spanning van die moontlike en die onmoontlike. Paradoksale hoop is 'n hoop waar wedersydse kwalifisering van hierdie pole moet plaasvind om effektief te wees.

Moltmann (1975:25) sê dat anders as die stelling van Prediker (*Kohelet*) dat daar niks nuuts onder die son is nie, kan nuwe moontlikhede ontwikkel, want daardeur word 'n nuwe toekoms moontlik gemaak. 'n Hoopvolle toekomsverwachting is afhanklik van 'n betekenisvolle geskiedenis wat juis die openheid van die toekoms verseker. Moltmann (1975:25) verwys ook na Bloch wat die beginsel van hoop in sy filosofie hoogty laat vier het in samehang met die *nog-nie* soos hierbo genoem. Die 'ekstrak' waartoe hierdie filosofie 'kook' is dat daar *ware* moontlikhede moet wees. Bloch onderskei dus tussen werklike en onwerklike moontlikhede. Moltmann (1975:25) wys daarop dat Bloch die 'see van *moontlikhede*' as konstutatief verstaan vir die *realiteite* wat soos 'eilande' daaruit voortkom.

Die kategorie van *moontlikheid* is dus vir Bloch van 'n hoër klas as die kategorie van *realiteit*. Hierdie mengsel van moontlikhede en realiteite maak die skepping vergelykbaar met 'n laboratorium eksperiment, 'n *laboratorium possibilis salutis* (laboratorium van moontlike verlossing). Moontlikheid kan ook as toeval beskou word en realiteit as wetmatigheid. My siening van moontlikheid en realiteit is dat daar 'n dinamiese wisselwerking tussen die twee plaasvind. Daar is nie 'n afsonderlike resultaat (ontologie) wat ons 'realiteit' kan noem nie. Die dialektiese spanning en inherente paradoks bly altyd in stand.

Hierdie idee van moontlikheid is reeds ten volle verwesenlik in Jesus, en om dié rede is die ganse Skrif vol van hoopvolle taal; taal wat die inkarnasie van God in Jesus, as die oplossing vir die uiteinde van menslike hoop (op die toekoms) daarstel. Dit is God in Christus wat hoop daadkrag gee. Die hoop wat in die sekulêre mensdom figureer is hoop wat uiteindelik beskaam, maar die hoop op Christus, in samehang met die geloof in Hom, is hoop wat nie beskaam nie. Sy opstanding uit die dood is die waarborg hiervan.

Die idee van Bloch van oop-eindigheid wat deel uitmaak van die ontologiese struktuur van realiteit, kom ooreen met DePryck (1993:113) se idee van evolusie "as a factual process in the world and not as a specific theory of how evolution works, is not limited to biological systems..." Met dié idee van evolusie kom DePryck uit by die oop-eindigheid van die werklikheid. DePryck (1993:111) koppel hierdie basiese oop-eindigheid aan taal wat evolueer uit die positiewe terugvoer vanuit die kulturele omgewing, terug in die biologiese. In aansluiting by hierdie gedagte verwys DePryck (1993:112) na Lieberman (1984:vii) wat die evolusie van die mens se linguistiese- en kognitiewe vermoëns as deel van die algemene proses van menslike evolusie verstaan.

DePryck dink aan die ontologiese strukture as deel van die epistemologiese toestande, sodat wat *is* alles te doen het met wat *gewees* kan word. So kom DePryck uit by *refleksie* as 'n basiese gegewe op alle vlakke van bestaan, en nie net op menslike taalvlak nie. DePryck (1993:112) stel dit so: "*Evolution is language: a continuous search for solutions, adaptations, connections, the use of previously established patterns in new and more complex situations, and so on.*" [Eie kursivering]. Realiteit, onto-epistemies gesproke, is paradoksaal en refleksief van aard (DePryck 1993:116). Evolusie insigself, sê DePryck (1993:119), is onderworpe aan 'n evolusionêre proses. Hierdie proses noem hy *meta-evolusie*, "...an overall evolutionary process that is independent from, though maybe structurally related to, the level-specific forms of evolution".

In lyn met DePryck se idee van taal as evolusie, sê Bloch (1986) dat Westerse metafisika te kort skiet. Die statiese ontologie van dié metafisika fokus op 'n versteende syn, 'n syn wat van die begin af is soos dit vandag is, met ander woorde versteen. Hudson (Fitzgerald (red.) 1979:146) sê van die westerse metafisika die volgende: "It has tended to posit a *fixum* of concluded substratum, which contained the world contents *in potentia*." Hierteenoor stel Bloch realiteit as 'n oop sisteem, onbepaald, en onafgehandel. Die beginsel (beginpunt, *principium*, *archē*) is vir Bloch in hoop gesetel. Hierdie hoop lê gevestig in wat Bloch (1986:258-88)

*objective-real possibility* noem. Objective-real possibility beteken “possibility which has not yet achieved all of its conditions, even theoretically, and is therefore objectively incomplete.”

Moontlikhede vir die toekoms word bepaal deur die passing van subjektiewe hoop met objektiewe moontlikhede (‘object-real possibilities’), naamlik of dit *dialekties* korreleer, en wat hierdeur kan realiseer/verwerklik. Die huidige hoopvolle praktyk (praxis) skep insigese self nuwe moontlikhede: “what men take as the goals of praxis, both in the short and in the long run, has an effect on what comes to be possible” (Hudson in Fitzgerald (red.) 1979:148). Hoop wat as doelwitte vir die praktyk gestel word, beïnvloed wat moontlik kan word in die toekoms.

Ek stem met Lester (1995:72) en Bloch (1986:67) saam dat menslike hoop ’n ontologiese gegewe is. Dit maak deel uit van die ontologiese struktuur van die ganse skepping. Op elke vlak van realiteit veroorsaak refleksiwiteit ’n paradoks wat opgelos word op die volgende vlak. Ek gebruik die term *apolariteit* om die basiese *ineenskakelende eenheid* van alles wat is, te omskryf. Die werklikheidsbetrokkenheid van menslike hoop word ondersteun deur die laer vlakke van realiteit, wat op hul eie vlak, binne hul eie taal, ook ‘hoop’ op ’n nuwe realiteit. Dus, in ooreenstemming met DePryck wat sê dat alles taal is, kry menslike hoop alleen binne sy taaldimensie epistemologiese waarde, en is die mens in sy hoop nie alleen nie, maar sug hy *saam met* die skepping in die pyne van verwagting (vergeelyk Romeine 8:22).

Waar wanhoop/hooploosheid die botoon vier, meen Oliver (Fitzgerald (red.) 1979:181) is dit as gevolg van die heersende ontologie<sup>67</sup>, moraliteit en religie. Verkeerde keuses loop uit op ’n toestand van wanhoop. Met ‘verkeerde keuse’ word ’n eensydige, ondeurdagte keuse bedoel. ’n Ontologie wat die geheel verstaan as ineengeskakel, is ’n holistiese ontologie. Dit is die tipe ontologie wat ek voorstel as bevoeg om hoop te fasiliteer, ook tydens ’n pastoraal-terapeutiese gesprek. *Idealisme* en *Realisme* as verabsoluterings van onderskeie pole word deur ’n holistiese ontologie in ’n subjek-objek raam geplaas en gebalanseerd geïnterpreteer.

### 3.2.2.1 HOOP EN TYD

Lester (1995:22-4) sluit implisiet aan by DePryck (1993) met die term *tydsbewussyn*. Die mens se vermoë om tussen die spanninge van gister, vandag en môre te leef, is intrinsiek deel van sy refleksiewe vermoë. Tydsbewussyn, sê Lester, is fundamenteel tot die bestaansdimensie van die mens. Die toekomsdimensie van tydsbewussyn maak die idee van oop-eindigheid 'n legitieme konsep. Lester (1995:23) sê: "Consciousness of time keeps us grounded, yet within the boundaries of finitude, provides us with the freedom to become."

Die twee groot dialektiese fasette van die mens se tydsbewussyn, naamlik *prospektiewe visie* op die toekoms, en die *retrospektiewe visie* op die verlede, maak die huidige konsepsie van onself, en van ons toekoms as oop of geslote uit (Rycroft in Fitzgerald (red.) 1979:7). Hoop kry vorm *tussen* die verlede en die hede, *tussen* die hede en die toekoms, en *tussen* die verlede en die toekoms. Wanneer die 'tussen' dimensie versteen raak, gaan 'n persoon oor tot 'n toestand van wanhoop. Tyd word as geslote ervaar en geen moontlikhede bestaan nie.

Tyd het vir die wanhopige reeds afgespeel, is klaar opgebruik. Nowotny (Fitzgerald (red.) 1979:46) sê van 'n persoon in wanhoop se ervaring van vasgeloopde tyd die volgende: "Basing himself on his past experience, the despairing man anticipates nothing but the eternalization of his present situation. Time is for him a counter-eternity, an eternity turned back on itself, frozen in the hopeless present."

Met geen visie op die toekoms nie, kry die tydsdimensie vir die persoon in wanhoop die betekenis van *geen uitgang* uit die huidige toestand nie. 'n Akkumulasie van teleurstellings uit die verlede is al wat in die toekoms in geprojekteer *kan* word. So 'n persoon, omdat sy tydsbewussyn ontkoppel is van dié wat hoop fasiliteer, beleef 'n staat van alleenheid. Hy/sy is alleen omdat ander persone in 'n ander tyd leef as hy/sy. Net soos sy/haar geslote toekomsdimensie, is hy/sy ook geslote vir die positiewe invloed van ander op hom/haar. Hy is geslote vir homself.

---

<sup>67</sup> *Ontologie* beteken hier die keuse vir die fundamentele aspekte van ervaring.

In sy boek *Das Prinzip Hoffnung*, verbind Bloch hoop en tyd aan mekaar. Hoop is egter vir Bloch (1986:5) insigself 'n fundamentele gegewe van realiteit: "Expectation, hope, intention to still unbecome possibility, is not only a fundamental characteristic of human consciousness. Concretely rectified and grasped, it is a fundamental determination within objective reality as a whole".

Bloch (1986:1623-4) onderskei tussen subjektiewe/sielkundige hoop, naamlik die hoop wat hoop (*spes qua speratur*), en objektiewe hoop wat met subjektiewe hoop korreleer, naamlik die hoop wat gehoop word (*spes, quae speratur*), dus hoop in moontlikhede. Vir Bloch, soos reeds genoem, is objektiewe hoop in moontlikhede wat in die wêreld ontwikkel die basis van subjektiewe hoop. Om hierdie verhouding van subjektiewe hoop met objektiewe hoop te teoretiseer, herbeskryf Bloch dit as 'n probleem tussen hoop en tyd. Hoop is eers toetsbaar met verloop van tyd.

Tyd en ruimte, beskou as abstraksies behorende tot die taal van logika en meting, word vanuit 'n relasionele metafisika as *ongedifferensieerd* verstaan. Oliver (Fitzgerald (red.) 1979:192) sê dat "In Pure Experience there are no spatio-temporal differentiations, no 'prior' or 'posterior' to separate 'knower' from 'known' or Intention from Act." Met ongerepte ervaring ('Pure experience') bedoel Oliver die *nou-oomblik*, voor refleksie plaasvind. Die nou-oomblik of huidige moment bevat wel 'n sin van 'verledenheid' en van 'toekomstigheid' ('sense of pastness and futurity').

Oliver (Fitzgerald (red.) 1979:192) verduidelik sy fenomenologie van temporaliteit verder waar die verledenheid (afgehandeldheid) van die hede (oombliklike, 'Immediacy'), na refleksie daaroor, die '*verlede*' genoem word. Op dieselfde wyse is daar 'n 'toekomstigheid' ('futurity') van die oombliklike hede wat ook, na refleksie daaroor, die '*toekoms*' genoem word. Oliver stel dit so: "We experience neither the 'Past' nor the 'Future'; rather the reality of the Past is only the experiential 'pastness' of the Present, the reality of the 'Future' is only experiential 'futurity' of the Present."

Wat Oliver (Fitzgerald (red.) 1979:192-3) ontologies deur sy fenomenologie laat blyk, is dat die oombliklike hede, die *nou-oomblik*, die enigste realiteit is, met ander woorde "'The Past' is but the symbolic representation of that aspect of Immediacy we call 'pastness'; 'The Future' is but the symbolic representation of that aspect of Immediacy we call 'futurity'." Alleen die huidige oomblik kan 'n verlede en 'n toekoms daarstel. *Oombliklikheid* en *teenwoordigheid* dra



vir Oliver die betekenis van die fundamentele.

Die paradoks van hierdie temporele fenomenologie is dat die *ervaring* van die verbygaande hede-oomblik, na refleksie daarop, die *ervaring* word van die afwesige wat aanwesig was, terwyl toekomstigheid van die hede-oomblik ook die *ervaring* van die afwesige is wat aanwesig sal wees. Die ervaring van beide toekomstigheid en verledenheid is 'n *nou-ervaring*. Verledenheid en toekomstigheid bevestig derhalwe die oombliklikheid van die hede.

Met voorgaande in plek, kan gesê word dat daar nie 'n 'toekoms' of 'n 'verlede' bestaan nie, net 'n sin van albei, waar die nou-oomblik in tyd ongerepte ervaring is wat herinnering van verlede en antisipasie van toekoms as abstraksies van die fundamentele *nou* insluit.

Wat hierdie fenomenologie van temporaliteit met hoop te doen het, naamlik dat eerder aan 'toekomstigheid' as aan 'die toekoms' gedink moet word, word deur Oliver (Fitzgerald (red.) 1979:193-4) verduidelik as die onmiddellikheid van hoop. Hoop is *huidige* antisipasie. Hoop, sê Oliver (Fitzgerald (red.) 1979:193), is die "actualization of the Not-Yet, the only actuality it has". Hoop is die enigste vorm van die nog-nie-gerealiseerde toekoms in die huidige oomblik. Dit is hoekom hoop die 'toekomstige' nog-nie realiteit kan laat ontvou tot 'n konkrete realiteit.

Moltmann (1975:33) wys op 'n aansluitende idee uit Bloch (1986) se filosofie van hoop. Die openheid van die mens is nie net op die hiernamaals gerig nie. Dit is nie passief in afwagting dat die hede tog gou moet verbygaan sodat die vervulling in die lewe hierna kan aanbreek nie. Moltmann (1975:33) sê dat Bloch eerder *die mens se openheid vir die wêreld* laat korreleer met *die wêreld se openheid vir die mens*. Moltmann (1975:33) stel dit so: "The openness of man which is apparent in his hopes corresponds to the openness of the world process which is apparent in its possibilities." Mens en wêreld is hoopvol op mekaar gerig. Deur die wêreldlike kan die mens hoopvol op die toekoms wag.

### 3.2.2.2 CHRISTELIKE HOOP

Bybelse hoop is nie in onsekerheid gehul nie. Dit rus en ontspan op die belofte van God. Dit is hoop wat staat maak op die tot-syn-roepende krag van God. In Bloch se filosofie van die hoop is dit onsekerheid wat geld. Dit is slegs oop moontlikhede wat tel, en dit laat die mens

besluiteloos. Soos dit prototipies in Christus gerealiseer het, is die hoop waarvan die Bybel praat 'gekruisigde' hoop. In hierdie sin is dit *geleerde hoop* (*docta spes*), soos Moltmann (1975:33, 36) verduidelik. Hier is die paradoksale struktuur van die realiteit van die Christelike werklikheid ook begrypbaar. Christelike hoop het deur die sterwe van Christus 'geleer' wat die mag van hooploosheid kan regkry. Waar by Bloch se hoop sprake is van die *moontlikheid* van teleurstelling, is daar by die Christelike hoop 'n *besliste teleurstelling* ter sprake: van die hopelose teleurstellende dood van Christus tot die wonderbare opstanding van Jesus Christus uit die dood uit op. Christelike hoop kan dus tereg getipeer word as hoop teen alle hoop in.

Die hoogtepunt van *docta spes* word deur die inkarnasie-leer duidelik gemaak. Macquarrie (1990:232) verwys na Dorner wat die inkarnasie verstaan as 'n tweevlakkige proses: progressief in wêreld geskiedenis en progressief in Jesus self tydens sy aardse lewe. In ooreenstemming hiermee kan gepraat word van die wording (*werden*) van Jesus Christus. Macquarrie (1990:232) haal Dorner aan as hy oor die wording van Jesus skryf: "increasing external humiliation, together with increasing internal transfiguration." Waar die *Logos* in 'n toenemende mate die mensheid van Jesus aangeneem het, het Jesus ooreenstemmend 'n groter ontvanklikheid vir die *Logos* gehad (Macquarrie 1990:232).

Die hoogtepunt van die paradoks, meen Dorner is die finale oorgawe van Jesus aan die kruis en die *voltooiing* van die inkarnasieproses toe die eenheid van God en mens plaasgevind het (Macquarrie 1990:232). Jesus het hoop oor 'n lang tydperk geleer, sy hele aardse lewe, maar op die laaste oomblikke van sy lewe, met die uitblaas van sy laaste asem, het inkarnasie eers werklik ten volle gerealiseer. Toe daar dus nie meer geleentheid vir hoop was nie, toe het hoop ten volle gerealiseer - die opstanding uit die dood!

Macquarrie (1990:286) meen dat Barth in sy uiting dat God ook in sy diepste vernedering in Jesus, steeds God bly, dit meer korrek het as die kenotistiese teoloë. Om dié rede dat Macquarrie (1990:286) kan praat van die inkarnasie van God in Jesus as 'n '*misterie wat aanstoot gee*' met betrekking tot ons konvensionele manier van dink, ook ten opsigte van God. Dit is op hierdie punt wat Macquarrie 'n diepgaande waarheid van die christologie uitwys, naamlik die paradoksale betekenis van Jesus Christus se verhaal wat die wêreld se opvattinge oor hoopgenererende gebeure onderstebo kom keer het. Die rimpels voel ons tot vandag toe!

Nicholas van Cusa gebruik die term *coincidentia oppositorum*. Dié term druk die paradoksale gedagte van die ooreenstemming van teenoorgesteldes uit (vergelyk Macquarrie 1990:239, 286). God hoef dus nie van sy transendensie en mag ontslae te raak om swakheid en nederigheid aan te neem nie. Nee, al hierdie eienskappe bestaan gelyktydig in ooreenstemming in die wese van God. Om dié rede dat gepraat word van die misterie wat aanstoot gee. Macquarrie (1990:286) druk die gedagte uit "...there is a revealing of the depth of deity so contrary to our expectation that all our preconceived ideas of God are upset." God self vestig hoop by die wanhopige en hooplose mens. God het in Christus Homself met hooploosheid aangetrek sonder om sy Persoon te verander, en daardeur op misterieuse wyse die menslike hooploosheid tot hoopvolheid verander.

Dit is juis in die openbaring van die *mens* se uiteindelijke bestemming wat in die lewe van Jesus die basis vorm vir aanvaarding van sy *goddelike* gesag. God se openbaring is gesetel in die openbaring van lewe uit die dood, of lewe uit niks, want in die opwekking van Jesus as mens word die gesagvolle lewe van Jesus voltrek. God se openbaring, en die bestemming van die mens word in die slothoofstuk van lewe op aarde as nou-verwant aangedui (Pannenberg 1968:192). Volgens Pannenberg (1968:193) lê die verdere betekenis van Christus daarin dat hy, as gevolg van sy openheid vir God, die ware betekenis van die fundamentele struktuur van menswees volbring. God se openbaring is gesetel in die openheid van die mens vir Hom.

In Christus het God se openbaring dus paradoksaal neerslag gevind in die 'oop maak' van Jesus vir die heerlijkheid van God. Hierdie *oopmaak* van die mens is fundamenteel 'n oopmaak vir geloof, liefde en *hoop*. Dit maak sin dat God Christus kon 'oopmaak' as God self, soos Barth meen, menslikheid in Hom het (of menslik is) (Macquarrie 1990:376). Die kapasiteit van die mens vir God word verstaanbaar in die idee dat God self 'transendeer' (in die *inkarnasie* van Christus) in analogie met die mens wat buite homself tree, homself oorstyg. Macquarrie (1990:380) praat van *aktiewe transendensie* waar beide God en die mens na mekaar uitreik.

As Christus sê: "Wie in My glo, sal lewe, al sterwe hy ook"<sup>68</sup>, en as God Jesus self eers uit die dood opwek, *hom* dus laat lewe al het *hy* ook gesterwe, dan word die onbreekbaarheid van God se liefdesband met die mens hierdeur bevestig. Jesus Christus verklaar God se

onvoorwaardelike liefde en God verklaar die onvoorwaardelike hoop wat deur Jesus Christus gekom het as hy opgewek word uit die dood.

Deur sy hoop op Christus transendeer die mens sy eie liggaamlike finaliteit, en so ook die objek van sy eie liggaamlikheid. Die ewige hoop beteken dat berekeninge van moontlikhede in die toekoms nie op grond van ervarings uit die verlede, as beginsel (*prinsipium*) gemaak word nie. Transeindigende hoop maak nuwe deure na belewenis oop.

### 3.2.3 BRONNE VAN HOOP

Soos selfbewussyn 'n groot rol speel in paradoks, en paradoks die ganse proses van hoopgenerering fasiliteer, speel selfbewussyn 'n belangrike rol in hoopgenerering en kan dit as 'n oorkoepelende bron van hoop gesien word. As 'n paradoksale gegewe kan selfbewussyn egter ook as 'n bron van hooploosheid gesien word. Die manier hoe 'n individu/individue die toekoms 'verbeeld', het 'n bepalende invloed vir 'n hoopvolle of hooplose gevoel. Hierdie *manier* het te make met die *bronne* van hoop. Rycroft (Fitzgerald (red.) 1979:3) betitel sy werk *Steps to an Ecology of Hope* waarin hy die bronne van hoop uitlig.

Sonder bronne kan daar geen hoop wees, as hoop gegeneer word op grond van sodanige bronne nie. Die *voorwaardelikheid* van hoop word deur Rycroft as gevolg hiervan beklemtoon. Soos 'n rivier voedingsbronne nodig het om as rivier te bly voortvloei, het hoop ook bronne nodig. Die beeld van 'n *droë rivierbedding* is handig om hooploosheid of wanhoop (despair) uit te druk. Rycroft stel hoop derhalwe as 'n *oop sisteem* voor, met inlaat en uitlaat, en in dié proses ook 'n verwerking van energie. Rycroft (Fitzgerald (red.) 1979:4) stel dit so: "hope must be a mental *state related to the contingencies of life processes*." [Eie kursivering].

Die voorwaardelikheid van hoop, of die aangewesenheid van hoop op lewensbronne, beteken dat lewenstoevallighede wat in herhalingsiklusse (wat patroonmatig verstaan word) voorkom, ook aan hoop 'n toeval karakter toeken. Dit bring 'n mens by die vraag uit of 'n mens hoop solank jy lewe, en of jy lewe solank jy hoop?

---

<sup>68</sup> Johannes 11:25b, Nuwe Afrikaanse Vertaling (1983).

As die biologiese feit van 'n mens se bestaan en die omliggende natuurlike omgewing in ag geneem word, dan geld die stelling dat 'n mens hoop solank jy lewe. As jy egter meen dat daar 'n eksterne voedingsbron van hoop bestaan, dan geld die stelling dat jy lewe solank jy hoop. Hoop word dan die fundamentele aspek van die menslike lewe. Die lewe van die mens word eers ware lewe as dit geïnfiltreer word met die hoopvolle kwaliteit *om te wil* lewe. Omstandighede, idees, geloof en verwagting speel hier 'n bepalende rol.

Die ekologiese gerigtheid waarin die bronne van hoop gesetel is, vind neerslag in die verlede-, hede- en toekomstige verhoudinge waarin enige individu met ander staan, waar daar 'n *uitruil van hoop* tussen die betrokke partye is. Dit bring ook mee dat 'n generasie hoop aan 'n volgende generasie kan oordra of nie, en dat hoop 'n sosiale en kulturele aangeleentheid is. Rycroft (Fitzgerald (red.) 1979:12) sê dat "...hope is, in fact, something that circulates within that total, wider, system of relationships we call society...", en verder "...the sources of hope in any particular person are all those relationships which he has had in the past, which he is having in the present, which he envisages having in the future, and which endow his life with meaning and value".

Bewus van moontlike oorsistematiesing, sê Rycroft (Fitzgerald (red.) 1979:12) dat verlede verhoudings 'n bron van geloof is, huidige verhoudings 'n bron van liefde ('charity'), en toekomstige verhoudings 'n bron van hoop. Hy plaas elk ook as gedeeltelike substituut in die geval van die ontbreking van 'n ander.

Wanhoop ('despair') is 'n verstopping van die bronne van hoop. Nie wanhoop *per se* nie, maar die versoeking om wanhopig te raak, sê Nowotny (Fitzgerald (red.) 1979:45) is die middelpunt van die mens se kondisie. Hierdie *neiging* wat die mens het kan in persoonlike omstandighede, of ten opsigte van realiteit as geheel, gesetel wees. Soos hoop, oorstyg wanhoop die betrokke konteks waarin dit ontstaan het. Nowotny (Fitzgerald (red.) 1979:45) sê: "[I]t consists in establishing oneself in the irremediable in such a way as to let oneself be interiorly dissolved by it." Wanhoop beteken om tou op te gooi, te fataliseer, te kapituleer ('capitulate'), en om geïmmobiliseer (onbeweeglik) te raak. Dit het ook, soos hoop, 'n antisiperende bewussyn, maar nie van 'n oop toekoms nie, maar 'n oneindige herhaling van 'n lewe bevries in 'n interne determinisme. Fitzgerald (red.) (1979:245) voeg by dat hierdie herhaling betekenisloos is omdat dit as verskriklik, leeg en hooploos ervaar word.

Die hoop of wanhoop wat hier ter sprake is, is fundamentele hoop of wanhoop; met ander woorde dit sluit die mens en die heelal in en het ten diepste te make met persoonlike en sosiale *verlossing*. Daarom is vrae rakende betekenis(se) en waardes intiem betrek op vrae van hoop en wanhoop. Fundamentele wanhoop vind die lewe heeltemal betekenisloos, terwyl met hoop die teenoorgestelde geld, soos Nietzsche sê: “He who has a way to live can bear with almost any how.”

Enige mens vind hoop in die *ontdekking* dat die lewe betekenis het, en wel soos Frankl sê, “onder alle lewensomstandighede”. Hierdie betekenis van die lewe word nie net in ’n emosiebelaaide toestand van optimisme verkry nie, maar in ’n fundamentele gesindheid en ingesteldheid jeens die wêreld. In menige gevalle gaan verlies aan ’n betekenisvolle lewe hand aan hand met ‘valse oplossings’ op die probleme van leegheid, betekenisloosheid, woede en wanhoop. Daar is ware en valse betekenis vir elke mens in sy/haar eie unieke lewensomstandighede. Fitzgerald (red.) (1979:248) stel dit so: “‘being human’ means being responsible for fulfilling the meaning-potential inherent in one’s nonrepeatable life-situation and in one’s ‘authentic’ self.” Dan is daar ook ineengevleg hiermee die betekenis vir die ganse menslike geslag.

Waar *betekenis* net vir die self getransendeer word tot *verantwoordelikheid*, ook vir ’n bepaalde werk, daad, projek, persoon/persone of God wat groter as die individu is, ontspring betekenis, waardes en hoop. Ko-konstruering van interpersoonlike patrone van betekenis en verantwoordelikheid voed en hou hoop lewendig. Fitzgerald (red.) (1979:254) wat sy standpunt oor ware hoop as hoop wat deur verhouding met ander ontstaan stel, toon raakpunte met Frankl se posisie in *logoterapie* waarvan die essensie *die mens se wil tot betekenis* is, en die mens se geestelike (noölogiese) dimensie ook ten volle in berekening gebring word: “(self) existence is authentic only to the extent to which it points to something that is not itself. It is only beyond the ‘self’ that hope lies and despair ends.”

Marcel (1951:52) stel die interpersoonlike bron van hoop of wanhoop so:

To be enclosed in this immobilizing time is...to lose those spontaneous communications with other people which are the most precious things in life, which are even life itself...In closed time friendship is no longer possible...when friendship is born, time begins to move again, and simultaneously hope awakens like a melody which stirs in the depths of memory.

Sosiologies gesproke is wanhoop 'n fundamentele *nie-hê* posisie wat in 'n *nie-wees* toestand verander. Hoop ontspring ook uit 'n *nie-hê* posisie, 'n *horror vacui* posisie wat om versadiging uitroep. Bloch het in sy ekonomiese visie gefokus op Marx se teorieë en by hongersnood uitgekom as die mees fundamentele *horror vacui* (Oliver in Fitzgerald (red.) 1979:178). Waar daar 'n fundamentele tekort bestaan, op watter terrein van die lewe ookal, hetsy religieus, ekonomies of polities, sal diegene wat deur hierdie sisteme onderdruk word in 'n vryheidstryd gewikkel raak, aangevuur deur hoop op bevryding. Die bevrydingstryd van die oorwegende swart meerderheid tydens die 'apartheidsjare' in Suid-Afrika is 'n goeie voorbeeld van so 'n stryd.

Wanhoop, soos dit ontstaan het binne die idioom van die modernisme, gaan gepaard met sekere *konseptuele* idees. Marcel (Fitzgerald (red.) 1979:179) meen dat die skeiding van subjek en objek direk met wanhoop/hooploosheid te make het. Oliver beskou hierdie skeiding as 'n oorsprong van hooploosheid. Elke menslike subjek word afgeëts teen die objekte (*Gegenstände*) van die wêreld. 'n Toonbeeld van die individuele subjektiwiteit is die asosiale self. Volgens Oliver is hierdie toedrag van sake die grootste rede vir geestesversteurings en psigopatologie.

Gelwick (Fitzgerald (red.) 1979:124) glo dat *geloof* in iets wat *waar* is 'n bron van hoop is. Geloof en hoop is op mekaar afgestem. Hoop is reeds geloof dat wat begeer word, moontlik is. Die hoopvolle persoon neem die potensiaal wat sy huidige geloof inhou ernstig op. Verbeelding en kreatiwiteit is deel van hierdie ingesteldheid. Vir geloof en hoop om integriteit te behou beteken egter dat die waarheid en goedheid van dit waarin geglo en gehoop word, intact moet wees. Om te hoop is om vas te hou aan die goedheid van dit waarin geglo word. Daar is altyd 'n risiko hieraan verbonde, soos die geval met enige versameling van kennis. Daarom sê Gelwick (Fitzgerald (red.) 1979:136): "What is proposed is not that we ignore the presence of doubt or that we return to authoritarian dogmas but that we entertain belief with its risk as the only way we can approach the deeper truth that opens up reality to us."

Geloof met risiko is daarom verbonde aan die betekenis wat hoop verkry wanneer ons bereid is om so 'n geloof te hê. Dit beteken dat die realiteit waarin geglo word 'n eie onafhanklike bestaan het, sodat die waarheid *nie net* uit onself kom nie, maar waaragtig deur die verhouding met Realiteit, en met mekaar, tot stand kom.

### 3.2.4 EINDIGENDE EN TRANSEINDIGENDE HOOP

Lester (1995:63) oorvereenvoudig die kenmerke van hoop ter wille van konkreetheid. Eindigende hoop is slegs ingestel op die prosesse, objekte en begeertes wat verbygaande van aard is, terwyl transeindigende hoop verby die fisiologiese gewaarwordinge en materiële wêreld strek (Lester 1995:64). Hierdie transeindigende hoop moet noodwendig met 'n transendente Realiteit verbind wees om dit enigszins drakrag te verleen. Op die voetspoor van Macquarrie (1983:247) redeneer Lester (1995:64) dat dié universele hoop aanspraak maak op 'n "transcendent reality (God) whose transcendent being is the goal that draws out our human transcendence." Om die rede is transeindigende hoop die sleutelement van enige religieuse ervaring, en word ontplooi deur *heilige verhale*, verhale wat 'n kwaliteit van Goddelike intervensie bevat. Die Bybelse verhale adem die gerigtheid van hoop wat sy oorsprong in God self vind, te midde die groot 'niksheid' wat in dialektiese spanning teenoor hoop te staan kom (Moltmann 1975:35).

Lester (1995:94) brei uit op transeindigende hoop deur voor te stel dat hoop altyd kommunaal en relasioneel van aard is. Navone (soos aangehaal deur Lester 1995:94) sê dat "...our lives change when new people open new worlds to us that transform the quality of our consciousness". Lester (1995:95) getuig hiermee saam deur die identifikasie komponent en die bindingskomponent te beklemtoon, naamlik "Belongingness is basic to hopefulness." Derhalwe is *vertroue* die fundamentele komponent wat die deurslag vir hoop gee; vertrou in God wat uit die niks (as die krag van die negatiewe by Hegel) skep, die sinsprekende God wat *ex nihilo* skep. Niksheid vind sy bestaan ook in die toekoms as die negatiewe op-niks-uitlopende eindigende hoop. Om dié rede sê Moltmann (1975:35) kan ons ook van *novum ex nihilo* praat, lewe uit die dood (vergelyk Romeine 11:15).

Eindigende hoop, wat paradoksaal op die groot leegheid uitloop, wil die mens stroop van die hoop wat 'n 'geloof teen alle geloof in' huisves. Vertroue wat deur verbondenheid met God groei en sterk word, bied egter weerstand teen die negatiewe krag van hooploosheid. Moltmann (1975:35) sê in dié verband dat "God is the power of a future which proves itself creative over against total nothingness." Dit is egter nie die krag van die huidige realiteit nie, maar die krag waarin geglo en waarop gehoop word waardeur mense met gevoelens van hooploosheid gekonfronteer word.



Dit is veral binne die Joods-Christelike gemeenskappe waar hoop binne 'n vertrouensverbondenheid tot stand kom. Jesus Christus is die uitdrukking van God se geloofwaardigheid, en skep die realiteit van hoop vir die nog-nie van ons toekoms (Lester 1995:66). Pannenberg (1968:203-4) verduidelik dat die mens altyd gerig is tot dit waardeur hy sy doelwit kan bereik, maar die meeste mense "...delude themselves in that toward which they direct their hope. Even when what is hoped for is realized or possessed, one is often no nearer one's human destiny than before. But this does not alter the fact that in his hope man is directed toward his real destiny - whether he himself understands the content of his hope rightly or not". Jesus het self op antisipatoriese wyse staat gemaak op die geloofwaardigheid van God, op die eskatologiese bestemming van die mensdom. Deur die vertrouensverbondenheid met God, het Jesus homself nie soos miljoene voor en na hom, homself mislei in dit waarop hy sy hoop gerig het nie.

Die karaktertrekke van transeindigende hoop is *nederigheid, geduld, nie-aanvaarding van die status quo* en *aktiewe wag*. Deur nederigheid weier die hoopvolle persoon om totale bankrotskap te aanvaar en ken homself nie die reg toe om fatalistiese oordele uit te spreek nie. Deur geduld word die karaktertrek van nie-aanvaarding van die status quo toepaslik. Hiermee saam ook aktiewe wag, want daar word geglo dat die toekoms oop is en die juiste verwagting van 'n nuwe toekoms berei die toekoms as't ware in 'n sekere sin voor (vergelyk Müller 2000:45). Hoop is vertrouwe in realiteit. Nowotny (Fitzgerald (red.) 1979:57) sê hoop "has 'n prophetic character that does not depend on categorized experience; it is rather a response to something that is offered to it; this response involves a mutuality between persons and is ultimately a response to a Thou."

In gelid met hierdie karaktertrekke bied die Christelike narratief die medium waardeur hierdie hoop gefasiliteer word. Hoop is essensieel narratief van aard. In die slotgedeelte van die proefskrif sal op die belangrike funksie van *narratief* gewys word om hoop betekenisvol te maak binne 'n pastorale gesprek.

Macquarrie (1990:322) verwys na Moltmann se teologie van hoop waar die paradoks van die Christelike hoop vir Moltmann geleë is in die feit dat openbaring die belofte op vervulling is. God openbaar deur belofte in Jesus Christus. In die belofte kom die openbaring tot sy reg en word die weg vir geloof gebaan. Hierdie geloof is, soos hierbo ten opsigte van hoop genoem is, nie 'blinde' geloof nie. Jesus is self die inhoud van geloof. Hy is die objek van geloof. Hy normeer die aard van die Christen se geloof. Dié geloof is self paradoksaal.

Christelike hoop word veranker in die verlossingsdimensie wat deur Jesus in ons sondige werklikheid aangebreek het. God openbaar Homself in sy teendeel in die *theologia crucis* (Du Toit 1984:197). Du Toit (1984:197) druk die paradoks so uit: "As God lewendig maak, doen Hy dit deur dood te maak, as Hy die mens regverdig verklaar, doen Hy dit deur hom skuldig te verklaar". Die hoop van die Christen word bekragtig deur die hooploosheid van Jesus aan die kruis. Om die menslik-sondige werklikheid te weerspreek, word Jesus die ekstreme voorbeeld van afgegrensdheid. Müller (1996:38) verwoord dit mooi: "Deur die opstanding tree God weer terug tot hulle wat Hom afgegrens het. Hy aanvaar nie die afgrensing nie. Hy skep die moontlikheid vir sondaars om oor die grens na sy ryk getrek te word." Du Toit (1984:199) sê dat dit nie net daarvoor gaan dat die mens God nie begryp nie, maar dat hy Hom ook weerspreek as sondaar. Luther het hierdie onderskeiding aangedui as *iudicium dei* en *iudicium hominum*, naamlik dat die mens se keuse vir die sonde deur God verwerp word, soos wat God se keuse vir die reg deur die mens verwerp word (Du Toit 1984:199).

Die paradoks van God in Christus weerspreek die mens se sondige bestaansparadoks, en die dimanika van hierdie twee skep sigself 'n nuwe paradoks waar die mens 'n geloofskeuse uitoefen vir die afgegrensde, vernederde Jesus, en so saam met Hom tot God se anderwêreldse bestaan 'opgetrek' word, maar juis op so 'n wyse dat dit volkome aarde vind in die huidige gebroke aardse werklikheid. Hier word die hoopskeppende funksie van 'n paradoksale christologie duidelik uitgewys. Du Toit (1984:201) verduidelik die paradoksale struktuur van die werklikheid as nie net twee werklikhede wat teenoor mekaar staan nie, maar "...dat die bepaalde neweskikking die inherente paradoksale aard van beide die werklikhede aan die lig bring. Juis in die herontdekking van die paradoksale aard van die een werklikheid kom die ander werklikheid verliggend ter sprake en omgekeerd."

Die dubbelstruktuur van die paradoks van hoop, wat normerend deur die lewe, sterwe en opstanding van Jesus daargestel word, is die paradoks van die absolute verskil tussen God en mens juis as gevolg van die sonde, maar ook die feit dat beide God en die mens die verskil wil ophef (Du Toit 1984:192). God hef die sondige bestaan van die mens op, maar Hy doen dit in samewerking met 'n mens self, Jesus Christus! Dit word ook deur die wet-evangelie (of die wet van die sonde en die wet van die Gees) spanning duidelik gemaak. Jesus herformuleer God se wet, maar plaas homself onder hierdie einste wet met die doel om dit te vervul (Pannenberg 1968:202) (vergelyk Paulus se briewe oor terme *Jesus*, *wet*, *evangelie* en *vloek*).

Dat Jesus homself as 'n hoër gesag as die tradisionele wet gestel het, het die wetstoepassing op hom neergelaat met noodlottige gevolge. In hierdie sin, waar dit die verloop van die reg van die wet self is wat Jesus veroordeel het, meen Pannenberg (1968:254) is Paulus reg as hy sê dat Jesus onder die vloek van die wet gekom het<sup>69</sup>. Die paradoks is dat God die gewer van die wet van Israel was waaronder Jesus tereg gestaan het as oortreder daarvan. Om dié rede dat die gewone Jood gemeen het Jesus tree lasterlik teenoor God op (Pannenberg 1968:254). Die opstanding uit die dood is die bewys dat God aan die kant van Jesus was in sy aanspraak op gesag, en dat die ou wet onvoldoende/onafgehandel was. Eers in sy lewe, toe in sy sterwe en laastens in sy opwekking (opstanding) het God en die mens Jesus die absolute verskil tussen God en mens opgehef, en so in 'n paradoksale samehang van gebeure 'n hoopvolle toekoms vir die mens wat tot geloof in Jesus kom, daargestel.

---

<sup>69</sup> Vergelyk Galasiërs 3:13.

### 3.3 DIE FUNKSIE VAN HOOP

Daar kan boekdele geskryf word oor die teologiese funksie van Christelike hoop. Saam met geloof en liefde omsluit hoop as't ware die betekenis waarna die ganse mensdom op soek is, en het betekenis vir elke mens omdat dit hier oor werklikheidbepalende entiteite gaan, te wete God en die mens, en die verhouding (van hoop) waarin hulle tot mekaar staan. God en mens, mens tot mens en natuur, en hul verhouding met mekaar het ontsluit, en volle betekenis gekry in die lewe, sterwe en opstanding van Jesus Christus.

Lester (1995:56) sê dat "...all human brokenness is inescapably connected to disturbances in future dimensions of temporality". Hoop is derhalwe funksioneel om hierdie versteurings in die toekomsdimensie van temporaliteit uit die weg te ruim. Hoop bemiddel geloofsontwikkeling deurdat 'n oopeindigende toekoms daargestel word. Hoop is alleen deurslaggewend van aard as dit verby materiële en gewaarwordingsintuïe strek, dit wil sê as dit transeindigende hoop is. Die Christelike hoop bied hierdie kwaliteite, want "*om te glo, is om seker te wees van die dinge wat ons hoop, om oortuig te wees van die dinge wat ons nie sien nie*".<sup>70</sup>

Hoop bestaan om hooploosheid teë te werk. Albei gesindhede/ingesteldhede is toekomsgerig. Hoop het 'n positiewe verwagting op die toekoms terwyl hooploosheid die toekoms met argwaan bejeën. Lynch (1965:24) sê van bogenoemde begrippe die volgende: "Hope is...a sense of the possible...while hopelessness means to be ruled by the sense of the impossible." Lester (1995:89) sluit aan by Lynch deurdat hy sê dat hoop die moontlikhede in die toekoms raaksien: "Hoping does not limit reality to what is perceived in the 'now' but continuously looks for further development of reality that is being formed. As the future unfolds, it reveals new data that change our understanding of reality."

Burnham, McCoy & Meeks (1988:3) wys op die belang van kommunale hoop in die geloofstradisie. Die verindividualisering van hoop het die Kerk van haar krag, waardeur sy waarlik wêreldvernuwend funksioneer, gestroop. Hierdie verindividualisering gaan saam met 'n misbruik van hoop om te kompenseer vir gebreke aan geloof en liefde. Die Kerk loop die gevaar om hoop die kwaliteit van *idealisasie* te gee, soos dit psigoanalities genoem word.

---

<sup>70</sup> Hebreërs 11:1, Nuwe Afrikaanse Vertaling (1983).

Ideale beelde/konstruksies van die hiernamaals en van die Kerk en Christenskap insigself bring daarmee saam die ontkenning van huidige gebreke. Dikwels gaan hierdie ontkennings gepaard met woede en verwyte oor die verlede, asook huidige frustrasies wat beleef word. Projeksie na ideale figure en bewegings is die gevolg.

Waar die moderne samelewing reeds in 'n toestand van patologiese hoop verkeer, verloor die Christelike Kerk een van haar fundamentele pilare as sy hoop in idealisasie omskep en in dieselfde sosiale patologie van wanhoop verval (Rycroft in Fitzgerald (red.) 1979:14). Moltmann (1967) het reeds in *Theology of Hope* daarop gewys dat die Christelike hoop nie "opium vir die hiernamaals" mag wees nie. Christelike hoop is begrond op God se kragtige werking in die innerlike mens om hom/haar aktief hoopvol in hierdie lewe te maak. Op die voetspoor van Moltmann stel Burnham et al. (1988:5) die drie funksies van Christelike hoop:

- die hoop in God vir sy heerlijkheid
- die hoop in God dat Hy die wêreld nuut sal maak
- en hoop in God vir die opstanding uit die dood en die ewige lewe van die mens

Lester (1995:89) wys vier perspektiewe uit waar hooploosheid die botoon vier, en dieselfde maar omgekeerde perspektiewe waar hoop gefasiliteer word. Eerstens voed die vrees dat die toekoms 'n herhaling van negatiewe gebeure uit die verlede sal wees, hooploosheid. Verder is daar angstigheid wat luiters aanvaar dat die toekoms gevaarlik is, en derdens die suspisie dat die toekoms gewantou moet word, dat dit dus nie *geloofwaardig* is nie. Die vierde perspektief is dat die toekoms betekenisloos is. Hoop bewerk die teenoorgestelde van elk van hierdie vier perspektiewe.

Vrees, angs, suspisie en betekenisloosheid dui op vyandsemsies van hoop. Hiermee saam gaan ook nog die gevoel van magteloosheid wat Lynch (Fitzgerald (red.) 1979:36) *The Absolute Enemy of hope* noem. Dié magteloosheidsgevoel word deur die *verabsoluteringsinstink* gevoed. Die verabsoluteringsinstink,<sup>71</sup> sê Lynch (Fitzgerald (red.) 1979:37) "...will never accept the usual mixture of fifty per cent of the ordinary and fifty per cent of the ideal as a definition of human life". In verabsoluterings trek die mens grense en word sommige toestande *waarin mense* verkeer as nie-menslik of onmenslik beskou. Hierdie verabsoluterings van geestes- en fisiese siektetoestande kom veral in die hulpprofessies voor.

Lynch (Fitzgerald (red.) 1979:38) dink aan “the desperate effort of the well, whether in the name of physical or mental beauty or salvation to insist to the point of madness that they are not mad, that only the mentally ill are mad”, en sê verder van die geestelik gesonde persoon dat “...they are happy that there is such a world, and such people as the mentally ill, because this is a world to be used as a repository for all their vague fears of so terrible a thing as *this* kind of illness”.

As gevolg van vrees skep mense absolute grense tussen hulself en ander, tussen die ‘pragtige mense’ en die ‘lelike mense’. Sodoende word modernistiese gesondheid die slegste van alle siektes, “it becomes a great and frightened form not of health but of disease (Lynch in Fitzgerald (red.) 1979:38). Die hoopfasiliterende terapeut verklaar dat alles wat in die mens te vinde is, *menslik* is, en wel ten volle so.

Saam met Harry Stack Sullivan sê die hoopvolle terapeut: “[E]veryone is much more simply human than otherwise.” Lynch (Fitzgerald (red.) 1979:39) meen dat ons slegs verstaan wat Sullivan bedoel as ons verstaan dat die mees pynlike en mees hopelose siektes van die mens se psige dié is wat siektetoestande waarin mense verkeer, gebruik om hulle van hul burgerskap van die mensdom te ontnem. Dit gaan meestal gepaard met die oordra van hul eie vrese, agressie en siektetoestande op die geestesontsteldes omdat hulle emosioneel en fisies perfek *moet* wees.

Verabsoluttering van ’n hipotetiese tien persent (10%) van die self wat waarlik heling nodig het tot die ganse self, noem Lynch (Fitzgerald (red.) 1979:42) *breinspoeling* en *geestelike moord*, omdat die self as absoluut negatief, sleg, en vals geprojekteer word. Hierdie breinspoeling verwag alles en kritiseer alles, dit “counterfeits true hope because it insists that no task is hopeless.”

Die hoopvolle persoon het ’n balans tussen veroordeling en aanvaarding van sy eie lewensomstandighede en dié van ander. Hy speel nie meer regter oor homself of ander nie maar hou aan om drome te droom. Aan ’n nog-nie-gerealiseerde toekoms word betekenis geheg deur die verbeelding van die goeie, die mooie en dit wat waar is. Lester (1995:91) stel dit so: “Only through the imagination can hope see a possibility for the future, conceptualize

---

<sup>71</sup> Sien Lynch se boek *Images of Hope* (1965) vir die bespreking van die verabsolutteringsinstink.

that possibility, and form it into a vision." Hierdie verbeelding moet werklikheidsbetrokke wees sodat dit nie in illusie ontaard nie.

Transeindigende hoop is bereid om in die toekoms te waag omdat daar vertroue is in 'n geloofwaardige Persoon, naamlik God wat liefde is. Lester (1995:98) verwys na Ogden (1975:159) wat sê dat God se liefde nie net die objek van Christelike hoop is nie, maar ook die grond daarvan. Christelike hoop leef in 'n spanning. Burnham et al. (1988:7) sê dat die paradoks van hoop is daarin geleë dat hoe meer intens 'n mens lewe en liefhet, hoe swaarder word die dood beleef: "the more intensely we love life, the more painfully we experience death." Waar kry 'n mens die krag om te midde van die pyn van die paradoks nog betekenisvol aan te hou lewe?

Die antwoord is geleë in die hoop op die opstanding uit die dood soos die ganse Bybelse getuienis bevestig. Hierdie hoop staan teenoor die Griekse idee van die onsterflikheid van die siel/gees van die mens. Ten opsigte van die Griekse idee van onsterflikheid sal aanvaar moet word dat die lewe nie werklik gelewe word nie. 'n Ten volle geleefde lewe is 'n nietige en sterflike lewe. Hierdie tipe lewe is toerekeningsvatbaar vir die lewe na die dood as die belofte van God vir sy kinders (Burnham et al. 1988:10).

Bons-Storm (1989:41) skryf dat die toekoms tussen die polariteit van angs en hoop geantisipeer word. As ang die botoon vier, dan lyk die toekoms dreigend, en word geen moontlikheid tot herkenning van positiewe beelde moontlik nie, maar slegs die ontkenning daarvan. Bons-Storm (1989:42) stel drie oorwegings voor waardeur hoop funksioneel gemaak word:

- die persoon moet minder op hom- of haarself konsentreer en ander mense ook hoofrolspelers van sy of haar lewe maak: "Haar biografie eindig dan niet geheel met haar dood, maar heeft een vervolg in de levens van haar medemensen."
- Tweedens moet 'n *gesprekspartner*, soos Bons-Storm dit stel, vrede hê met sy/haar eindigheid, deurdat sy/haar lewensgeborgtheid vind in die *herinnering* van andere en die Ander.
- Laastens stel sy voor dat 'n persoon insig moet hê in die keuse-moontlikhede om die toekoms vorm te gee. Sodoende kan die toekoms met moed tegemoet gegaan word.

Lester (1995:1) sê dat "[w]hen people are wounded and in need of healing, confused and in need of guidance, overwhelmed and in need of sustaining, alienated and in need of reconciliation, or trapped and in need of liberation, it should be obvious that hope and despair are major psychological and theological dynamics." Heitink (1984:289-312) stel ook die eerste vier funksies in bogenoemde aanhaling van Lester voor as funksies wat in die pastoraat moet figureer.

In hierdie vyf funksies wat Lester noem, speel hoop telkens 'n kardinale rol om die uitvoer van die funksies suksesvol te laat verloop. Ten opsigte van helings sê Heitink (1984:289): "[M]ogelike positiewe gevolge die een pastoraal optreden heeft met betrekking tot de gezondheid en het welzijn van mensen in de ruimste zin van het woord." Sonder die suksesvolle fasilitering van hoop tydens die implementering van die helende relasie wat die terapeut aangaan, is dié funksie van nul en gener waarde. Tereg sê Lester (1995:59) dat "[h]ow a person thinks about and feels toward the not-yet is crucial to physical, emotional, and spiritual health."

By die bystaan funksie is die ondersteunende en troostende kwaliteite van belang, terwyl begeleiding van die terapeut vereis om sy gespreksgenoot te begelei om op grond van sy/haar eie lewensooruiging sy/haar eie keuses te maak, en om te groei tot selfstandige, geestelike funksionering. Weereens is die rol van hoop onontbeerlik in die uitvoering van hierdie funksies. Versoening beteken dat die vervreemding wat tussen mense, met hulself of God bestaan, uit die weg geruim moet word en geleer moet word om in nuwe relasies te staan deur aanvaarding en vergewing.

Bons-Storm (1989:43) sluit by die vier funksies aan deur skuld/skaamte en aanvaarding in polariteit te stel, voortvloeiend uit die herinnering van die verlede, terwyl die angs-hoop polariteit weer by toekomsantisipasie tuishoort. 'Punt X', soos Bons-Storm dit noem, is die hede, *die nou*, waartoe die verlede en toekoms inspeel. Die pastorale ontmoeting, sê Bons-Storm (1989:43), vind plaas waar twee lewenslyne ontmoet, dié van die pastor met dié van die gespreksgenoot as 'punt X', om sodoende 'n *gedeelde nou* daar te stel.

Die terapeut moet deur integrering van die verlede en toekoms, in aanvaarding en hoop, die heersende *waardepatroon* van die kliënt beïnvloed wat òf deur te veel skuld/skaamte, òf deur te veel angs beïnvloed word, en daarom nie 'n sinvolle *nou* kan beleef nie. Kortom moet die



terapeut *hoop* bemiddel, en hierdie *hoop* word die beste deur paradoks bemiddel. Anders gestel, kan ek miskien sê dat paradoks onmisbaar is in die suksesvolle fasilitering van *hoop*. As die onto-epistemiese kwaliteit van die skepping, stel paradoks die mens se toekoms as oopeindigend, en dus hoopvol.

Die terapeut se spreke met die gespreksgenote is altyd selfverwysend van aard; deur die paradoksale werklikheid is daar egter waaragtige verwysing na, en ook ontmoeting met die ander; daar is dus transendensie wat meer word as net 'n aanduiding van die mens se neiging om homself te oorstyg in sy soeke na sy eindbestemming. Ware ontmoeting tussen terapeut en gespreksgenoot *kan* plaasvind. Die outentieke voorbeeld hiervan (waaruit die Christelike Kerk en Christen gelowiges put) is Jesus self.

Op grond van Jesus se lewensverloop as ware ontmoeting tussen God en mens, is die weg nou ook vir die pastor gebaan om, soos wat daar op egte wyse met God gepraat word, ook op egte simpatieke wyse met die gespreksgenoot te praat. Dit is deur hierdie egte ontmoeting wat die verhaal wat in die terapeutiese ruimte tussen pastor en terapeut ontstaan, ook outentiek word en lewensveranderend figureer. Hierdeur word die atmosfeer vir *hoop vir die toekoms* geskep.

Die samehang van die lewe, tragiese sterwe en die heerlike opstanding van Jesus vorm 'n eenheid waardeur die dinamiek geskep word wat sy Godheid bevestig. Die Godheid van Jesus kom tot uitdrukking deur sy paradoksale menswees, terwyl dit juis sy paradoksale menswees is waardeur Jesus die paradoksale van God as 'n teenparadoks openbaar. Dit is 'n volgehoue, neweskikkende, onto-epistemiese relasie tussen God en mens wat in Jesus vervul is, en daarom verlossende waarde vir die ganse mensdom verkry het. Om dié rede dat Hegel van Jesus sê dat "[n]ever has anyone spoken in such a revolutionary way, for everything otherwise valid is made irrelevant and of no account" (Pannenberg 1968:237).

### 3.4 HOOPFASILITERING TYDENS TERAPIE

Die navorsingsverwagting wat ek in hoofstuk 1.6.3 gestel het lui soos volg: “*Terapeutiese paradoks* fasiliteer die rekonstruering van ’n hoopvolle lewensverhaal in die pastorale gesprek”. Dit is duidelik dat die gespreksgenoot in ’n wêreld van sy eie, met unieke lewensomstandighede, idees, geloof en verwagtings lewe. Die ontplooiing van die dinamika van paradoks in die vertelling van verhale (soos ek bewus word daarvan), maar ook my terapeutiese ingesteldheid, is van toepassing op die verwagtings, geloof en moontlikhede wat die gespreksgenoot uitlig. Die dinamika van paradoks skep die nodige ruimte vir die gespreksgenoot om in eerstepersoon, ’n meer hoopvolle toekoms te verbeeld.

Die herformulering van die gespreksgenoot se unieke leefwêreld moet die *wil* om te lewe, aanmoedig. Slegs in so ’n geval geld dit as hoopfasiliterend. Die gespreksgenoot se lewensomstandighede mag moontlik vir ’n afsienbare tyd min of meer onveranderd bly, met ander woorde hy/sy ervaar steeds ’n verduisterde toekomsverhaal. Met hoopfasilitering moet die dinamiek van die gespreksgenoot se verhoudinge op die spel kom, en moet ’n verandering in interpretasie van *dieselfde omstandighede* geskied. As terapeut poog ek om ’n hoër-orde bewussyn by die gespreksgenoot te fasiliteer deur die manier hoe ek met my gespreksgenoot narratief omgaan.

Die gespreksgenoot wat vir terapie opdaag kan beswaarlik in hom- haarself heeltemal hooploos voel. Dit is hierdie gryntjie hoop wat nog oor is wat maak dat gespreksgenote hoegenaamd opdaag vir die terapie sessie. Meestal is dit hul bronne van hoop wat verstop geraak en/of droog geloop het. Die werkingsgerigtheid van die taal/dialoog tydens terapie tussen gespreksgenote beoog om hoopgenererend te wees.

Ek moet in gedagte hou om nie vir my gespreksgenoot hoop te probeer gee nie. Die herformulering van verbeelde doodloopstraatjies as oop padjies moet as’t ware spontaan geskied tussen gespreksgenote. Die terapeut perturbeer (stamp liggies) aan die sisteme waarin die gespreksgenoot gewikkel is, en word self ‘gestamp’ in die proses.

Ten opsigte van die hoopfasiliterende funksie wat ek inneem, speel my eie belewenis van hoop ’n belangrike rol. Rycroft (Fitzgerald (red.) 1979:16-7) sê die volgende oor die terapeutiese verhouding:

The relationship...is a social encounter between two persons, one of whom has already acquired virtue and hope from somewhere, and the other of whom hopes to acquire it from him, that the symbolic interaction they engage in evokes imagery derived from the culture they both share, and that what goes on between them is a microcosmic version of processes that occur in society at large.

In alle samelewings word rolle aan sekere persone toeken, soos byvoorbeeld *shamans*, predikante, toordokters, sielkundiges ensovoorts. Dus, hoewel my rol dié van 'n 'purveyor of hope' is, en die gespreksgenoot dié van 'recipient of hope', kan die *betaalde* terapeut nooit in sy/haar benadering en grondliggende ingesteldheid die gesindheid ontwikkel dat hoop, geloof en liefde as't ware as 'n kommoditeit *te koop* is nie. Die aanvaarbare ingesteldheid word ondersteun deur die teorie en metode wat ek hier voorstel as kompetent vir die terapeutiese konteks, naamlik dat hoop tussen persone, kulture en gemeenskappe ontstaan, ontwikkel en in stand gehou word. Dit geld ook so in die terapeutiese opset.

Die gespreksgenoot se hoop vir 'n beter lewe beteken 'n *integrasie* van pole<sup>72</sup> in die persoon se hoopvolle verbeelding van die toekoms. Dit hou in dat die terapeut aan die gespreksgenoot die noodsaak sal verduidelik dat "to repudiate his new hope is a consequence of disturbing events of the past" (French 1958:44). Met verloop van tyd dien hierdie 'repudiation' as die krag wat latente hoopvolle interpretasies van gebeure tot 'n samehorigheid verenig en derhalwe tot 'n integrasie van hoopvolle verwagting lei. Die hoopvolle verwagting bestaan tot 'n mate onafhanklik van omstandighede, wat moontlik die teendeel sou kon wys.

Fitzgerald (red.) (1979:67-87) skryf oor die filosofie van die bekende organisasie vir alkoholiste wat in die VSA ontstaan het, die AA (*Alcoholics Anonymous*), en die menige bevindinge van lede van hierdie organisasie. Wat bekend staan as "The mechanism of surrender", is die een aspek binne die AA wat alkoholiste van hooploosheid tot hoopvolle verwagting verander. In hierdie filosofie kom paradoks duidelik na vore as die alkoholis erken dat hy/sy in 'n hooplose kondisie is. Hy/sy verklaar hom- haarself oorwonne en buite eie beheer. Hy erken met ander woorde dat die hoop wat hy op 'n beter toekoms het, hooploos is.

---

<sup>72</sup> 'n Verduideliking van die betekenis van 'pole' word gegee in hoofstuk 4 in die bespreking van paradoks.

Hierdie diepgaande verklaringsgesindheid dien as die bron van nuwe hoop vir verbetering en oorwinning oor die hooplose toestand, en wel op 'n paradoksale wyse. In die AA verklaar 'alkoholiste' hul hooplose toestand teenoor mekaar. In terapie skep die terapeut ruimte vir die gespreksgenoot se inisiële vertelling van hooploosheid. Die terapeut is instemmend oor die futiliteit van hoop. Die terapeut skep egter ook ruimte vir 'n *hervertelling*, wat dien as bron van hoop. Hoop ontstaan *tussen* gespreksgenote, naamlik in 'n krag groter as die individu self.

## **Hoop vir twee dogters wat stry met anorexia? – vervolg van die verhaal**

In hoofstuk 2.3 het ek die ervaring van 'n gesin met twee dogters wat stryd het met anorexia, weergegee. Hulle het hul frustrasies en hartseer met Harlene Anderson gedeel. Na Harlene toestemming by die ma gekry het om die brief<sup>73</sup> wat sy aan Harlene oorhandig het, hardop te lees, en sy dit gedoen het, was daar 'n lang ruk stilte in die terapie kamer. Anderson (1997:193-199) vertel hoedat die gesprek verder ontwikkel het. Die gesinslede het almal aan die gesprek deelgeneem, hoewel eers aarselend, en vertel van hul ervarings van die dokters en terapeute, die menige behandelingsprogramme, en die 'skoppelmaai' verbetering van die twee dogters in hul stryd met anorexia. Anderson (1997:194) merk op dat die gesin vertel dat hoewel daar periodiek verbeterings was, dit nooit lank aangehou het nie.

Die twee susters het gepraat van hul gevoelens van vernedering en om minagtend behandel te word. Anderson (1997:195) het gevra: "If someone would listen, what would you like to tell them? What do you think they should know? What are they missing?" Die twee dogters het verder vertel van die geforseerde eet, die dokters wat geglo het hulle wil ander die healtyd manipuleer, en hul behoefte aan aanmoediging. Anderson (1997:195-6) vertel verder:

*I expressed my amazement to all that "given all the struggles and disappointments" they had come to meet with me. The mother responded to my amazement with, "I can always hope that it can help a few people to think...there is no one solution to this sickness." She again shares her advice that the professionals need "more humbleness...need to try other methods when the ones they use don't help...they should try to listen."*

*I returned to something the mother said earlier, that the younger daughter had improved*

*at the clinic she was most recently in and that she worries that they [the professionals] will destroy the gains.*

*I wondered, "What are you doing not to lose the improvements? It sounds like things go backward and then forward. What have you done to stay better? Would you give me some examples?"*

*As we continued talking, the daughters' voices were increasingly audible. They were not chatty but candidly engaged in sharing their experiences and opinions. Both said what had been most helpful was that the parents now talked with them more, "Both as parents and as friends at the same time," the younger offered.*

*I offered my sense that she sounded a little hopeful. She agreed. I wondered, "Is there anything you would like them to do in addition to what they're doing now? Anything you would like them to do more of?" I asked her sister, "What needs to happen now?"*

*The older daughter said that she wanted to go home or at least get out of the hospital more often and do the things that other girls her age do. She told us that today was the first time that she had been out "in this way" in a long time. The mother and she then told me they had spent the afternoon together that day, going to a shopping area and to McDonald's.*

Uit die gesprek wat Harlene met die gesin het, blyk dit dat hoop gegeneer word. Dit lyk of daar werklik 'n ontmoeting tussen die verskillende persoonswêreld van die gespreksgenote plaasvind. In die brief wat die ma getik het, blyk die gesin se refleksie oor die toestand van wanhoop waarin hulle verkeer. Harlene vestig deur haar houding, vrae en opmerkings 'n *atmosfeer van hoop*. Sy druk haar verbasing oor die gesin se instemming om haar en die ander gasterapeute te ontmoet uit, gesien in die lig van al die stryd en teleurstellings waardeur die gesin alreeds moes gaan. Die ma se antwoord hierop begin met die woorde "I can always hope..." Dit is asof daar op hierdie oomblik in die gesprek 'n *uitruil van hoop* plaasvind. Ek dink dit was nie net Harlene wat verbaas was oor die gesin se bereidwilligheid tot gesprek en die ma se antwoord op haar opmerking nie, maar ook die ma wat verbaas was oor die opmerking van Harlene.

---

<sup>73</sup> Sien hoofstuk 2.3.4, die laaste gedeelte, waar ek die inhoud van die brief weergee.

Die jonger dogter was terug by die huis vir vier maande na 'n agt-maande behandeling in 'n private kliniek. Die oudste dogter was op die stadium wat die gesprek gevoer was, in 'n kliniek. Harlene het die nodige instemming by die ouers en toe by die oudste dogter gekry om haar weer die volgende dag te sien (weens logistiese redes het sy nie die jonste saam met haar ouer suster gesien nie). Sy het ingestem om Harlene alleen te sien. Die deelnemers aan die werkswinkel het die gesprek op 'n geslote-baan televisie gesien. Anderson (1997:198) vertel dat sy aan die dogter vertel het hoedat sy dit waardeer het dat sy gekom het om te praat; sy verel verder:

*"I'm very occupied by your wish to talk more. If you had that opportunity, what would you really wish to talk about? What would you want the doctors to hear?"*

*"I want them to listen to me and to believe in what I say. And, that I'm not trying to manipulate all the time."*

*"Well, it's sort of like you're two persons, and one is trying to get well, and they should listen to that part and try to encourage it."*

*"I'm the one who knows myself best and what would be best for me."*

*"Two persons – one really sincere – you want them to know and believe that. Do you think you are saying some things that they're not hearing?"*

*As we continued, she shared more of her frustration with not being trusted or listened to. She said she wanted to be able to talk with her doctor directly and not communicate through the nurse. We explored ways that she could talk with the people that she wanted to talk with and the ways in which Gustav and Kerstin might be helpful with this. She ended by reiterating, "I want to be normal."*

In hierdie gesprek is die meisie besig om die valse betekenis oor haar toestand, wat deur die professioneles op haar afgedwing is, te ontbloot. Sy probeer 'n weg vind waar haar toekoms anders kan lyk as die bleek prentjie wat by elke behandelingsprogram ontstaan. In die proses waar sy die versteurings van haar uitsig op die toekoms uit die weg ruim, ontstaan hoop. As sy dus sê "I want to be normal", is sy terselfdertyd besig om te sê, "It is possible for

me to be normal.”

Ses maande later skryf Harlene ’n brief aan die gesin om hul toestemming te vra of sy hul storie met ander kan deel. Die ma se respons per brief volg met Harlene se opmerkings tussenin, en slotopmerking oor die gesin aan die einde (Anderson 1997:199-200):

*I am both glad and proud if our story can be of any use for other people in a similar situation. I am aware of that each person and every family has a history of its own, but somehow and somewhere one can detect a pattern that makes it possible to see similarities and parallels...Of course it is not easy to describe our experiences from almost three years in the near vicinity of purgatory in a short letter and some of the nuances might have been lost on the way, but on the whole it is the true story from our daughters’ point of view. Of course we have not lived in an ordeal all the time; there have been many wonderful moments and we have grown very close to each other, but, even when things are getting better (which they do from time to time), you can never feel certain that the battle is won – the achievements can be very precarious and fragile and backlashes are never far away...I wish I could tell you that everything was just great, but I’m afraid it is not quite so.*

*She said that her younger daughter’s life was “still going on pretty well.” She was back in school and doing well academically:*

*If she could find a best friend she would probably be completely recovered within a short period of time. It is not very easy for me just witnessing her troubles without being able to give her some real help in this matter.*

*The situation for the older daughter had been more ‘toilsome’, she said.*

*Things grew worse at the hospital. She was treated in the same way, if not worse, as before with no regard to her integrity and human value. During her five months at the hospital there was not much treatment at all; she was mostly left on her own and became more restless and depressed. Nobody seemed to take any notice or care. We tried in every way to make them change their methods, from punishment and limitations of the tiny part of freedom which was left to her, to encouragement and collaboration with the healthy part of her instead – but our efforts were in vain.*

*...After a lot of agony we decided to run away and were immensely relieved when we learned that no one was forcing us back to the hospital. Now she lives at home and is immensely happy for that. But at the same time we are now alone in this struggle and of course that means both a never ending work and a very heavy responsibility...Anyhow, one learns by experience (and from a basic instinct of self-preservation) always to struggle on and never to yield. I still believe that we will succeed, but I think that it would have been much more easier if we have been met with more understanding by unprejudiced doctors and therapists and that more efforts had been done to gain our daughter's confidence. If my story may be of any help to therapists, that would be a great comfort to me and perhaps even make me hope that our struggle and sufferings have not been completely in vain.*

*As the mother's words express, when the members of this family became partners in dialogue, they took back the responsibility for their own treatment, and slowly they achieved self-agency and a sense of freedom and hope. I wish each of them well. And I believe they will succeed.*

Harlene se woorde aan die einde, veral die laaste sin "And I believe they will succeed", is 'n uitdrukking van hoop. Dit is egter, na my mening, nie net insake hoop vir die verbetering van die anorexia van die ma se twee dogters, dat Harlene hierdie hoopvolle uitdrukking in refleksie op die brief van die ma gee nie. Die ma sê dat as haar storie terapeute miskien kan help, en die manier hoe hulle terapieë met hul kliënte omgaan, dan sal dit vir haar 'n groot troos wees, "and perhaps even make me hope that our struggle and sufferings have not been completely in vain." Harlene het deur die gesprekke met die gesinslede gehelp om 'n *antisiperende bewussyn* te help ontwikkel; enersyds dat die storie van nood waarlik *gehoor* kan word, en andersyds, maar in direkte verband met eersgenoemde, dat haar twee dogters die stryd met anorexia sal wen.

Die gesin, en veral die ma, het die waarheid van hul unieke omstandighede ontdek in die ontmoeting en betrokkenheid wat deur die gesprekke met Harlene (en ander persone) plaasgevind het. Die geloof in hul nuwe waarheid, help om hoop by die gesin te genereer. Die effek van die *verabsoluteringsinstink* van die dokters en terapeute, waaraan die gesin onderworpe was, en wat 'n gevoel van *magteloosheid* vir so lank op die twee dogters en hul ouers geplaas het, is deur die nuwe, steeds groeiende verhaal van moontlikhede, ongedaan



gemaak. Dit is deur as gesin *gespreksgenote* en *gespreksvennote* te word, dat die gesin, soos Harelene sê, *selfagentskap* en *verantwoordelikheid* van hul eie lewens terug neem, en daardeur 'n gevoel van vryheid en hoop ontwikkel.

Die gesin is steeds bewus van die *onmoontlike* in hul strewe na die *moontlike*. Die ma se beantwoordingsbrief druk hierdie dialektiese spanning goed uit: "...you can never feel certain that the battle is won..." Die ma verwoord die dogters se stryd met hulle bewussyn van die 'wetmaat' van die verlede, wat in kontinue spanning met die 'kans' van 'n oop toekoms staan. Hierdie kontinue spanning is moontlik, as gevolg van die *integratiewe kapasiteit van hoop*, wat ek 'n *paradoksale verwagting* vir 'n oopeindigende toekoms noem.

## HOOFSTUK 4

# ***TERAPEUTIESE PARADOKS – ’n MOONTLIKE WEG VIR HOOPFASILITERING***

“I have spent my life...learning to identify divergent premises instead of taking my own for granted, and to accept a broader or more ambiguous view than common sense” (Mary Catherine Bateson, soos aangehaal deur Anderson 1997:243).

### **4.1 MY ERVARING VAN PARADOKS**

In my soeke na maniere om gespreksgenote as “reisgenote” te leer ken, en te verstaan, met ander woorde my soeke na maniere om my gespreksgenote se vermoë om nuwe, vars oplossings uit hul *eie* ervarings te ontwikkel, te eer, glo ek, het my eie storie van paradoks my gehelp om respek vir die stories van my reisgenote te ontwikkel (vergelyk Müller 2000:18; Anderson 1997:4).

My verhaal het te make met my bewuswording, en gepaardgaande ervaring van twee of meer verskillende realiteite langs mekaar wat mekaar wedersyds beïnvloed, en hoewel elk bly wat dit is, stel dit gesamentlik ’n groter, en meer komplekse realiteit daar. Hierdie ervaring is vir my ’n ervaring wat altyd op soek is na integrasie van die lewe, na wat ’n *holistiese ervaring* genoem kan word. As voorbeelde kan genoem word die verhouding van geesteswetenskappe en natuurwetenskappe, verskillende godsdienstige oriëntasies ensovoorts. Hierdie voorbeelde, saam met nog ander wat ek nie hier noem nie, speel (analogies of andersins) in op my uiteindelige opvatting en houding (filosofie van terapie) in die terapeutiese konteks waar ek myself en gespreksgenote ook as twee of meer neweskikkende realiteite ervaar.

Ek het tydens my skoolopleiding 'n groot belangstelling in die natuurwetenskap gehad. My pa het hierin 'n rol gespeel deurdat hy as 'n voedselwetenskaplike by die Wetenskaplike Nywerheids- en Navorsings Raad (WNNR) gewerk het tydens my laerskool opleiding. Met verskeie geleenthede was ek in die laboratoriums waar hy gewerk het en was beïndruk deur wat ek daar aanskou het. Ek dink dit was hier waar ek 'n blywende belangstelling in die wette en geheime van die natuur aangekweek het. Die ingrawe in die natuurwetenskappe stel vir die navorser 'n bepaalde realiteit wat noodwendig natuurwetenskaplik gekleurd sal wees.

Die jukstapenering van 'n fisies-natuurlike realiteit met die geestelike ervarings in godsdiens, het my ingelei in die ervaring van die paradokse van die lewe. Dit is veral die geval nádat ek besluit het om my loopbaan geesteswetenskaplik te stuur, terwyl daar op my matrikulasie sertifikaat staan dat ek 'n natuurwetenskaplike aanleg het. Aanleg en belangstelling hoef egter nie uitsluitend ten opsigte van mekaar te wees nie. Ek is eers in my studentejare genoeg geleentheid gebied om ook aanleg te toon in die geesteswetenskappe, naamlik in die teologiese wetenskap.

Ek het, sover ek kon onthou, altyd gesoek na 'n groter geïntegreerde geheel. Tydens my voorgaande studentejare het ek steeds raakvlakke tussen natuurwetenskap en geesteswetenskap (teologie en geestelike ervarings) gesoek. Dit het gelei tot 'n skripsie in my finale BD jaar, getiteld *Teologiese analise en evaluasie van A.R. Peacocke se boek 'Theology for a scientific age'*.

Behalwe vir die bewuswording van die eenheid van natuur en gees, het ek binne my godsdiensbeleving ook bewus geword van 'n spanning tussen denominasionele groeperinge, te wete die Pinkster groepering, en die Gereformeerde groepering. In eersgenoemde het ek grootgeword en deur laasgenoemde teologiese opleiding ontvang. Die beleving van spanning in dogma het verder gestrek as die akademiese verskille wat ek in my opleiding agtergekom het. Dogmatisme en sporadiese diskriminasie teenoor die ander groep vanuit beide kampe het my weereens gelei na soeke van integrasie en eenheid van alles wat bestaan.

My verhaal van paradoks het my in my navorsing van terapeutiese gesprekke gelei tot 'n waardering van eenheid-in-verskeidenheid sowel as verskeidenheid-in-eenheid. Ek het na my proeftydperk (met die oog op ordening) in die Apostoliese Geloof Sending (AGS), betrokke geraak by 'n onafhanklike Indiër gemeente met die naam *Lighthouse Christian Church* in Laudium te Centurion. Hier het ek weereens die eenheid-in-verskeidenheid ervaring beleef in

terme van kruis-kulturele kontak.

Die bewuswording van die paradoksale in die lewe, naamlik die verskeidenheid van realiteite/wêrelde, en die onderlinge samehang daarvan, het my in my terapeutiese kontak met reisgenote van die begin af nuuskierig gemaak oor die moontlike positiewe effek van 'n *paradoksale intensie* by my as 'terapeut' op my reisgenote in terapie. Oorsake van probleme is nie my fokus nie, maar wel 'n nuuskierigheid om te eksplorieer of my bewussyn van paradoks, soos dit deur my eie unieke omstandighede vorm aan my lewe gegee het, moontlik kan bydra tot die oopmaak van nuwe weë in gesprekke met gespreksgenote wanneer hulle met probleem-versadigde verhale voor my in terapie sit.

Tot 'n groot mate is my navorsing selfgerigte- of selfrefleksiewe navorsing op wat ek my *terapeutiese self* noem. Ek vra myself af watter rol 'n paradoksale, terapeutiese self kan bydra tot hoop fasilitering by gespreksgenote. Ten diepste is dit vir my belangrik om duidelikheid te kry oor of die tema van paradokse in my eie verhaal, my sensitief maak vir die *etos* van 'n postmoderne, narratiewe benadering.

## 4.2 GESKIEDENIS VAN PARADOKS

### 4.2.1 PARADOKS IN DIE GESKIEDENIS

Die antieke mens het die grootsheid van die lewe ervaar. Die Westerse kultuur het twee groot oorspronge te wete die Griekse beskawing en die Hebreër beskawing. Nie net die westerse kultuur nie, maar ook die klassieke, vroeg Christelike dokumente, insluitend die Bybel, is 'n unieke samevoeging van Griekse en Hebreër wêrelde (Browning 1991:139). In Griekse geleedere het filosowe die nadenke oor die grootsheid van die lewe gesistematiseer en op onverklaarbaarhede afgekom. Baie van hierdie onverklaarbaarhede het geblyk polêr te wees. Bahm (1979:66) noem sommige van die bestaanskompleksitiete wat die antieke Griekse filosowe probeer verklaar het:

- The one and the many,
- Permanence and change,
- Universals and particulars,
- Genus and species,
- Form and matter,
- Perfect and imperfect,
- Temporal and eternal,
- Essence and accident,
- Actual and potential,
- Caused causes and uncaused causes,
- Possible and necessary,
- Good and bad,
- Means and ends.

Ten opsigte van hierdie teenoorgesteldes het die Griekse filosowe *eenheid* gesoek. Idees van *harmonie* en 'n middeweg tussen ekstreme het hul filosofiese gedagtes gevul. Dit het meegebring dat die Griekse filosofie 'n logika ontwikkel het wat beide teenstellende en nie-teenstellende teenoorgesteldes raaksien (Bahm 1979:66). Hierdie filosofieë kan aan al die groot name in die geskiedenis van Griekse filosofie gekoppel word. Al hierdie nadenkende

idees kom neer op 'n aksiologiese en etiese basis wat sin maak vir almal in 'n samelewing.

Vanuit Hebraïstiese oord het die etiek van *wraak* na *regverdigheid*, na *genadige regverdigheid* verander. In samehang hiermee het die gedagte ontwikkel dat daar net een God is, en so is monoteïsme gevestig. Later het die Christelike geloof voortgebou op die eenheid van God, hoewel Hy drie persone is. Bahm (1979:68) verduidelik hoe Augustinus *wil* en *rede* in sy teologie verenig het. Die Grieke het die menslike rede beklemtoon. In filosofiese geleedere hang dié rasonele aspek van die mens nou saam met die idee van *determinisme*. Hierteenoor is die fokus van die Hebreërs dié van die menslike wil, wat weer saam met die idee van *vryheid* gaan. Augustinus verenig op paradoksale manier die menslike rede en wil (of die *determinisme* en *vryheid* van die mens). Augustinus beeld *wil* en *rede* as identies uit in God wat volmaak is, terwyl die mens steeds die twee skei as gevolg van sy sondigheid (Bahm 1979:68).

'n Ander persoon wat paradoks goed beskryf het (deur die sintese van teenoorgesteldes) behalwe vir Augustinus, is die filosoof Hegel. (Bahm 1979:69). Net soos die geval by Augustinus het Hegel se dialektiese logika Westerse denke tot vandag toe grootliks beïnvloed. Hegel sien bestaande teenoorgesteldes as hiërargies opbouend terwyl dit ook sinteties gesproke, vervloei, en dit alles bou struktureel tot 'n realiteit op wat hy die 'Absolute' noem.

Volgens Bahm (1979:87) is die sintese van wêreldfilosofieë drasties nodig. Die 'willfulness' van die Weste en die Indiese 'willessness' is elk onbevoeg wanneer dit afsonderlik geneem word. Die Chinese ideaal van 'willingness' skep wel die nodige balans wat 'n wêreldbeeld moet hê.

#### **4.2.2 GESKIEDENIS VAN PARADOKS IN DIE KONTEKS VAN GESINSTERAPIE**

*Terapeutiese paradoks* het sedert die vyftigerjare aandag in die psigoterapeutiese literatuur geniet, maar belangstelling hierin het sedert die tagtigerjare merkbaar gestyg (Ascher 1989:ix). Hoewel *terapeutiese paradoks* in feitlik alle metodes van terapie gebruik word, is dit veral binne die gesinsterapie waar dit die sterkste na vore tree en waar die meeste inligting

daaroor beskikbaar is. Dit is interessant dat *terapeutiese paradoks* 'n relatiewe nuwe toevoeging tot die wye verskeidenheid terapeutiese strategieë is. Ascher (1989:ix) sê dat behalwe vir die gesinsterapieë, die gedragsterapeutiese benaderings *terapeutiese paradoks* mees uitvoerig en sistematies bespreek.

Tradisioneel is *terapeutiese paradoks* aangewend om koöperasie tydens terapie te verbeter. Dit is egter ook meer spesifiek aangewend om versteurings, soos byvoorbeeld angs te verlig. Baie terapieë maak gebruik van *terapeutiese paradoks* as 'n byvoeging tot die basiese benadering van die spesifieke tipe terapie.

Seker die vroegste gebruik van die konsep van *terapeutiese paradoks* word gevind by Viktor Frankl toe hy in 1925 antisipatoriese angs, met wat hy "paradoksale intensie" genoem het, behandel het (Ascher 1989:4). Pasiënte is aangemoedig om dit wat hulle vrees doelbewus voort te bring deur hul gedrag. So byvoorbeeld is 'n persoon wat bang is om buite die huis te gaan, aangemoedig om dit juis te doen deur ver te reis.

Die "double bind" hipotese van Gregory Bateson wat hy reeds teen 1954 ontwikkel het, is verder ontwikkel saam met Jay Haley, John Weakland en Don Jackson en in 'n artikel genaamd *Toward a Theory of Schizophrenia* in 1956 gepubliseer. Hierdie teorie van dubbelbinding is seker die mees bekende voorbeeld van *terapeutiese paradoks* binne gesinsterapie. Terapeutiese dubbelbinding is gedemonstreer deur die werk wat dié groep (bekend as die Palo Alto-groep) met gesinne wat 'n "skisofreen" lid het, gedoen het.

Die paradoksale in hierdie navorsing is gebaseer op die vlakke van kommunikasie in terme van die *teorie van logiese tipes* soos ontwikkel deur Russell (Becvar & Becvar 1996:20-21). Die teorie van logiese tipes postuleer dat daar 'n breuk ontstaan tussen 'n klas en sy lede. Bateson (1972: 202-203) stel dit so: "The class cannot be a member of itself nor can one of the members be the class, since the term used for the class is of a different level of abstraction – a different Logical Type – from terms used for members."

Die hoofgroeperinge binne gesinsterapie toon almal trekke van *terapeutiese paradoks* terwyl elke model op sy eie manier daaraan uitdrukking gee. Die kommunikasie/interaksionele model is grootliks deur Watzlawick, Weakland en Fisch ontwikkel. Deur te fokus op vlakke van kommunikasie en die funksionering van taal in die skepping van 'n realiteit, lê hierdie model klem op eerste- en tweede-orde verandering en baseer hul aannames op Russell se

teorie van logiese tipes (Becvar & Becvar 1996:39). In hierdie model word paradoksale take en metafore as deel van 'n repertoire van tegnieke aangewend (Van der Westhuizen 1997:53).

Die Milanmodel is deur Mara Selvini Palazzoli, Luigi Boscolo, Gianfranco Cecchin en Giuliana Prata ontwikkel. Hierdie model toon fases in sy ontwikkeling. Die vier genoemde terapeute het in 1971 met die Palo Alto model begin werk, en het weggebreek van die ander wat steeds psigoanalities wou werk (Van der Westhuizen 1997:94). Hulle ontwikkel egter gou hul eie idees wat verskil van dié van die Palo Alto-groep.

Die Milanmodel se kenmerkende tegnieke is *herformulering*, *voorskryf van rituele*, *paradoksale take*, die *voorskryf van eindelose terapie*, die *verklaring van impotensie van die terapeut* en *sirkulêre vrae* (Van der Westhuizen 1997:115). Meeste van hierdie tegnieke, behalwe vir die eksplisiete benoeming "paradoksale take", bevat paradoksale elemente. Die Milan groep se intensie in terapie is tweede-orde verandering.

Die strategiese benadering tot terapie evolueer uit beide die kommunikasieteorie en algemene sisteemteorie (Becvar & Becvar 1996:223, Van der Westhuizen 1997:73). Baie van die konsepte en idees van die strategiese model reflekteer die werk van Bateson (1972) in samewerking met Satir, Jackson, Watzlawick en Haley van die Mental Research Institute (MRI) in Palo Alto, Kalifornië. Dit is dus duidelik dat die navorsers van kommunikasie wat in die interaksionele model inpas, ook in die strategiese model 'n groot invloed uitoefen.



## 4.3 'n 'RYK' BESKRYWING VAN PARADOKS

### 4.3.1 TAALASPEKTE

Die taalaspekte wat volg is 'n aanvulling van die bespreking oor taal en paradoks in hoofstuk twee. Hoofstuk twee dien as agtergrond vir die meer praktykgerigte taalaspekte wat hier bespreek word.

L'Abate (1984:13-14) dui aan dat een van die grootste tekortkominge by die gebruik van paradoksale tegnieke in terapie, 'n gebrek is aan die beter vasstelling van die sterkpunte daarvan. Shoham-Salomon, Avner & Neeman (1989:590-1) dui twee meganismes aan wat paradoksale intervensie onderlê, naamlik *reaktansie* en 'n *verhoogde gevoel van doelgerigtheid*. Empiriese studies soos dié verhoog die bruikbaarheid en effektiwiteit van paradoksale intervensie. Shoham-Salomon & Rosenthal (1987:25) dui ook aan dat die empiriese bewys uit gekontroleerde studies aantoon dat daar grootliks verskille voorkom in die doeltreffendheid van verskillende tipes paradoksale intervensie.

In die afgelope twee dekades is toenemend geskryf oor die *hoe* van paradoksale tegnieke. Dit is egter eers in die afgelope paar jaar (negentigerjare) dat hernude belangstelling getoon is. Dit het ook in 'n groot mate bygedra tot 'n dringender *hoekom* vraag met betrekking tot paradoks. Soper & L'Abate (1977) dui aan dat dit waarskynlik die nuutheid of absurdheid van paradoksale intervensie is wat dit stukrag verleen (Riordan et al. 1986:239-240). Riordan et al. (1986:245) verwys na Haley (1978) wat aantoon dat dit die oorkoming van kliëntweerstand teen direkte intervensie is, wat dit so effektief maak. Deur die teoretiese *hoekom* vraag oor paradoks te beantwoord, word die moontlikhede van paradoksale intervensie heelwat meer, en word potensiaal ontsluit. Riordan et al. (1986:240) volg die lyn van Watzlawick et al. (1967) oor die aard van paradoks as "...of immediate behavioral and existential import for all of us, unvading our very communication and interaction patterns, and promising significant therapeutic potential in the psychotherapeutic process".

Hoewel die gebruik van paradoksale tegnieke huidig groter byval by terapeute vind, is daar steeds vele sake rondom die teoretiese, kliniese en empiriese basis daarvan wat nie

aangeraak word nie (Riordan et al. 1986:239-240). Dit is om dié rede dat die proefskrif nie 'n verdere uitbreiding op die gebruik van paradoksale intervensies, deur die gebruikmaking van paradoksale tegnieke is nie, maar eerder 'n poging om 'n teoretiese basis daar te stel vir my terapeutiese filosofie, veral met betrekking tot *terapeutiese paradoks*, met die oog op moontlike fasilitering van hoop by die gespreksgenoot.

Omdat die benadering wat ek volg 'n *narratiewe benadering* is, en vir die doel van die studie "paradoksaal" gespesifiseer is, gaan dit uit die aard van die saak nie vir my oor intervensie *per se* in die terapeutiese gesprek nie. Daar kan egter aanvaar word dat 'n paradoksale ingesteldheid by die terapeut sekere paradoksale handeling in die terapeutiese verhouding te weeg sal bring. Apart geneem, strook *tegnieke* en *strategieë* as veranderings-"tools", egter nie met my teoretiese voorveronderstellings nie. Intervensie is dus nie die primêre doel van terapie nie. *Saam* met die ander belangrike voorveronderstellings van 'n narratiewe benadering, kan intervensie binne 'n gegewe konteks, wel 'n positiewe rol vervul.

Die teoretiese basis vir paradoks word aangebied slegs in interpretasiesamehang met die ingesteldheid wat die terapeut moet vergesel in die bedryf van 'n terapeutiese praktyk. Hierdie ingesteldheid wat 'n paradoksale benadering vergesel, bring by die terapeut 'n groter bewussyn van eie voorveronderstellings wat *noodwendig* in *enige* gesprek op die terapeut se interpretasie van die gespreksgenoot se verhaal gaan inspeel en sodoende 'n bepaalde 'kleur' aan sodanige interpretasie sal gee.

Die paradoksale ingesteldheid van die terapeut is dus hoofsaaklik daarop gemik om meer sensitief te wees oor sy/haar voorveronderstellings in die luisterproses, en om derhalwe meer moontlikhede vir verdere verhaalontwikkeling tussen gespreksgenote aan te moedig. Dit is veral die terapeutiese funksie van taal soos aangedui in hoofstuk twee wat die terapeut sensitief vir sy/haar eie voorveronderstellings maak: hermeneutiese gerigtheid, taal as die uitdrukking van ervaring en die waarheidsoekende gerigtheid van taal. Om hierdie rede kies ek die term *paradoksale intensie* in plaas van paradoksale intervensie. Vir 'n paradoksaalgekleurde, narratiewe benadering is intensie en ingesteldheid, eerder as intervensie en strategie, van belang. Die fokus van hierdie benadering is dus eerstens gemik op die selfrefleksiewe hoedanigheid van die terapeut en die invloed hiervan op die aard en verloop van terapie. Die narratiewe benadering, soos reeds genoem, meen ek pas die beste in dié geval, en die verloop moet soveel as moontlik ruimte skep vir konstruering van "nuwe uitkomst" ('unique outcomes'). Hoop is waar 'n *bewussyn* van hierdie "unieke uitkoms"

moontlikhede by die gespreksgenoot/note ontstaan.

Dit is deur taal dat die patrone van menslike kommunikasie en interaksie blootgelê word, en waardeur die *hoekom* vraag van paradoks deels beantwoord word. Die verskillende taalwêreld wat in die spreekkamer aan die bod kom, moet verdiskonteer word. Die pastorterapeut moet getrou bly aan outentieke Christelike taal (Gerkin 1984:18). Dit beteken insgelyks dat hy/sy ook getrou sal wees aan die taal wat die hulpbehoewende praat deur daardie taal aan te neem en eie konsepte en idees in die gespreksgenoot se taal te 'vertaal'.

Die misterie van menswees, naamlik *menslike ervaring* en *gedrag* word in alle soorte taalwêreld verbeeld. Gerkin (1984:19) stel dit so: "Building on very different paradigmatic images of the core truths of human reality, each language world develops a vocabulary of words and imagerial forms by which these mysteries are to be interpreted, understood, and, where possible, explained." Die terapeut moet die formatiewe aard van sy/haar kliënt se taalwêreld goed begryp om as terapeut outentiek hermeneut te kan wees.

Die formatiewe aard van *gedeelde taalwêreld* word deur vier begrippe duidelik gemaak. Freedman & Combs (1996:23-25) maak van Berger en Luckmann gebruik in die toepassing van hierdie vier begrippe, te wete *klassifisering* ('typification'), *institusionalisering* ('institutionalization'), *legitimisering* ('legitimation') en *reïfikasie* ('reification'). Eersgenoemde begrip dui op die klasindelings en onderskeidings wat ons deur ons taal skep. Institusionalisering is die proses waar 'n institusie rondom klasse ontstaan, en legitimisering vind plaas waar gesag aan die klasse en legitimisering daarvan gegee word, byvoorbeeld die onderskeie wetenskaplike vakgebiede. Reïfikasie is die gevolg van die gekombineerde werking van al die ander prosesse.

Voorwetenskaplike taalwêreld word verwoord/vertaal in die wetenskaplike vakdissiplines. Elke vakgebied bestudeer 'n seksie van die werklikheid volgens die konsensuele wetenskapteoretiese uitgangspunte van die bepaalde vakgebied, en elke dissipline verwoord op sy manier die paradoksale aard van die werklikheid. Die terapeut funksioneer op sy beste, toegerus met taalvaardighede wat hermeneuties gesproke, sensitief is vir enige taalwêreld wat mag inspeel in die pastorale opset. Anderson (1997:248) verwys na die 'expertise' van die terapeut: "Through my expertise, I elicit others' expertise, which in turn intertwines, dissipates, and blends, creating increased competence for each of us in our own way." Die verhaal van die twee dogters wat met *anorexia* stry (soos vertel in hoofstuk 2.3.4), wat in gesprek met

Harlene Anderson gegaan het, illustreer die posisie van die terapeut wat sy hier aandui, goed.

Omdat al die vlakke van die realiteit ewe veel gewig dra, is die samespel tussen wetenskapteoretiese uitgangspunte 'n paradoksale gegewe. Daar moet egter onthou word dat die werklikheid volgens die standpunt wat hier ingeneem word, holisties is, en dat taal insigsig die basis van 'n paradoksale benadering is. Taal, wyd gedefinieer, bied die verskillende taalwêreld (as vakgebiede van die onderskeie wetenskappe), as dit in dans met mekaar kom, 'n bewussyn van die paradoksale aard van die juiste werklikheid wat bestudeer word.

Die paradoksbewussyn<sup>74</sup>, as my raamwerk vir terapie, vind sy basis in die ontmoeting van pole. So is die terapeut en sy/haar gespreksgenoot elk 'n pool. Elk se leefwêreld bevat weer pole. Die hele lewensverhaal van 'n persoon word uit polêre elemente opgebou. Hierdie polêre elemente vind uitdrukking in taal en word as 'n verhaal gekonstrueer. Gerkin (1984:20) praat van die ervaring, en interpretasie van daardie ervaring, vanaf die vroeë jare van 'n kindjie se lewe regdeur tot die sterwensdag.

Die kind se verhaal begin daar waar hy homself as 'n aparte individu insien - die skepping van die eerste pole waaruit die lewensverhaal opgebou gaan word. Hierdie 'pole' wat van kleins af onderskei word, is fundamenteel tot die funksionering van die mens. Efran et al. (1990:34) sê dat "[a]cts of distinction are the building blocks that give rise to language and all other human phenomena." Die onderskeidings wat so fundamenteel tot die mens se lewe is, is ook dit wat die mens in staat stel om sy lewe as 'n verhaal te leef, deurdat hy die verskillende 'drade' deur storie by mekaar uitbring.

Die kind konstrueer sy lewensverhaal aan die hand van kultuur en taal. Publieke beelde en metafore dra by tot die vorming van 'n individuele verhaal - 'n paradoks dus (vergelyk Freedman & Combs 1996:16). Gerkin (1984:20) sê dit so: "...these individual interpretive myths tend to mix freely the images and languages of 'public' or corporate stories about the way things are and the more private images of self and world that emerge from concrete experiences of the self". Van kleins af dus word die kind se interpretatiewe raamwerk deur korporatiewe stories bepaal.

---

<sup>74</sup> 'n Bewussyn van paradoks word oor 'n lang tyd ontwikkel. In die aanhaling van Mary Catherine Bateson aan die begin van hierdie hoofstuk, word 'n ganse lewe gestel as die tyd wat dit vat om 'n blywende bewussyn daarvan te hê.

In terme van die vier begrippe hierbo genoem wat lig werp op die sosiale konstruksie van die werklikheid, sê Freedman & Combs (1996:27) die volgende: “[T]he linguistic *typifications* and *institutions* of the families into which we were born tend to *legitimate* the *reification* of different worldviews” [hulle kursivering]. Dit bly egter ’n individuele lewe wat geïnterpreteer word. Die interpretasieskema of die eie lewensverhaal (of *mite* soos Gerkin (1984:20) dit noem), waardeur alle ervaring geïnterpreteer word, is egter in wese ’n sosiale verskynsel omdat dit deur ouers en ander belangrike figure binne die taal van die bepaalde kultuur oorgedra word.

#### 4.3.2 DIE AARD VAN PARADOKS IN FILOSOFIES-LOGIESE LIG BESKOU<sup>75</sup>

Kainz (1988:viii) noem die sistemativering van paradoksale formulerings *dialektiek*, en bedoel daarmee die spesifieke tipe logika, naamlik dialektiese logika soos wat dit in filosofie gehuldig word. Dialektiese logika kom van die antieke tyd af in sikliese patrone voor. Hierdie sikliese gebruik van paradoksale formuleringe val saam met die kritiese ingesteldheid van die filosofiese vakgebied om bestaande kennis te bevraagteken. Die eksplisiete gebruik van paradoks kom egter meestal net sporadies voor.

Voorbeelde hiervan is Socrates wat beweer dat hy slegs die grense van sy eie kennis ken; ook by Plato wat sê dat ons slegs kan ken wat ons reeds ken; by Heraclitus wat redeneer dat daar geen stabiliteit in die natuur te vinde is nie, en dat niemand sy beweging lank genoeg stil kan hou om ‘stabiliteit/konstantheid’ te konseptualiseer nie (Kainz 1988:38).

Meestal kom paradoks onbewus ter sprake, soos byvoorbeeld by Hegel wat (paradoksaal genoeg) as ’n substansiële skrywer van paradokse in die geskiedenis van filosofie bekend staan. Dit blyk of hy egter onbewus is van die verband tussen sy dialektiese uiteensetting en paradoks. Hegel gee geen aandag aan die sentrale belang van paradokse nie, hoewel sy ganse filosofiese uiteensetting om paradoks draai (vergelyk Kainz 1988:38). Ander filosowe het ook kop gekrap oor paradokse: Ryle en sy teorie van kategorieë, Russell met sy teorie

---

<sup>75</sup> Sien *verklarende beskrywing van paradoks* (hoofstuk 4.4) verderaan in hierdie hoofstuk vir verdere toeligting oor die aard van paradoks.

van tipes, Tarski het onderskeid gemaak tussen fisiese objek-taal en verskeie meta tale, en Neumann stel 'n teorie van klas-stel onderskeidings op (Kainz 1988:38).

Die verband tussen filosofiese, en logies-wiskundige en wetenskaplike bevindings en hipoteses is ook deurentyd positief. Die een beïnvloed die ander sodat van 'kruis bestuiwing' gepraat kan word (Kainz 1988:1).

Daar is party filosowe wat nie met die gepoogde 'oplossings' van paradokse tevrede is nie. Kainz (1988:7-8) dui 'n belangrike kenmerk van paradoks aan deur na die grens-aanduidende aard van paradoks te verwys. Ten opsigte van die verskillende tipes paradokse sê Kainz (1988:7): "Just as the set-theoretic paradoxes illustrate the limits of the logical processes of abstraction and generalization, so also do the paradoxes of infinity illustrate the limits on our power of demonstrating and justifying relationships - whether it is a question of spatial relationships (Zeno's Achilles), the relationship between ideas (Bradley's paradox), or the relationship between logical antecedents and consequents (Carroll's paradox)."

Hierdie grensverskynsel wat deur paradoks *bewustelik* gemaak word, gaan hand aan hand met selfverwysing en teenstelling. Kainz (1988:8) gee 'n voorbeeld van die selfverwysende en kontrasterende aard van paradoks met verwysing na Grelling se vraag: "Is 'heterologies' heterologies?" Hierdie vraag wat paradoks aandui, word betekenisvol, nie omdat die woorde insigself na hulself verwys nie, maar omdat die leser (spreker) selfbewus en selfrefleksief die vraag lees/vra. Hoewel paradokse dus bestaan sonder die refleksie oor die bestaan daarvan, kom *die werkingsgerigtheid van paradokse eers tot uiting by die bewuswording van die bestaan daarvan*, soos dit spesifiek in 'n situasie mag voorkom. Wanneer dan na 'n paradoks verwys word, verwys 'n spreker ook altyd na hom- haarself, en word die selfverwysing ook paradoksaal deur oor die paradoks te reflekteer<sup>76</sup>.

Toms (1962:81) het in 'n ontologies-logiese analise paradokse uitgebeeld as negerend en kontrasterend (teenstellend). Hy gebruik die sin "There is no negative facts", of as dit vertaal word, "Daar is geen negatiewe feite nie", om sy postulaat te illustreer. As dit waar is dat daar geen negatiewe feite bestaan nie, dan is die stelling insigself bevestigend van dit wat die inoud wil negeer, naamlik dat daar geen negatiewe feite bestaan nie, en is dit 'n negatiewe stelling en 'n negatiewe feit en falsifiseer die stelling homself. Kainz (1988:9) bevestig wat

Toms wil voorhou dat "[l]ogic in its constitutional inhibition of paradoxes is incomplete in its ability to express truths, some, perhaps many, of which are paradoxical in nature."

Dit is vir ortodokse logika moeilik om paradokse as deel van die aard van die werklikheid te aanvaar - vir gewone taal, soos die beskrywing van fisiese objekte, biologiese taal ensovoorts, is paradokse dinamies. Paradokse verlewending taal en taal laat paradokse tot uitdrukking kom. Toms (1962:6) meen dat gewone omgangstaal oor die grammatiese kapasiteit beskik om paradokse geloofwaardig tot uiting te laat kom.

#### 4.3.2.1 BAHM SE SAMESTELLINGSTEORIE

'n Filosoof wat paradokse teoreties verklaar deur gebruik te maak van bestaande teorieë, is Bahm (1970). Hy gee in sy filosofiese relaas 'n sistematiese uiteensetting oor *polariteit*, *dialektiek* en *samestelling* ('organicity'). Die samestellingsteorie poog om 'n komprehensiewe konseptuele sisteem daar te stel, om soveel "intricate varieties of complexity" in te sluit as wat moontlik is (Bahm 1970:273). Dialektiese prosesse en polariteit word geïntegreer om die samestellingsteorie te ontplooi. Polariteit word in drie hoofkategorieë verdeel, naamlik teenoorgesteldes, komplementariteit en spanning. Elke kategorie het weer subkategorieë. Daar sal hier kortliks na Bahm se sistemativering gelet word aangesien dit die aard van paradoks kategorieel verduidelik.

### Teenoorgesteldes

Onder die kategorie van teenoorgesteldes ('oppositeness') plaas Bahm (1970:5) posisie, dualiteit en negering.

Belangrik vir die begrip 'teenoorgesteldes' is dat dit voorkom tussen

- twee pole,
- tussen pole en hul gemene dimensie en

---

<sup>76</sup> Sien *funksie van paradoks* (hoofstuk 4.5) en hoofstuk 2.2.2 vir die bespreking oor selfbewussyn en -refleksie.

- tussen enige ander dele en variasies in reeds gevestigde polariteite.

Die pole ontmoet mekaar in dit wat hulle gemeenskaplik deel, en wat terselfdertyd essensieel is tot die aard van elk as afsonderlike ponering. Hierdie ontmoeting van teenoorgesteldes in gemeenskaplike eienskappe, is 'n paradoks.

## **Komplementariteit**

Onder komplementariteit as kategorie ('complementarity') plaas Bahm die volgende subkategorieë:

- supplementariteit
- interafhanklikheid
- dimensie en
- resiprositeit

Twee teenoorgesteldes (of pole) wat 'pas' maak 'n dimensie uit. Die dimensie is dus dit wat gemeenskaplik gedeel word deur twee pole. Gemeenskaplikheid beteken, in ander woorde gesê, dat twee pole 'n 'passende' komplementariteit besit. Interafhanklikheid word verdeel in afhanklikheid en onafhanklikheid, en resiprositeit in simmetrie en asimmetrie.

Die kategorie 'komplementariteit' en sy vier subkategorieë met hul subkategorieë verhelder wat met die begrip 'ontmoeting' of 'identifikasie van teenoorgesteldes' bedoel word (Bahm 1970: 5-11).

## **Supplementariteit**

Onder 'supplementariteit' word verstaan die byvoeging van dit wat kortkom. Dit idee van onvoltooidheid/onvolledigheid is hier van pas. Vier basiese wyses van supplementering word deur Bahm (1970:6) aangedui: eerstens supplementering in die sin van om te hê of te wees of te poneer dit wat die ander nie het of is of poneer nie. Verder is 'n pool afhanklik van die ander pool om te wees wat dit is omdat dit nie kan wees wat dit is sonder die ander pool nie. Dit is ook afhanklik van die ander pool vir die bestaan van alle nog-nie-beskryfde kategorieë. Laastens stel Bahm (1970:6) dit dat elke pool onvoltooid is omdat "both of every pair of opposites also depend upon all other posits in all other pairs of opposites to supplement it completely." Elke pool is onafhanklik van die ander pool deurdat dit eers insigself moet



bestaan om in 'n *paar* te kan inpas. Elke pool is afhanklik van die ander deur die wyse van suplementering waarna sopas verwys is.

## Dimensie

Bahm (1970:7-9) gebruik die terme 'passing' en 'pole' om die term 'dimensie' te verduidelik. Dit is reeds deur myself verduidelik. 'Passende teenoorgesteldes' ('apposite opposites') is hier van belang vir die korrekte verstaan van wat paradoks is: "This something which apposite opposites share in common, is to be found wholly in neither of them, because part of it is to be found embodied in the other. Also it too must be something in and of itself in order to function as something which transcends both" (Bahm 1970:8).

*Paradoks/polariteit is dus twee opponerende pole en hul gemene dimensie, dit wil sê wedersydse identifikasie en kwalifikasie.*

## Resiprositeit

Die laaste subkategorie wat komplementariteit duidelik maak, is 'resiprositeit' (Bahm 1970:9). Resiprositeit (wederkerigheid, wisselwerking) word duidelik aan die hand van *simmetrie* en *asimmetrie*. Simmetrie en asimmetrie is van toepassing op al die kategorieë deurdat elke kategorie die pole gelykmatig/gelyk en wedersyds verstaan, maar ook ongelykmatig en nie-wisselwerkend.

Resiprositeit is van toepassing in al die kategorieë van polariteit deur die werking van polariteit self: "To reciprocate means to return or give back. However what is given back, even though it is somewhat the same, can never be exactly the same, since the intervening act of giving involves an element of difference. Also, reciprocity involves both giving and receiving. Two reciprocators must be both recipients and donors (hence simmetrical) and yet 'giving' and 'receiving' are different (asymmetrical)" (Bahm 1970:11).

## Spanning

Spanning ('tension') beteken die 'rek' van pole as gevolg van twee of meer geneigdhede (Bahm 1970:11). Spanning het tien subkategorieë. Daar word nie hier verder oor die subkategorieë uitgebrei nie.

## Samestellingsteorie as teorie oor twaalf eksistensiële teorieë

Met wat Bahm (1970:22,46-59) *samestelling* ('organicism') noem, wil hy 'n teorie oor ander eksistensiële teorieë van polariteit daarstel. Hy bevestig al die positiewe veronderstellings van hierdie teorieë en verwerp die negatiewe ontkenings. Hiermee stel Bahm (1970:47) dit dat hy dus 'verwerping' verwerp. In sy eie woorde: "Organicism aims to be anti-reductionistic, i.e. against any interpretation of existence, experience, or anything, including polarity, in terms of any one (or less than all) of its parts; in affirming the existence of all the recognized parts, organicism automatically is forced to deny those theorists which deny the affirmation of anyone of such parts."

Die twaalf teorieë oor polariteit wat Bahm (1970:22-46) gebruik, word uit die basiese eienskappe van polariteit afgelei, naamlik elke pool eers op sy eie (eenpoolisme en anderpoolisme), beide se onafhanklikheid van mekaar en wedersydse negering (dualisme), en beide pole se afhanklikheid van mekaar in hul gemeenskaplike dimensie (aspektisme). Geïllustreer in terme van die gees-materie polariteit kan dit in chronologiese volgorde as volg genoem word: spiritualisme, materialisme, dualisme en een grootheid (substansie) met dubbel aspekte.

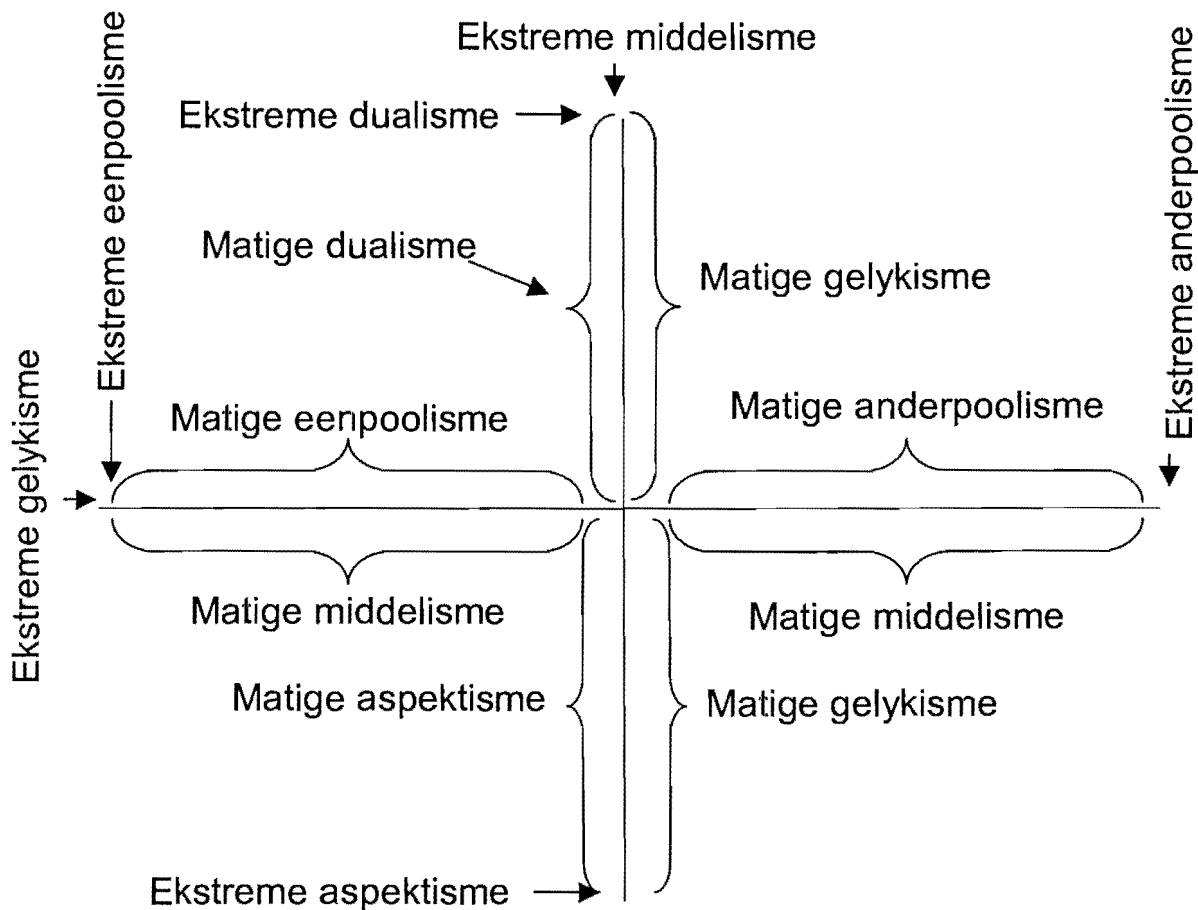
Hierdie vier teorieë word elk verdubbel deur die matige en ekstreme ontplooiing daarvan. Met die matige teorieë word 'meer as' tussen die pole/dimensies bedoel, en in die ekstreme teorieë 'slegs'. Die teorieë word as volg benoem:

- 1      ekstreem eenpoolisme
- 2      ekstreem anderpoolisme
- 3      matige eenpoolisme
- 4      matige anderpoolisme
- 5      ekstreem dualisme
- 6      ekstreem aspektisme
- 7      matige dualisme
- 8      matige aspektisme
- 9      ekstreem middelisme
- 10    matige middelisme
- 11    ekstreem gelykisme

12 matige gelykisme

Die laaste vier teorieë (9-12) is 'n verdere teoretisering op die verhoudings tussen pole onderling, en tussen pole en dimensies. *Ekstreme middelisme* hou in dat beide pole presies gelykwaardige polariteit daarstel, terwyl *matige middelisme* voorhou dat die twee pole nie presies gelykmatig bydra tot die polariteit nie.

*Ekstreme gelykisme* ('equalism') hou voor dat die pole en hul gemene dimensie presies gelykmatig bydra tot die polariteit, en *matige gelykisme* wil sê dat die pole en hul gemene dimensie nie gelykwaardig bydra tot die polariteit nie. Vervolgens gee ek Bahm (1970:28) se diagrammatiese voorstelling van van sy samestellingsteorie (van die twaalf eksistensiële teorieë) weer:



Voorbeelde van die toepassing van die teorieë volgens die nommering by die benoeming hierbo van 1 tot 12, word as volg deur Bahm (1970:23-46) uiteengesit:

- 1) Spiritualisme wat veronderstel dat net gees bestaan, en geen materie nie, byvoorbeeld Hegel se teorie in *The Phenomenology* waar hy sê dat gees alleen die realiteit uitmaak.
- 2) Materialisme veronderstel dat net materie bestaan en geen gees nie. Lee verduidelik dit in terme van tese en antitese, waar materie as antitese van gees as tese homself probeer tetiseer, en so van sy basis losmaak.
- 3) Matige spiritualisme wat dit wil hê dat die bestaan meer geestelik as materieël is. Plotinus se *Emanasionisme* is 'n voorbeeld hiervan.
- 4) Matige materialisme veronderstel dieselfde as matige spiritualisme, maar net van die kant van materie, naamlik dat gees uit materie verrys (emerge). Sellars, Alexander en Lloyd se *Emergentisme* is 'n voorbeeld hiervan.
- 5) Ekstreme dualisme soos Descartes dit uiteengesit het naamlik dat gees en materie geheel en al afsonderlik bestaan, en dat elk ook afsonderlik van mekaar kan bestaan.
- 6) Ekstreme aspektisme vind die polariteit in slegs een dimensie en geensins in die pole nie. Advaita Vedanta veronderstel wat deur sy Hindu filosofie voorgehou word, naamlik dat Nirguna Brahman, die finale/uiteerste Realiteit, nie gees of materie, of beide gees en materie is nie, en ook nie nie-gees en nie-materie nie. Enige en alle onderskeidings volgens hierdie teorie is 'n illusie.
- 7) Matige dualisme wil die polariteit meer in die twee pole as in die dimensie raaksien. Boodin sit 'n teorie van God as Gees en Materie uiteen. Albei deel in die aanhoudende skepping van die wêreld. Die wêreld is multidimensioneel, soos nuwe skeppinge tot stand kom.
- 8) Matige aspektisme veronderstel polariteit meer in die dimensie as in die pole. Spinoza se dubbel-aspek teorie pas hier in. Gees en Materie is koördinerende attribute of aspekte van een onderliggende substans, naamlik God of natuur.
- 9) As voorbeeld van ekstreme middelisme wil Advaita Vedanta alle onderskeidings as illusionêr uitmaak. Gees en materie is gelykmatig illusionêr. Gees is dus in die laaste instansie net so illusionêr as materie.

10) In matige middelisme wil Boodin in sy *Creationism* die gedeeltelike afhanklikheid en onafhanklikheid van Gees (God) en materie uitbeeld in die skepping van nuwe entiteite. Hierdie samewerking in die skeppingswerk is egter altyd ongelykmatig omdat die gees alleen die skeppingswerk inisieer en materie slegs inersief is. Die gees se bydrae is aktief en materie s'n passief. Die aktiewe en passiewe bydraes is ook nie altyd presies dieselfde nie. Partykeer is die gees meer aktief as ander kere, en soms bied materie meer weerstand as ander kere.

11) In ekstreme gelykisme is die spanning tussen dimensie en pole presies gelykmatig, of dit nou aanwesig of afwesig is. Hierdie teorie word moeilik deur 'n enkele teorie voorgestel, net soos met ekstreme middelisme die geval is. Die rede is dat daar onsekerheid bestaan oor die simmetriese verhouding van gees en materie in hierdie teorieë.

12) Spinoza se dubbel-aspek teorie druk matige gelykisme uit in die gedagte dat 'substansie' aan die een kant, en gees en materie as 'attribute' aan die ander kant, mekaar opponeer en supplementeer. Algemeen gesien is Spinoza se teorie 'n voorbeeld van matige aspektisme omdat die substans en attribute mekaar gelykmatig opponeer en supplementeer. Hulle opponeer en supplementeer mekaar egter ook ongelykmatig omdat substans nie attribuut is nie, en attribuut ook nie substans nie.

Opsommenderwys hou die samestellingsteorie ('organicism') in dat paradoks (of polariteit soos Bahm (1970) dit noem) in 'n sin (1) net in die een pool bestaan, (2) in 'n sin net in die ander pool bestaan, (3) in 'n sin in die een pool meer as in die ander pool bestaan, (4) in 'n sin meer in die ander pool as in die een pool bestaan, (5) in 'n sin in twee pole bestaan sonder 'n dimensie, (6) in 'n sin in 'n dimensie sonder pole bestaan, (7) in 'n sin meer in die twee pole as in die dimensie bestaan, (8) in 'n sin meer in die dimensie as in die twee pole bestaan, (9) in 'n sin in beide die pole presies gelykmatig bestaan, (10) in 'n sin in beide die dimensie en pole presies gelykmatig bestaan, (11) in 'n sin in beide pole maar nie gelykmatig nie, (12) in 'n sin waar polariteit in beide dimensie en pole bestaan, maar nie presies gelykmatig nie.

Die samestellingsteorie van Bahm as 'n teorie oor teorieë van polariteit is 'n tweede-orde teorie, 'n meta-teorie wat insgelyks 'n hoër-orde bewussyn van die aard van paradoks meebring. Bahm se teorie wil polariteit uitbeeld as bestaande uit *dit wat nie volledig beskryfbaar is nie*. Daar is wel 'n basis vir positiewe/bevestigende aansprake en dan wel al die aansprake soos die twaalf voorgaande teorieë uitdruk. Die bedoeling is nie oorhaastige

veralgemenings oor polariteit nie. Die klein verskille is van wesenlike belang vir 'n goeie verstaan van die aard van paradoks. Bahm (1970:49) verduidelik sy metodiek in verwysing na die eerste teorie soos volg:

Organicism denies that polarity consists of the one pole only. However, it affirms that polarity is such that the view that polarity consists of one pole only arises naturally from the nature of polarity and of human ways of apprehending and interpreting it, and that an understanding of this nature and these ways will leave one with a recognition that the statement is true in the sense that, and to the extent that, it has its source in the nature of polarity and in the ways in which the human mind acts in interpreting it.

Hierdie redenasie, soos blyk uit die aanhaling van Bahm, geld ten opsigte van al die trappe van vergelyking soos wat die verskillende teorieë ook uitbeeld. Die eerste teorie se geldigheid word verstaanbaar deurdat die menslike intellek *wil* idealiseer en hy doen dit tot by die mees ekstreme moontlikhede. Bahm (1970:49) wil hierdeur sê dat polariteit in die idealisering daarvan, as basis dien om 'n ekstreem te genereer wat uit een pool bestaan. Die menslike intellek *oordink* wat dit ookal *bedink*. So byvoorbeeld sal dit wat as essensieel verstaan word, as alleen essensieel verstaan word. Bahm (1970:49) sê dat hierdie 'sommige-alle' en 'sommige-nie, daarom nie' denkraam, 'n natuurlike gegewendheid by die mens is. Polariteit bied die basis vir hierdie natuurlike foute.

Die samestellingsteorie erken hierdie basis van polariteit en hierdeur word dit onderskei van ander teorieë wat hierdie klein inkongruensies as onbelangrik afmaak. Bahm se samestellingsteorie bevestig die 'natuurlikheid' van teorieë en verwerp die foute/gebreke daarvan.

Die volgende word deur die samestellingsteorie oor die ander twaalf teorieë verklaar: ekstreme eenpoolisme word verwerp as volledig, maar word nie volledig verwerp nie. Die ekstremismes neem geabstraheerde dele van die konkrete geheel en stel dit as die geheel voor. Dieselfde redes geld insgelyks ook vir ekstreme anderpoolisme. Die benoeming van 'n pool as 'een pool' of 'ander pool', meen Bahm (1970:51), is as gevolg van gewoonte, toeval of gerieflikheidshalwe.

Die mate van geldigheid van teorieë drie en vier verduidelik Bahm (1970:51) deur die feit dat 'n pool eers moet bestaan voordat dit 'n polariteit kan vorm. Die unieke bydra van 'n pool in die polariteit maak dit meer konstutatief. Die foutiewe aanname van hierdie teorieë is dat net

een pool 'meer' kan wees, en dat alle 'meer as' presies dieselfde is. Daar is baie tipes 'meer' in ooreenstemming met verskillende tipes entiteit wat 'meer' kan wees.

By teorieë vyf en ses is daar 'n oormatige geloof in elke pool. 'Nie' word as eksklusief gesien in die huldiging van die teorieë deurdat 'sommige nie' as 'alles nie' verstaan word. Teorie ses verskil van teorie vyf in die opsig dat die twee pole, en die onderskeid tussen hulle vervang word met wat gemeenskaplik tot die pole is. Die gemeenskaplikheid moet eers bestaan voordat pole in polariteit betrek kan word.

Redes vir teorieë sewe en agt se belang en geldigheid stem ooreen met teorieë vyf en ses.

Teorieë nege tot twaalf se belang word saam verduidelik. Twee pole is verskillend van mekaar in een of ander kenmerk. 'Verskillend' impliseer ongelykheid en beteken dat slegs een sy tipe bydrae kan maak, soos die ander pool syne. Die 'verskil' van die onderskeie kontribusies is veranderlik. As die twee pole baie van mekaar verskil is die ongelyke bydraes van hulle ook groot. Dieselfde geld vir pole en dimensies as polariteit. Die dimensie en pole verskil in hul aard en funksie in die polariteit. Die dimensie en pole is ongelykwaardig in hul bydrae, en tog is elk se bydrae ook ongelykmatig as gevolg van die verskille in hul inherente aard.

Ten opsigte van die positiewe veronderstellings van die twaalf teorieë is al twaalf nodig om die bes moontlike voorstellings van die aard van polariteit voor te stel. Die negatiewe stellings van al twaalf teorieë word egter ook negeer in samehang met die bevestigings vir die bes moontlike voorstelling van polariteit.

Teenoorgesteldheid/teenoorgesteldes as kategorie vat die beskrywing van die samestellingsteorie saam deurdat die twaalf teorieë in 'n sekere sin elk die ander teenstellend opponeer. Die ekstreme staan teenoor die matige teorieë; tussen meer-die-een-as-die-ander in die matige teorieë; tussen samestelling en die twaalf ander teorieë; tussen die positiewe en negatiewe aspekte van samestelling. Polariteit is ook gesetel tussen samestellingsteorie as anti-ekstremisties wat self 'n ekstreme anti-ekstremistiese teorie is. Laastens wil samestellingsteorie 'n genoegsame teorie oor eksistensie wees, terwyl dit as teorie erken dat die realiteit nie genoegsaam deur teoretisering voorgestel kan word nie (naamlik in woordvorm nie).

#### 4.3.2.2 POLARITEIT UITGEDRUK AS 'n SUBJEK/OBJEK SPANNING IN KAINZ SE VYF MENTALE SELFBEWUSSYNSKONSTRUKTE

Die pole waarvan Bahm (1970) praat en wat kortliks hier in terme van die kategorieë teenoorgesteldes, komplementariteit en spanning bespreek is, word verder verhelder deur dit te interpreteer as 'n objek/subjek spanning. Die dimensie wat die gemene eienskap(pe) van subjek (as pool) en objek (as pool) moontlik maak, kan eenvoudig *selfbewussyn*<sup>77</sup> genoem word. Deur die teorie van Bahm (1970) mentaal toe te spits word paradoks in die konkrete menslike bestaan *archetipies* voorgestel. Dié mentale toespitsing is illustratief en nie deskriptief nie.

In die gedagte-wêreld van die mens veroorsaak die selfbewussynsdimensie<sup>78</sup> 'n fusie van idees/konstrukte soos dit deur die brein bedink word. 'Konstrukte' as term word hier as 'n wisselterm vir 'pole' gebruik, en 'selfbewussyn' as wisselterm vir 'dimensie'.

Kainz (1988:27-30) noem vyf essensiële mentale selfbewussynskonstrukte:

- 1) eenheid (identiteit) en onderskeid (verskil)
- 2) oorsaak en gevolg
- 3) beweging en stasis
- 4) syn en negasie
- 5) immanensie en transendensie van die ego

In samehang met die onderskeidings wat Bahm (1970) maak, bied Kainz (1988) se vyf gedagte-konstrukte interessante moontlikhede vir die paradoksale denkproses. Hierdie polariteite is essensieel vir die verstaan van die paradoksale aard van die werklikheid en die verstaan van die taal van paradoks (die aard daarvan) wat in hoofstuk 4.3.3 onder *openbaring*

<sup>77</sup> Sien hoofstuk 2.2.2 en 4.5 vir meer detail oor *selfbewussyn*.



en ervaring bespreek word. Hoewel ek openbaring en ervaring ook hier sou kon bespreek as gedagte-konstrukte of polariteite, bespreek ek dit apart as gevolg van die pastorale toespitsing van die onderwerp onder bespreking.

Die selfbewuste persoon is gewikkel in pole van eenheid en onderskeid. Die persoon wat weet, en dit wat geweet word, is een samehang van gebeure. Kainz (1988:27) meen dat Hegel met sy identifikasie van 'identiteit en onderskeid' hierdie polariteit goed saamvat. Daar is 'n tweede of hoër-orde identiteit wat as dimensie (volgens Bahm se kategorisering), die pole 'identiteit' en 'onderskeid' in spanning stel. Tweede-orde identiteit is nie anders as onderskeid nie. Ooreenstemming en onderskeiding, in eenheid, is saam met die eenheid van subjek/objek die mees fundamentele paradoks (Kainz 1988:44-46). Meer differensiasie en kompleksifikasie beteken groter eenheid. In terme van gewone logika en dialektiese logika beteken die eenheid van ooreenstemming en onderskeiding dat dialektiese logika geen bestaansreg het sonder gewone logika nie, want die juiste grense en beperkinge van gewone logika is die fokuspunt van dialektiese logika, of ten minste die beginpunt daarvan.

Paradoksale logika word deur Kainz (1988:46) só gestel: "Paradoxical or dialectical logic, which is orientated to bringing out differences in a maximal way, is correspondingly maximally dependent on ordinary logic, to which is entrusted the task of preserving the self-identities, the uniformities of word and ideas as much as is possible". Die eenheid van subjek en objek dien as "primêre intuïsie". Hiervolgens maak dialektiese logika sin, omdat ons almal in subjek/objek verhoudinge 'vasgevang' is en omdat die objek-subjek verhouding so voor die hand liggend is in menslike ervaring (Kainz 1988:46).

Ten opsigte van oorsaak en gevolg vra Kainz (1988:27) die vraag of die subjek wat weet, of wat geweet word, eerste kom, en konkludeer dat nie een eerste gestel kan word nie, omdat die twee pole in hul gemene dimensie 'gelyktydig gebeur'.

Oor die pole beweging en stasis sê Kainz (1988:28) die volgende: "In self-consciousness there is a constant differentiation of the knower from the known, one might almost say a repulsion (in a nonpejorative sense). This is the "movement" of self-consciousness..." Vir die 'self-repulsie' om plaas te vind moet daar stasis of stabiliteit wees.

---

<sup>78</sup> Let daarop dat 'dimensie' in die woord selfbewussynsdimensie beteken is het soos deur Bahm (1970) beskryf.

Sartre dink aan bewussyn as 'n tipe negasie (niksheid) teenoor die geslotenheid van syn, wat bewussyn konfronteer en dit wil negeer. Descartes se vertrekpunt is van die ander kant, naamlik al waaroor ek seker is, is my eie bewussyn. Kainz (1988:29) meen dat albei dit reg het want "self-consciousness thrives on the constant negation and annihilation of its mere being...but it also functions as the originating existent passing judgement on the reality of all objects in the world, including itself." In selfbewussyn vloei syn en niksheid inmekaar.

Die pole van immanensie en transendensie van die menslike ego moet as't ware terug tree en terugkyk op die self om die sirkelbeweging te voltooi en refleksief te wees. Kainz (1988:29) sê dat "...like the man who needs something solid beneath him in order for him to jump, the ego cannot depart from itself in the context of the circuit of self-consciousness unless it already possesses itself and, in fact, is identical with itself (otherwise the act would not be consciousness of *self*)". Met hierdie illustrasie toon Kainz dat selfbewussyn homself in takt hou deur heeltyd 'terug te tree' van homself. Indien selfbewussyn sou ophou om 'terug te tree' sou selfrefleksie verdwyn en sou dit 'n bewussyn van objekte geword het. Kainz (1988:29) stel die paradoks van immanensie en transendensie so: "Only something that is completely immanent within itself could possibly transcend *itself*; and only something which can completely distance itself from itself could return to lay hold on, and remain immanent in itself."

Bahm (1970:177-204, 275) sit ook polêre kategorieë van eksistensie uiteen. Dit sluit aaneen en oorvleuel met Kainz (1988) se vyf essensiële bewussynskonstrukte. Bahm verduidelik die polêre bestaanskategorieë nie in terme van selfbewussyn nie, maar as die verhouding tussen *bestaan* (eksistensie/syn) en *ervaring*. Dialektiese prosesse en negasie speel 'n sentrale rol hierin.

*Syn* en *ervaring* is verskillend en tog interafhanklik, en het elk sy eie kategorieë (waar *kategorie* 'n universele kenmerk of toestand is). *Syn* kan nie tot *ervaring* gereduseer word nie en ook kan *ervaring* nie tot eksistensie of *syn* gereduseer word nie. Bahm (1970:273) redeneer dat daar *syn* is wat nie ervaar word nie, want "experience of apparent reality is experienced not only as *apparent* reality but also as apparent *reality*...likewise, some things (e.g. dream objects) apparently exists only in experience." Bahm se logika moet hier gevolg word: omdat *ervaring* bestaan, bestaan elke kategorie van *ervaring* ook, dit wil sê "...all of the categories of existence apply to each category of experience" (Bahm 1970:273-4). Die rede hiervoor is omdat *syn* slegs *ervaringmatig* tot openbaring kom. Bahm (1970:273) praat van

"existence as experience, is experienced". Dit is nie die ganse syn wat ervaar word nie, en ook nie 'n totale ervaring van syn nie.

Die ervaringskategorieë kan toegepas word op synskategorieë volgens, en slegs volgens die ervaring daarvan. Bahm handhaaf die polariteit tussen syn en ervaring as 'n "major basic polarity" (1970:274), en sê ook dat alle kategoriale polariteite gehandhaaf word. Die lys van 20 synskategorieë en 19 ervaringskategorieë erken Bahm (1970:274-5), is voorlopig en onvolledig.

Wat bestaan, bestaan beide as

- |                                 |                                     |
|---------------------------------|-------------------------------------|
| 1) dieselfde en verskillend     | (same and different)                |
| 2) 'n geheel en dele            | (whole and parts)                   |
| 3) een en baie                  | (one and many)                      |
| 4) intern en ekstern verwant    | (internally and externally related) |
| 5) universeel en spesifiek      | (universally and particular)        |
| 6) transendent en immanent      | (transcendent and immanent),        |
| 7) permanent en veranderlik     | (permanent and changing)            |
| 8) oud en nuut                  | (old and new)                       |
| 9) huidig en aanhoudend         | (happening and enduring)            |
| 10) substansieel en funksioneel | (substantial and functional)        |
| 11) oorsaak en gevolg           | (cause and effect)                  |
| 12) bepaald en spontaan         | (determined and spontaneous)        |
| 13) aktueel en potensieel       | (actual and potential)              |
| 14) middel en doel              | (an end and a means)                |
| 15) eindigend en oneindigend    | (finite and unfinished)             |
| 16) intelligent en onaanpasbaar | (intelligent and unadaptable)       |
| 17) soort en graad              | (a kind and a degree)               |
| 18) beslis en onbeslis          | (definite and indefinite)           |
| 19) gelyk en hoër               | (equal and higher)                  |
| 20) materie en ruimte           | (a thing and space)                 |

Wat ervaar word, word ervaar as beide

- |                                        |                                  |
|----------------------------------------|----------------------------------|
| 1) subjektief en objektief             | (subjective and objective),      |
| 2) skyn en waarlik                     | (apparent and real),             |
| 3) teenwoordig en afwesig              | (present and absent),            |
| 4) waargeneem en bedink <sup>79</sup>  | (perceived and conceived),       |
| 5) vanself en veroorsaak <sup>80</sup> | (intuited and inferred),         |
| 6) gegee en geneem                     | (given and taken),               |
| 7) op gelet en nie op gelet nie        | (attended to and unattended to), |
| 8) duidelik en vaag                    | (clear and vague),               |
| 9) geglo en betwyfel                   | (believed and doubted),          |
| 10) gewil en beredeneer                | (willed and reasoned),           |
| 11) konkreet en abstrak                | (concrete and abstract),         |
| 12) aktueel en ideaal                  | (actual and ideal),              |
| 13) bedink en gedoen                   | (thought and acted),             |
| 14) bedink en gevoel                   | (thought and felt),              |
| 15) geken en ongeken                   | (known and unknown),             |
| 16) genoë hê en ongenoë hê             | (liked and disliked),            |
| 17) volledig en onvolledig             | (complete and incomplete),       |
| 18) genot en lyding                    | (enjoyed and suffered),          |
| 19) waargenome en geheue               | (perceived and remembered).      |

Bahm (1970:59) bring die gees-materie polariteit in verband met die geheel-dele polariteit onderskeidelik. Gees word geïnterpreteer as 'geheel' en materie as 'dele', naamlik 'n pluraliteit van dele. Hiermee word die paradoks wat hier beskryf word goed saamgevat in terme van die realiteit. Die volgende beskrywing word gestel as opsomming van die beskrywing van paradoks:

Existence is such that there is a sense in which it exists only as wholes, a sense in which it exists only as parts, a sense in which it exists more as wholes than as parts, a sense in which it exists more as parts than as wholes, a sense in which it exists as having wholes and parts which are completely different from each other, a sense in which it exists without any differentiation between wholes and parts, a sense in which it exists as having wholes and parts more different from than like each other, a sense in which it exists as having wholes and parts

---

<sup>79</sup> Die begrippe 'bemerkt/bespeur/gewaar' en 'begryp/geglo' kan ook gebruik word.

more alike than different from each other, a sense in which it exists as consisting exactly equally of wholes and parts, a sense in which it exists as consisting of wholes and parts exactly equally alike and different, a sense in which it exists as consisting unequally of wholes and parts, and a sense in which it exists as consisting of wholes and parts which are unequally alike and different (Bahm 1970:59).

Hierdie filosofies-logiese uiteensetting van die aard van paradoks is essensieel om die geheelprentjie wat ek oor paradoks wil skets, beter uit te beeld, omdat dit my help met die tref van *onderskeidings*. Ek poog om hierdie beskrywing van paradoks 'n 'ryk' beskrywing te maak. Dit is ook nodig, omdat dit die terapeut se taak is om te poog om "comprehensively adequate in his understanding" te wees, soos Bahm (1970:274) tereg sê (al is dit ten opsigte van die filosofiese veld), en om gereed te wees om enige van die kategoriale dimensies van bestaan, soos dit ervaar word en genoem word in die verhaal wat die gespreksgenoot vertel, raak te sien, en moontlik aan te wend in die eksternalisasie en dekonstruksie van die kliënt se verhaal. Ek bespreek die nut van die raaksien van pole, of in alledaagse taal gesê, die tref van *onderskeidings*, vir narratiewe terapie in hoofstuk 4.5.1. Vervolgens gaan ek eers voort met 'n ryk beskrywing van paradoks.

### 4.3.3 OPENBARING EN ERVARING

Die neweskikking van Goddelike openbaring en menslike ervaring en die eenheid hiervan staan in die teken van paradoks. Daarom spits ek my vervolgens toe op die bespreking van die verbondenheid van openbaring en ervaring wat hul gemene dimensie in taal vind. Die belang hiervan vir die doel van die studie is dat dit rigtinggewend is vir die begrip van hoe die neweskikking en eenheid van verskillende wêreld paradoks laat ontstaan. Dit het ook belang deurdat dit poog om eko-hermeneuties te wees deur die grootste moontlike geheel aan te dui deur die dele in samehang te plaas.

God se interaksie met die wêreld bereik 'n hoogtepunt in die mensdom. Die konteks en wyse van God se kommunikasie met die mens, en hoe dit deur die mens ervaar word, is deel van

---

<sup>80</sup> Alternatiewe begrippe is 'intuïtief' en 'afgelei'.

die natuur, "...of the very stuff of the world..." (Peacocke 1993:245). Die multihierargale en multidimensionele aard van materie word nie deur 'n reduksionistiese materialisme erken nie. God, in sy selfkommunikasie met die mens, los nie die "materialiteit" van die mens uit wanneer 'n persoonlike verhouding tussen God en mens (as gevolg van sy selfkommunikasie) tot stand kom nie. Hy sluit dit juis in.

Peacocke (1993:191) verduidelik God se selfkommunikasie aan die hand van Quick se onderskeiding in menslike ervaring (ter verduideliking van die sakramente), van 'die dinge daar buite' wat ruimte en tyd beslaan, en in beginsel deur die liggaamsintuïe waarneembaar is, en die 'innerlike dinge' wat deur die mens se gedagtes tot uiting kom. Aan die hand hiervan sê Quick dat die 'uiterlike realiteit' twee verskillende relasies tot die mens se 'innerlike' gedagtevlak kan hê, naamlik dit kan instrumente wees wat hulle karakter aanneem as gevolg van wat met dit *gedoen word*, of dit kan as simbole beskou word wat karakter kry as gevolg van dit waaraan hulle *geken* kan word (Peacocke 1993:191).

Die paralelle verwysing na God se verhouding met die wêreld kan sinvol gebruik word, naamlik die wêreld is 'n instrument waardeur God sy kosmiese doel verwesenlik deur iets daarmee te doen; die simbool-karakter van die wêreld weer, kom na vore as God daardeur sy karakter openbaar (Quick in Peacocke 1993:192). Die mens se verhouding met God word beduidend deur die simbool-karakter van die natuurlike wêreld bepaal.

#### **4.3.3.1 TOESPITING OP DIE BEGRIP 'OPENBARING'**

Die begrip 'openbaring' het besondere betekenis in die lig van bogenoemde paragraaf, en moet verder verduidelik word. Peacocke (1993:196) sê dat 'openbaring' pertinent inhou dat God *aktief* is, en druk die beskrywing daarvan uit in die woorde van Pailin:

By 'revelation' is generally meant the disclosure of what was previously unknown or only uncertainly apprehended. In theology such disclosure is normally regarded as caused by the agency of God...and as making known hidden aspects of the character and purposes of God, of humanity in its relationships with God and of what is to occur in the future through the providence of God. This unveiling of what was concealed may be either through some means of communicating information on these topics or in the form of what is taken to be a self-manifesting encounter with God. In either case God is the agent who reveals and human

persons are the subjects who receives revelation.

Pailin verduidelik 'openbaring' verder as hy die verklaring vir die uiteindelijke (omvattende) aard van die realiteit as die taak van teologie, uitstippel, en voorhou dat die enigste verskil tussen sogenaamde 'natuurlike' en 'geopenbaarde' waarhede die feit is dat eersgenoemde volgens 'n wyer raamwerk van gebeure werk as wat die geval met laasgenoemde is (Peacocke 1993:196-7).

Die terme 'natuurlike' en 'geopenbaarde' teologie kan nie so maklik geskei word nie. In dieselfde asem kan 'algemene' en 'spesiale' openbaring ook nie in skerp afgebakende kampe verdeel word nie. Die realiteitskarakter wat ek hier in aansluiting by Peacocke (1993:201) bepleit, is dié van die kritiese realisme (natuurlik in samehang met sosiale konstruksionisme) wat 'n koherente en komprehensiewe uitkyk op die lewe het. God se openbaring kan in drie kategorieë verstaanbaar gemaak word: eerstens *spesiale openbaring* as dié soort openbaring wat deur God geïnisieer word, (byvoorbeeld wat in die Bybel aangetoon word), en wat deur 'n gemeenskap as grondmetafore voortgesit en bewaar word; vervolgens sal elke lid van die gelowige gemeenskap God op sy/haar *eie* manier ervaar en verstaan. Hierdie *eie* ervaring binne die gemeenskap is die tweede onderskeidende openbaringsvlak wat Peacocke (1993:197) die 'openbaring aan lede van 'n religieuse tradisie', noem.

Binne die religieuse tradisie kan elke lid van die gelowige gemeenskap deur geykte taal en simbole hul Godservaring artikuleer. Die ritueel, liturgie, en toewydingsaktiwiteite is instrumenteel om die beduidende ervaringe van individue en groepe in die geskiedenis van die tradisie, betekenis te laat kry (eg te maak) in die hede, soos deur die term *anamnesis* aangedui word (Peacocke 1993:197). Hierdie tweede openbaringstipe is 'n brug tussen God se spesiale openbaring, en die derde *algemene openbaring*, wat inhou dat kennis van God vir die ganse mensdom beskikbaar is. Deur refleksie op die karakter van die geskape wêreld met sy entiteite, strukture, en prosesse, en ook deur die prosesse van persoonlike en sosiale ervaring, kan die mens kennis van God opdoen, en so betekenis konstrueer.

Hierdie siening van Peacocke (1993:197) ten opsigte van algemene openbaring, sê hy is konsekwent met die '*afwaartse oorsaak*' van beïnvloeding wat God op die wêreld-as-geheel uitoefen, en wat dan spesifiek betrekking het op die menslike brein, wat, as deel van die mens, ook ingesluit is in die patrone in gebeure wat deur God beïnvloed en verander word. Hierdeur word dit duidelik dat die wyse hoe die mens kennis van God kan bekom, logies

saamhang met die wyse hoe God kennis oor Homself in die wêreld, en in menslike ervaring, kan meedeel (veroorzaak).

Daar is werklike aaneenskakeling in die openbaring wat God te weegbring, maar ook werklike verskille (Peacocke 1993:201). Daar is dus grade van eksplisietheid in God se openbaring deur elk van bogenoemde tipes openbaring, in die ervaring van die mens. Ten opsigte van *spesiale openbaring* is die gesprekskarakter wat goddelike inisiatief en vryheid, en ook menslike vryheid beklemtoon, van belang. So byvoorbeeld het die geslagte van Israel (Jodendom) wat met die tydperk van die Bybelskrywing oorvleuel, in dialoog met vorige geslagte gegaan deurdat die ervaring en kennis van die vorige geslag oorgelewer en behou was in die lig van die sifting en 'hergieting' daarvan, na aanleiding van hul eie ervaring en kennis. In dié verband sê Brown (soos aangehaal deur Peacocke 1993:199) die volgende:

...revelation is a process whereby God progressively unveils the truth about himself and his purposes to a community of believers, but always in such a manner that their freedom of response is respected...the notion of dialogue fully acknowledges that God's communication with man takes place in very specific contexts with certain things already assumed at each stage, an already existing canon of assumptions...that has shaped the community's conception of God, and thus inevitably shapes both the present experient's response to a particular experience and also what it is possible for God to put into that particular experience by way of content.

Volgens Brown is spesiale openbaring 'n dialogiese model waar die interaksie van God met die wêreld plaasvind, soos die beskrywing van Peacocke aantoon. Peacocke (1993:199) sê dat dié dialoog-interaksie-model nie net uit woorde en idees bestaan nie, maar in 'n nog meer diepgaande sin, 'n 'kreatiewe transformasie van natuurlike simbole in ons onderbewuste' is.



In die lig van bogenoemde bespreking van God se openbaring aan die mens is dit makliker om by die 'hoe' van God se openbaring uit te kom. God se kommunikasie met die mens kan alleenlik deur die boustene van die wêreld geskied (Peacocke 1993:206). Popper (1968) onderskei drie soorte samestellende dele (konstituente)<sup>81</sup> waaruit die wêreld opgebou is, naamlik

- fisiese objekte en state, insluitend menslike kunsprodukte (wat Peacocke die entiteite, strukture, en prosesse van die wêreld noem);
- state van bewussyn; en
- objektiewe kennis (soos kultuurgoedere van die beskawings van die wêreld).

Peacocke (1993:193) maak van dié klassifiseringstelsel gebruik om aan te dui dat interpersoonlike verhoudings deur hierdie boustene geskied. Dit maak hy duidelik aan die hand van die verskeidenheid van religieuse ervarings wat mense kan hê, en wat deur Swinburne en Brown bespreek is. Swinburne en Brown se klassifisering van religieuse ervaring kan breedweg in bemiddelde en onbemiddelde ervaring verdeel word. Dit stem ooreen met die *via positiva* en *via negativa*. Religieuse ervaring word deur die konstituente (soos deur Popper beskryf) bemiddel. Peacocke (1993:206) sê dat alle religieuse ervaring deur sintuiglike ervaring bemiddel word, net soos dit wat op die vlak van interpersoonlike ervarings tussen mense die geval is. Dit geld as aanduiding dat die kommunikasie tussen mense as leidraad dien om God se kommunikasie met die mens duideliker en meer verstaanbaar te maak.

Die kommunikasie tussen mense egter, op alle vlakke, word deur die *konstituente* van die wêreld bemiddel. Die fyn geïntegreerde patrone van dié wyse van kommunikasie, (deur middel van konstituente), en ook dit wat in die identifisering van persoonlikheid tussen twee persone wat kommunikeer, geïllustreer word, kan nie volledig deur die modaliteite van die

---

<sup>81</sup> Hierdie woord word aan die Engelse woord 'constituents' ontleen. Peacocke (1993:193) gebruik hierdie term om die terme wat Popper gebruik, naamlik 'World 1', 'World 2', en 'World 3', te vervang omdat Peacocke meen dat dit onnodige

interaksieproses uitgedruk word nie (Peacocke 1993:205). Die mens se natuur behou 'n misterieuse dimensie en word deur die interaksie tussen twee persone bevestig deurdat wat in en deur die mens op persoonlike vlak geskied, 'n nuwe vlak van kompleksiteit bereik. Om hierdie rede kan gesê word dat die samestellende dele van die wêreld, soos Popper se beskrywing, nie afbreuk doen aan die spesiale tipe realiteit van die samestelling van mense nie, omdat dit juis die persoonlike verhouding is waarin 'n mens staan, wat die mees belangrike ervarings van die menslike lewe uitmaak.

Onbemiddelde ervaring van God is nie moontlik nie. Die uitsluit van die konstituente van die wêreld beteken dat God op 'n direkte wyse tot die bewussyn van die mens kommunikeer, wat 'n aparte ontologiese entiteit (tradisioneel omskryf as die 'gees' en/of 'siel' van die mens) noodsaak. Alle state van die menslike brein, wat die inhoud van die bewuste sowel as die onderbewuste insluit, val *binne* die samestellende dele van die wêreld (vergelyk Peacocke 1993:209). Dit sluit die volle inhoud van die geheue in. Simbole en argetipes soos deur Jung (1964) beskryf, word ook ingereken. Die *Bildung* van 'n persoon - alles wat 'n persoon maak wat hy is, word bemiddel deur die entiteite, strukture en prosesse van die wêreld.

#### 4.3.4 CHRISTUS: GOD SE PARADOKSALE WOORD

Du Toit (1984:48) dui die filosofie van die christologie aan waar van die standpunt uitgegaan word dat die mens 'n verlosser soek. Die mens is op soek na God. In aansluiting by Ebeling sê Du Toit (1984:336) dat dit nie eindelijk die mens is wat God uitlê nie, maar God wat die mens uitlê en ken. Dit is God wat die mens uitlê, maar hierdie uitleg vind grond in die ervaring van die mens. Aldus die paradoks.

Die idee dat God 'praat', naamlik kommunikeer, onderlê die hermeneutiese uitsig op Jesus Christus as paradigma vir 'n paradoksale uitgangspunt. Macquarrie (1990:378) sê dat die Ou Testament normierend vir die eerste Christene was, waarin die konsep van God as die *sprekende God* voorkom. Hierdie grondidee is verder ontwikkel in christologiese nadenke waar Jesus Christus as die Woord (*Logos*) van God gesien word. Macquarrie (1990:378) meen dat hierdie wisselwerking van die erfenis (God uit [spreek] sy Woord) uit die Ou

---

skeiding in die een wêreld veroorsaak. Sien bylaag 2 in dié verband.

Testament en die openbaring van God (selfkommunikasie) in Jesus Christus tot die *logos christologie* aanleiding gegee het. Macquarrie (1990:105) verduidelik die paradoks wat in die proloog van die Johannes-evangelie voorkom: "...paradox, a way of speaking which employ two contradictory statements, neither of which is cancelled out by the other but which together point to a state of affairs that cannot be itself directly expressed."

Macquarrie (1990:108-9) verduidelik dié paradoks in die Johannes-evangelie deur gebruik te maak van die twee stellings wat in die eerste paar verse van die proloog voorkom en wat onsinnig voorkom, naamlik "die Woord was by God" en "die Woord was God". Deur hierdie kontrasterende sinne ontplooi Johannes 'n pragtige metafoer. Die woord wat geuit word neem as't ware 'n eie vorm aan, 'n onafhanklikheid van die een wat dit uit. Dit bly egter afhanklik van die een wat dit uiter (Johannes) omdat dit juis sy woord is. Dit kan as 'n verlenging van die spreker self ingesien word. Hier gebruik Macquarrie (1990:109) 'n klassieke christologiese term te wete *homoousios* wat 'van dieselfde wese' beteken. Die woord wat God uit, is in die lig hiervan dieselfde in wese as God self.

Die terapeut se Godskonsep, meer spesifiek sy konsep van Christus is fundamenteel vir die pastor se identiteit. Dit kleur die terapeut se hantering van enige pastorale situasie. Gerkin (1984:21) sê dat die *fundamentele beelde van die Christelike taal* aktief betrek moet word in die metodologiese keuse vir terapie. Die *fundamentele beelde van die Christelike taal* is die fundamentele beelde van Christustaal, met ander woorde Christus is die basis vir Christelike taal. Hoe daar oor Jesus Christus gedink word is belangrik vir die korrekte basis vir terapie. Ten diepste is Jesus Christus die basis vir paradoksaal-terapeutiese taalhandelinge.

Miskien is Macquarrie (1990:6) korrek as hy die spanninge tussen die terme 'Jesus het gedoen', 'hy doen nou', 'hy was' en 'hy is' in verbinding met mekaar hou, en ook meen dat dit nie verbreek kan word nie. Die getuienis uit die verlede vind integrasie met huidige ervaring. Dit is dan ook op dié punt wat die aard van 'n paradoksale christologie duidelik word as die 'wees' en 'doen' aspekte van Jesus teenoor mekaar te staan kom. Die manier van dink oor die verhouding tussen Jesus se wese (sy syn) en sy werke het bepaalde invloed op die christologie wat gehuldig word. 'n Gebalanseerde christologie maak erns met funksionele sowel as ontologiese christologiese aspekte, dit wil sê beide die werke en wese van Jesus moet ewewigtig en in interaksie gesien word.

Die veelparty benaderings tot die christologie en baie vertrekpunte wat ingeneem kan word is

'n aanduiding van hoe divers selfs die fundamentele beelde van die Christelike taalwêreld kan wees. Wat egter van belang is, is dat 'n bepaalde invalshoek op Christus se identiteit hier bespreek en uitgelig word om die leser sodoende te oriënteer ten opsigte van 'n bepaalde logiese invalshoek wat die navorser op pastoraal terapeutiese terrein van hulp kan wees.

Wanneer oor Jesus van Nasaret as Jesus die Christus nagedink word, dan ontstaan daar bepaalde inkongruensies. Dit is 'n mens en God wat mekaar in Jesus Christus ontmoet. Hoe rym hierdie leer met die postmoderne wêreldbeeld, waarmee die Kerk rekening moet hou sodat sy nog as 'n 'profetiese stem' gehoor sal word?

Die invalshoek ten opsigte van die identiteit van Jesus Christus is 'n poging om 'n bepaalde teologies hermeneutiese invalshoek te verduidelik as 'n werklikheidsbetrokke inslag. Dit is bepalend vir die antropologiese gesigspunte omdat beide die mensheid en Godheid van Jesus in die christologie verantwoord word. Hierdie invalshoek wil aan die terapeut 'n manier van dink voorstel waar die eie lewensstorie aan die hand van die verhaal van Christus verbeeld kan word, en dit paradigmatis aangewend kan word om hoop op verandering vir hulpbehoewendes te skenk (vergelyk Brueggemann 1987:23-5). Hierdie denkpatroon doen teologies-wetenskaplik verantwoording aan nie net die prakties-teologiese gemeenskap nie, maar aan die wetenskaplike gemeenskappe in die algemeen, omdat dit 'n interne konsekwentheid behou, en voldoen aan die kriteria wat werklikheidsbetrokke uitsprake vergesel (vergelyk Van Huyssteen 1986).

Wanneer die Christen gelowige oor die werklikheid van Jesus Christus nadink, dan word hy/sy ten diepste met sy/haar identiteit as mens gekonfronteer. Insig in Jesus Christus se identiteit as God en mens in perfekte harmonie en balans, lei tot die ervaring van die self as behorende aan dieselfde dimensies van nie net die aardse stoflikheid nie, maar ook die hemelse heerlijkheid. Andersom gestel: jou manier van dink (denkraamwerk) oor jouself, mense, dinge en gebeure kleur juis jou persepsie van wie Jesus Christus kan wees. Die werklikheid van die waarnemer word altyd deur sy persepsie daarvan gekleur.

Om hoegenaamd 'n andersoortige transendente bestaan te kan konseptualiseer veronderstel dat die mens 'n eindigende wese moet wees. Dit lê dus juis in die antropologiese essensie van die mens waar Goddelike transendensie ten diepste ontplooi word. Die volmaakte voorbeeld hiervan is Jesus Christus (as die sentrum van die Christusgebeure). Macquarrie (1990:197) noem hierdie spanning in die mens, naamlik die openheid vir Goddelike

immanensie<sup>82</sup> in die wêreld, 'n misterie, en verduidelik dat dit die prominentste voorkom in "...the conjunction in our humanity of our actual finitude with the sense and taste of the infinite".

Die paradoks van die menslike bestaan, in ooreenstemming met God, kom tot sy reg wanneer verstaan word dat die mens se erns met sy menslikheid juis dit is wat nodig is om oop te wees vir God se immanente werklikheid. God self het dit so kom bevestig deur as mens op aarde te lewe. In die 'dieptes' van die aardse werklikheid kom openbaar God sy andersoortige (hemelse) werklikheid in en deur Jesus (vergelyk Macquarrie 1990:330). Hierin setel die Christelike hoop.

Die Christen gelowige ervaar God as formerend (paradigmaties) betrokke in die persepsie van die werklikheid soos wat dit deur die Christen gemeenskappe beleef word. Ten opsigte van die pastor se christologiese oortuigings is hierdie uitlating beslissend relevant. My persepsie van Christus is sterk gekleur deur die paradoks. Dit is eger 'n invalshoek soos reeds genoem, en nie bedoel om die alfa en omega van nadenke oor Christus te wees nie. Die idee daarvan is seer sekerlik eerder bedoel om die ernstige pastor-terapeut op 'n meer omvattende manier in aanraking met sy eie oortuigings en menings oor homself, mense en die terapeutiese konteks te bring deur sy/haar Christusbeeld op die tafel te lê.

Die betekenis van die mens se lewe kom veral daarin tot uitdrukking as ons die verhaalgekleurde werklikheidsbeleving van die mens, in Jesus tot vervulling sien gaan. Pannenberg (1968:48) praat van die noodsaaklikheid en nodigheid om die konkrete geskiedenis van die mens Jesus in ag te neem wanneer oor die wese van Jesus nagedink word. Pannenberg (1968:48) sê dat "...Jesus possess significance 'for us' only to the extent that this significance is inherent in himself, in his history, and in his person constituted by this history".

Pannenberg erken die werklikheidsbepalende invloed van 'n geskiedenis/verhaal. Vir ondersoek het ons net die Bybel as primêre bron van gesag om die verhaal van Jesus te rekonstrueer en te herinterpreteer. Met woorde soos rekonstruksie en herinterpretasie, val die selfverwysende aard van menswees weer eens op. Net soos God in sy verhullende

---

<sup>82</sup> Op eg selfverwysende manier kan God se immanensie in die wêreld paradoksaal 'Goddelike *transendensie*' genoem word.

openbaring in Jesus bly, net so bly die mens in sy interpretasie en rekonstruksie van Jesus binne die bepalende konteks van die Jesusgebeure. Daar sal altyd die dowwe spieëlbeeld (1 Korinthiërs 13:12) van nie net Jesus wees nie, maar *ook en juis van myself!*

*Christologie* val nie vreemd op die oor nie, maar die term *paradoksale christologie* kan verwarring skep as nie verduidelik word wat daarmee bedoel word nie. Dat die *paradoks* begrip nadenke oor die identiteit van Jesus Christus van die vroegste teologisering vergesel het, is 'n gegewe. Macquarrie (1990:151) maak melding van die Kerk Vader Ignatius van Antiochië wat reeds in die patristiese tydperk die paradoks van die geloof dat God in 'n mens geïnkarnear is, raakgesien het. Die transendente (ander wêreldse) realiteit van God en die immanente (aardse) realiteit van die mens het in die eenheid wat dit in Christus Jesus gevorm het, 'n paradoks laat ontstaan.

Macquarrie (1990:183) stel die 'van onder' christologie in terme van God se openbaring aan die een kant, en gewone kennisname (ervaring) wat eie aan die mens is, aan die ander kant. Macquarrie (1990:183) meen dat daar 'n sinergistiese samewerking tussen ons kennis van God en sy openbaring is. As alles van God se openbaring afgehang het, hoe sou ons 'n openbaring as 'n openbaring kan erken? Op die voetspoor van Kant konstateer Macquarrie (1990:183) dat ons die historiese Jesus as God se openbaring herken omdat ons alreeds in ons aard ('samestelling') 'n *archetipe* van die ideale beeld van God het, en dit dan vervuld in Christus sien. Hierdie idee sluit aan by die selfverwysende aard van die menslike bestaan. Die paradoks mag egter nie eensydig gesien word sodat God se openbaring oordrewe afhanklik van die mens se vermoë om die 'Christus' te herken, gesien word nie. Dit is veel eerder 'n wisselwerkende hoedanigheid waar God se openbaring menslike kennis en wete inlig, en menslike kennis God se openbarig vorm laat aanneem.

*Moontlikheid* en *aktualiteit* het in Jesus verenig, en wel as 'n harmoniese eenheid. Die moontlikheid van die mens as 'n wese wat homself oorstyg in soeke na God, en die aktualiteit van die mens wat in Jesus Christus gerealiseer het, moet nie as teenpole gesien word nie. Macquarrie (1990:373) haal DuBose aan: "...the whole truth of Jesus Christ is just as much man realizing and fulfilling himself in God as God realizing and revealing himself in man." DuBose handhaaf die selfverwysende aard van die mens in hierdie stelling. Om oor God te praat verwys die mens altyd na homself. Ook Du Toit (1984:201,243-4) bevestig hierdie waarheid, naamlik dat Godskennis altyd menskennis veronderstel en dat dit eintlik 'n eenheid is, 'n samehang van gebeure.

Die mens se bestaan word deur misterie gekenmerk (Macquarrie 1990:197-9). Macquarrie (1990:197) sê dat die misterie nêrens duideliker blyk as juis in die eindigheid van die mens in kontras met die hunkering na die oneindige nie. Macquarrie (1990:197) verwys na Schleiermacher wat hierdie hunkering van die mens na die oneindige die 'bewuswording en belewing van die oneindige' ('sense and taste of the infinite') noem. Kortweg kan gesê word dat die mens 'n Godgegewe 'ingeboude' vermoë besit om te reageer (selfrefleksie/selfverwysing toe te pas) op die oneindige, of beter gestel Goddelike. Dit is nie selfprojeksie nie, maar die waaragtige wederkerige selfverwysende hoedanigheid van die mens wat hierdie spanning tussen God se selfopenbaring in Jesus en die mens se vermoë tot reaksie op, en sin vir die Goddelike realiteit, handhaaf. As daar dus van Jesus se selfverwysing gepraat word, kom dit daarop neer dat Hy 'n volmaakte graad van selfverwysing gehad het, maar van dieselfde soort as die mens in die algemeen. Jesus het nie 'n andersoortige/nie-wêreldse selfverwysing gehad nie.

Die paradoks wat in die christologie ontstaan, moet gehandhaaf word om reg daaraan te verleen (Macquarrie 1990:372-3). Macquarrie (1990:203) volvoer dat die eenheid wat ons regmatig aan die mensheid en Godheid van Jesus toedig, potensieel in die menslike aard is, en om dié rede kon dit in Jesus realiseer. Sou Christus as 'n bonatuurlike wese sy lewe op aarde begin het, meen Macquarrie (1990:203) sou hy van geen betekenis vir die mensdom gewees het nie. Die eenheid van die mens met God, soos dit in Jesus Christus gerealiseer het, moet selfverwysend van aard wees om getrou te bly aan die (ge)aard(heid) van die mens. Dit beteken dit moet noodwendig 'n christologie 'van onder na bo' wees. Eers as die 'onder' van Jesus bevestig is kan daar erns gemaak word met sy 'van bo'. Die paradoks word egter gehandhaaf omdat die 'van bo' aard van Jesus sy 'van onder' aard legitimeer.

Macquarrie (1990:57) stem met Dunn saam dat Paulus in sy christologie nie aan Jesus as pre-eksistent dink nie. Die skrifteks waar die idee van pre-eksistensie die beste vertoon is Filippense 2. Die teks is egter volgens Macquarrie (1990:57) nie teenstrydend met 'n anabatiese (van onder) christologie nie, omdat Jesus pre-eksistent kan wees in die *gedagte en doel* van God met die wêreld. Dit staan teenoor 'n christologie van bo (katabaties) waar aan Jesus gedink word as persoonlik pre-eksistent voor sy geboorte. In lyn hiermee is die antropologie wat Paulus in sy teologie huldig ook een wat instemmend met die 'van onder' christologie saamgaan, en volgens Macquarrie (1990:65) van groot belang, want op die manier kan die mensheid van Jesus Christus stewig gehandhaaf word in die christologie.

'n Belangrike punt wat Macquarrie (1990:65) noem ter ondersteuning van die spanning tussen God en mens en die paradoks wat so ontstaan (wat noodwendig aan albei pole reg wil laat geskied), is die buigbaarheid van die menslike natuur. Dit verondersel dus 'n *dinamiese ontologiese* syn, wat as term alreeds paradoksaal op die oor val. Volgens Macquarrie (1990:65) is dit ook kenmerkend van Paulus se antropologie. Die mens is swak in sy mensheid, maar nie finaal gevorm wat sy toekoms betref nie. Die mens is instaat om veranderinge (transformasies van eksistensiële aard) te beleef. Eksistensialisme as 'n goeie voorbeeld van 'n antropologie wat menslike transendensie belig, wil dit hê dat die menslike natuur steeds in die proses van wording is (Macquarrie 1990:364). Dit impliseer die selfverwysende aard van menswees omdat die mens nie net is nie, maar bewus is dat hy *is*, en daarom poog om te *word*, naamlik die sin vir verantwoordelikheid wat deur selfbewussyn ontstaan.

Daar skort niks met die logika van 'n antropologies gebaseerde christologie as daar terselfdertyd ook erken word dat God self die outeur en voleinder van die menslike lewe is nie. Om dié rede kan gesê word dat God self die basis van christologie is. Ons kan nooit van Jesus as die *Seun van God* praat as ons nie ook van God as sy *Vader* kan praat nie.

As Barth meen dat God se openbaring aan die mens nie 'n menslike sy nodig het om dit te verwerklik nie, dan mis hy die belangrike antropologiese gegewe waarvan ons as *mens* nooit los kan kom nie, naamlik *selfverwysing* (Macquarrie 1990:281). Barth wil in sy teologie die sprekende God voorop stel, maar geheel en al onafhanklik van die menslike medium waardeur hierdie openbaring van God se woord moet geskied (Macquarrie 1990:280). Macquarrie (1990:281-9) dui die paradoksale openbaring van God soos dit in Barth en Brunner se teologieë voorkom, aan. Barth het aanvanklik by Kierkegaard aangesluit waar hy die mens afgegrens teen God ervaar, met die woorde 'oneindige kwalitatiewe verskil' ('infinite qualitative difference'). Later het Barth wel erns gemaak met die 'menslikheid' van God, maar soos Macquarrie (1990:284) aandui, nooit met die goddelikheid van die mens nie. Brunner, soos Barth, sien die verhullende element in God se openbaring in Jesus Christus. Openbaring vind uiteindelik volgens Brunner plaas as daar 'n persoonlike ontmoeting plaasvind.

Kierkegaard maak die verhullende element in God se openbaring in Jesus Christus die gewigtigste in sy teologie as hy van die 'incognito' van God in Jesus praat (Macquarrie 1990:351). Baillie protesteer hierteenoor en vra na die nut van dié tipe openbaring. Baillie sê



dat in Jesus, God nie *deus absconditus* bly nie, maar juis *deus revelatus* word (Macquarrie 1990:352). Die paradoks word juis hierin gehandhaaf dat die verhullende sowel as die onthullende element van God se openbaring in Jesus Christus ewewigtig, en in interaksie bly verkeer.

Die paradoks wat die geheimsinnige en misterieuse manier waarop God Homself aan die wêreld openbaar aandui, is die spanningsvolle relasie in Jesus se boodskap van die 'nog nie' en die 'alreeds' wat die spanningsvolle karakter wat sy (Jesus) eie lewe ook aangeneem het, nog verder verhoog (Pannenberg 1968:58). Verder is die universele betekenis van Jesus juis paradoksaal geleë in sy verhoudingspesifieke bestaan ten opsigte van die Vader, waardeur die openbaring van Jesus as die Seun van God ook vir die mensdom duidelik geword het. Pannenberg (1968:189) stel dit so: "...Christology involves Jesus' uniqueness only under a certain perspective, namely, to the extent that it has universal significance, to the extent that this particularity possesses saving significance for all other men" (vergelyk Macquarrie 1990:381).

Dat Jesus dus 'incognito' was van sy eenheid met God, in die sin dat hy na die *Seun van die mens* verwys het as 'n ander toekomstige figuur as hyself, is volgens Macquarrie (1990:354) kenmerkend van die openbaring van God, naamlik dat Hy die swakke en in-die-wêreld-se-oë dwase gebruik om sy heerlikheid te openbaar.

Paradoks is die fundamentele aard van die werklikheid van waaruit die vraag oor hoekom 'n paradoksale christologie as vertrekpunt geneem word, beantwoord kan word. Konstruktiewe *kommunikasie* is onontbeerlik vir suksesvolle teologiesing, veral in die praktiese teologie, en daarom is dit gepas as die paradoksale werklikheid ontologies en epistemologies aan taal gekoppel word, om rede taal die instrument is waardeur alle kommunikasie plaasvind. Taal is die uitdrukkingsmedium van paradoks soos wat dit in die christologie voorkom, en hoewel meer aspekte betrokke is as net taal, word taal as die fundamentele draer van paradoks daargestel.

Die taal waarmee die mens kommunikeer, en wat deel uitmaak van alle kommunikasie prosesse op alle vlakke van die realiteit, is 'n natuurlike proses. As dit egter in samehang met alle vlakke van bestaan gesien word, en dus as so 'geprogrammeer' deur die hand van God verstaan word, dan verdiep die teologiese betekenis wat aan die 'spreekende God' geheg word, veral en juis in die christologie waar hierdie spreekende God homself so openbaar dat

die taalmatige aard van die skeppingsprosesse en -vlakke 'n vereniging met die *Logos* (genoem die *Woord van God* in die Nuwe Testament en *wysheid* in die Ou Testament) ondergaan. Wat hierdie paradoks egter nog meer interessant maak is dat dié vereniging al sedert die begin van die skepping aan die gang is, en ewig in die gedagte van God self was.

Pannenberg (1968:183) beaam die paradoksale struktuur van ons stellings oor Jesus Christus: "...anyone who thinks about God's revelation in the person and history of Jesus of Nazareth arrives necessarily at statements that contain apparently contradictory concepts, paradoxes..." Wanneer die paradoksale stellings in isolasie geneem word sonder die konteks van die hele gebeurtenis van Jesus Christus, is dit onsinnig, maar binne die konteks van die *Christusgebeure*, soos Macquarrie (1990:19) daarna verwys, verkry die paradoksale struktuur wel diepgaande betekenis.

Die stellings wat oor Christus gemaak word, word egter *ervaringsmatig* geuit. Daar word ook gemeen dat dié ervaring paradoksaal is, naamlik dat Jesus God en mens is. Du Toit (1984:228) vra die vraag in hoeverre die paradoksale ervaring van God die gevolg van die mens se paradoksale *selfervaring* is. Selfverwysing as ter sake term kom hier weer na vore, en hierdeur word die inherente paradoksale struktuur van die werklikheid ontbloot. Du Toit (1984:228) verduidelik dat die mens se paradoksale ervaring uit sy sondigheid en onvolmaaktheid verklaar moet word, terwyl die paradoksale ervaring van God twee sye beslaan. Eenersyds is dit die geheimenisvolle aard van God en andersyds word dit toegeskryf aan die mens se onvermoë om vanuit sy sondige situasie God anders te kan ken. Du Toit (1984:228) verklaar self op 'n paradoksale manier: "God word as paradoks ervaar omdat Hy midde-in die menslike paradoksale werklikheid so anders is."

Du Toit (1984:231) som die aard van die christologie goed op in sy bespreking van die paradoksale ervaring van beide God en die menslike werklikheid terwyl hy sterk op Ebeling steun:

...die Een wat volmag het om oor God te praat, is Jesus. As woord van God kom Hy ter sprake in die taalmatige grondsituasie van die mens as dieptedimensie van sy bestaan. Dit is die situasie waarin die mens bevry word tot wat hy moet wees, naamlik mens voor God. So word die paradoksale woord van God as Jesus-woord in die taalmatige grondsituasie van die mens as vrysprekende antwoord beleef. Die antwoord staan paradoksaal teenoor die menslike, sondige vraag bestaan. Die woord van God word dus ten laaste en ten diepste in die menslike,

paradoksale en sondige grondsituasie geverifieer.

## 4.4 VERKLARENDE BESKRYWING VAN PARADOKS

Uit die aard van die studie word onderskei tussen *terapeutiese paradoks* en paradoks as die fundamentele aard van die werklikheid, van waaruit die vraag oor hoekom *terapeutiese paradoks* moontlik effektief in 'n terapeutiese konteks kan wees, beantwoord kan word. Ek beskryf *terapeutiese paradoks* soos dit in my postmoderne, narratiewe terapie voorkom verderaan in hierdie hoofstuk in paragraaf 4.5.1 met 'n intensiewe toespitsing in subparagraaf 4.5.1.4. Ek beskryf eers *paradoksale intervensie* (wat groot en deels deel uitmaak van 'n modernistiese uitkyk), en ook paradoks as die fundamentele aard van die werklikheid. In die beskrywing van paradoks hier, gee ek aandag aan *tipes* paradokse wat die verstaan van paradoks vergemaklik. Voordat ek die werking van paradoks aan die einde van die hoofstuk illustreer, sit ek Plank en Kainz se idees oor paradoks uiteen en lê verbande tussen Plank, Kainz en Bahm.

Konstruktiewe kommunikasie is onontbeerlik vir suksesvolle pastorale gesprek en daarom is dit gepas om die paradoksale werklikheid wat ek wil beskryf (ontologies en epistemologies) aan taal te koppel, omdat taal die instrument is waardeur alle kommunikasie plaasvind. Een van die beginsels van Maturana se teorie van strukturele determinisme is dat taal, biologies gesproke, 'n spesiale vorm van gemeenskaplike aksie ('communal action') is, omdat dit lei tot die skepping van domeine van onderskeiding (Efran et al. 1990:23). Hierdie gerigtheid van taal om onderskeidings te tref, is die basis<sup>83</sup> van paradoks deurdat ons taalkonstruksies sodanige konseptualisasie van paradoks hoegenaamd moontlik maak.

'Onderskeidings' wat in taaluitinge getref word, bring selfbewussyn en selfverwysing mee. Efran et al. (1990:25) praat van "self-referential paradoxes" as fundamenteel tot enige sisteem wat van taal gebruik maak. Die "boodskap" wat paradoks bevat, sê Efran et al. (1990:25) "...is that our ordinary system of logic is insufficient to handle life as it is experienced in language..."

Dit is om dié rede dat ek nie alleen 'n postmodernistiese epistemologie aangeneem het (wat objek en subjek harmonieer) nie, maar ook na die verband tussen epistemologie en ontologie

---

<sup>83</sup> In hoofstuk 4.3.2 bespreek ek die basiese onderskeidings in paradoks vanuit 'n filosofies-logiese perspektief.

kyk, en dan selfs daar paradoks raakloop wanneer dié twee tot 'n *onto-epistemologie* geharmonieër word.

#### 4.4.1 TIPES PARADOKSE

Om tot 'n beskrywing van paradokse te kom moet verskillende tipes paradokse onderskei word. Kainz (1988:37-42) onderskei tussen

- filosofiese,
- religieuse en
- literêre paradokse<sup>84</sup>.

Paradokse word verder

- logies,
- semanties en/of
- grammaties gegenerer.

Laasgenoemde drie onderskeidende kenmerke van paradokse druk primêr dié tipes paradokse se onvermoë om uit te druk, uit, en opereer vanuit die konvensioneel-konstitusionele grense van woorde volgens die reëls van grammatiese en logiese sinskonstruksies.

Hierteenoor toon filosofiese, religieuse en literêre paradokse die eienaardighede van konsepte "...which do not have neat boundary lines separating them in our mind but intermingle unashamedly with their opposites, and even require their opposites for definition and existence" (Kainz 1988:37). Kierkegaard (1975:3072-3) as 'n eksponent van religieuse paradoks, meen dat paradoks die Christelike geloof beskryf. In poësie word paradoks ook as essensieel beskou en in filosofie funksioneer paradoks as kritiek op bestaande betekenis en waardes. Hoewel Kainz (1988:39-40) meen dat slegs filosofiese paradokse betekenis en

---

<sup>84</sup> Die 'ryk' beskrywing van paradoks in hoofstuk 4.3 stem met hierdie drie tipes paradokse ooreen.

waardes bevraagteken, is dit ook die taak van paradoks in die Christelike geloof.

Volgens Kainz (1988:40) berus filosofiese paradoks op argument, konseptualisering, diskursiwiteit en operasionaliseerbaarheid/demonstrasiewaarde. Literêre paradoks berus op insig en intuïsie en estetiese aanspraak, terwyl religieuse paradoks op 'n geloofsisteem of mistieke ervarings en/of 'n toestand van 'verligting' berus. Hierdie onderskeiding is oorvereenvoudig aangesien daar ook argument in godsdienste ter sprake is, en die paradoks in die Christelike geloof baie te doen het met die bevraagtekening van bestaande waardes en betekenis.

Miskien geld Kainz se redenasie ten opsigte van godsdienstige paradokse in die algemeen, naamlik dat dit op 'n geloofsisteem berus, maar dan kan filosofiese argumentasie nie waardevry en sonder 'n tipe geloofsisteem (hoewel anders as 'n godsdienstige geloofsisteem) opereer nie.

Die tipe geloofsisteem waarop religieuse paradokse berus word deur Tillich beskryf as een wat gewone menslike ervaring en verwagting oorskry (Stenger in Hummel 1995:227). Stenger (in Hummel 1995:227) stel dit meer spesifiek so: "The theological paradox refers to the breaking in of the unconditional in the conditioned, with special focus on the New Being in Jesus the Christ..." Vir Tillich, soos vir my is religieuse paradokse meer as net 'n linguïstiese manier om God se verborgenheid (misterie) uit te druk. Religieuse paradoks "...stems from the ontological reality of the intersection of the unconditional and the conditioned reality experienced by humans in their finite context" (Stenger in Hummel 1995:230).

Watzlawick et al. (1967) deel paradoks op in drie kategorieë vlakke om dit verstaanbaar te maak. Cohen (1982:7) verduidelik Watzlawick et al. (1967) se vlakke van paradoks, te wete:

- *teenstrydighede* (antinomieë),
- *semantiese paradokse* en
- *pragmatiese paradokse*.

'n Antinomie is 'n paradoks wat in 'n formele sisteem tot uiting kom, byvoorbeeld in logika of wiskunde, waar teenstrydighede voorkom te midde konsekwente postulate. Antinomieë stem grootliks ooreen met die filosofiese paradokse waarvan Kainz (1988) praat. Semantiese paradokse is kommunikatiewe paradokse wat kontrasterende boodskappe bevat, byvoorbeeld

die sin "Ek jok", wat 'n *objekvlak* en 'n *metavlak* bevat. Hierdie verklaring is op objekvlak 'n leuen, en dus is die verklaring vals. Semantiese paradokse stem ooreen met die tweede groepie paradokse waarvan Kainz (1988) praat. Pragmatiese paradokse verwys na die dubbelbinding tegniek waar eerstens 'n verhouding van lojaliteit bestaan, tweedens is daar die teenstrydige opdrag, en derdens kan die opdrag nie uitgevoer word nie, of uitgevoer word sonder om dislojaal te wees nie.

#### 4.4.2 PARADOKSALE INTERVENSIË

Seltzer (in Shoham-Salomon et al. 1989:590) verwys na *paradoksale intervensie* as die groot verskeidenheid terapeutiese opdragte en voorskrifte met die gemene kwaliteit van afwysing van verandering om verandering sodoende te bewerk. Watzlawick et al. (1967:24) poog om paradoksale intervensie te verduidelik deur na die term *therapeutic double bind* te verwys. Hierdie dubbelbinding is die spieëlbeeld van die patogene dubbelbinding. Gregory Bateson was die hoof van die Palo Alto-groep wat die effekte van paradoks in menslike interaksie en kommunikasie vir die eerste keer sistematies bestudeer het. Dit het gelei tot die teorie van dubbelbinding van skisofrenie in 1956. Deur die voorskrif om aan te hou met destruktiewe gedrag, word die teenoorgestelde deur die kliënt gedoen, omdat hy 'direkte bevel' verontagsaam.

As paradoksale kommunikasie die vermoë het om mense mal te maak, dan kan dit ook gebruik word om mense te help genees (Watzlawick, Weakland & Fisch 1974; Haley 1963; Watzlawick et al. 1967). Watzlawick et al. (1967:240) stel twee moontlike gevolge van 'n paradoksale voorskrif voor. Wanneer die persoon die simptome op bevel verminderd toon, ontstaan daar 'n gevoel van beheer daarvoor wat veroorsaak dat die verandering stabiliseer. Die kliënt kan die simptomatiese gedrag verhoog maar omdat dit deur die terapeut voorgeskryf is, word dit geherformuleer as die kliënt se vermoë om die terapeut se voorskrif te gehoorsaam, in plaas van onbeheersde simptomatiese gedrag. Watzlawick et al. (1967:241) stel dit so: "...changed if they do and changed if they don't".

Omer (1986:580) maak paradoksale intervensie bruikbaar in die gewone gang van terapie. Hiervolgens word paradoksale intervensie in twee hoof elemente opgedeel: (1) die

voorskrywing van die simptoom wat die negatiewe nis tussen wil en doen aandui; (2) die inisiëring van verandering in die konteks waarin die simptoom voorkom. Hier word die onderlinge ondersteuning tussen simptoom en konteks verminder.

Paradoksale intervensie het dus te make met verandering op òf behavioristiese òf kognitiewe vlakke, dit wil sê in gedrag of in denke. Riordan et al. (1986:242) verskaf 'n operasionele beskrywing van die paradoksale tegniek of intervensie: "...any direct or defiance-based intervention which directs the client to stay the same, produce his or her presenting problem or symptom, or escalate the presenting symptom, within the context of the therapist-client relationship which is implicitly designated to alleviate, reduce, or remove the client's presenting problem or symptom" (vergelyk ook Haley 1963; Minuchin & Fishman 1986 en Watzlawick 1963).

Die vier basiese tipes paradokse in die toepassing van paradoksale intervensie is:

- voorskrywing van die simptoom,
- herformulering ('reframing') van die probleem,
- die gevaar om te verbeter en die
- 'Go Slow' paradoks (Riordan et al. 1986:242-246).

Taal is die uitdrukkingsmedium van paradoks soos wat dit in paradoksale intervensie voorkom, en hoewel meer aspekte betrokke is as net taal om die paradoksale intervensie te fasiliteer, word taalkonstruksie as die fundamentele draer van paradoks, en as die basis vir die paradoksale intervensie daargestel. Tot sover paradoksale intervensies.

#### **4.4.3 PARADOKS AS UITDRUKKING VAN DIE KOMPLEKSITEIT VAN BESTAAN**

Bahm (1979:66) sê die volgende oor die kompleksiteit van bestaan: "Existence is so complex that the human mind, which is less complex than the existence it seeks to understand, has to abstract from its experiences comparatively simple ideas that it then uses to symbolize general traits of existence." 'n Beskrywing van paradoks is 'n beskrywing van die kompleksiteit



van bestaan wat insigelf 'n paradoks is, omdat die kompleksiteit van bestaan nie genoegsaam beskryf kan word nie. Daarom sal 'n beskrywing van paradoks ook 'n beskrywing van die ongenoegsaamheid van ervaring/taal wees om die omvangrykheid van bestaan te probeer verstaan.

Die insig van DePryck (1993) vul Bahm se idees oor die kompleksiteit van bestaan aan. Stenger (in Hummel 1995:227) dui op die belang van die ontologiese en epistemologiese aspekte van die paradoks wat DePryck (1993) beskryf. Wat Bahm sê oor die 'abstraksie van ervaring in eenvoudige idees' verduidelik DePryck (1993:19) as die paradoks van 'n *toename in kennis*, naamlik "the certainty of uncertainty". Paradoks as die uitdrukking van die kompleksiteit van bestaan, word deur 'n toename in ons kennis, meer kompleks. Ons bewussyn van hierdie toename in kompleksiteit bring mee dat ons ook 'n dieper vlak van verstaan openbaar.

In aansluiting hiermee beskryf Magee (1993:162) paradoks as "...a contradiction that initially arrests analysis to provoke a higher order of awareness not bound by the limits of the original categories in conflict".

Die mens se bestaanskomplexiteit word veral deur sy geesdimensie aan die lig gebring. Daarom volvoer Fischer (1978:309) dat paradoks meer is as 'n literêre genre. Hy sê dat paradoks, soos wat dit in die Bybel voorkom 'n 'operating paradox' genoem kan word. Dit beteken dat paradoks die mens se verhouding met God daarstel. Die mens leer ken God in en deur paradoks, as beide God en die mens se karakter, hoewel nie dieselfde nie, maar wel neweskikkend. Ryken (1980) definieer paradoks as "...an apparent contradiction which, upon reflexion, is seen to express genuine truth". Lynch (1973:84) verwys in 'n tegniese sin na paradokse as "...the unexpected coexistence to the point of identity of certain contraries".

Die saambestaan tot op die punt van identiteit van kontraste beteken nie 'n statiese eenwording nie. Dit is die kenmerk van paradoks dat dit verder strek as die idee van "eenheid van teenoorgesteldes" wat by sommige Duitse Idealiste, Regse Hegeliane en Engelse Hegeliane ontstaan het. Paradoks beteken *eenheid-in-onderskeiding* en word moontlik gemaak deur die proses van selfbewuste refleksie (Kainz 1988:36).

Dat paradokse logies moet wees, maak sin. Die logika is egter as gevolg van die werkingsgerigtheid van die paradoks verhuul. Om dié rede kan van die voor- of alogiese

karakter van paradokse gepraat word (Du Toit 1984:185).

Du Toit (1984:185) verduidelik aan die hand van Joest se uiteensetting dat paradokse onderskei moet word in:

- logies-sintetiseerbare en
- logies nie-sintetiseerbare paradokse.

Die logies-sintetiseerbare paradokse los op omdat die teenspraak nie werklik is nie, dit is net oënskynlik. By logies nie-sintetiseerbare paradokse is die teenstelling werklik. Dit stem ooreen met die diaforiese metafoormodel wat poneer dat twee werklikhede wat afsonderlik verstaanbaar is, in verhouding paradoksale kenmerke aanneem, en in hierdie neweskikking die paradoksale behou (sien hoofstuk 3.2.5 vir verduideliking van die diafoor model). Die logies nie-sintetiseerbare paradoks is my keuse van die tipe paradoks wat menslike werklikheid omsluit en beskryf.

Paradokse kan positief (wanneer dit heilsame verandering tot gevolg het) of negatief (handhawing van die *status quo*) wees. 'n Negatiewe paradoks lei tot eerste-orde verandering wat impliseer dat "hoe meer iets verander, hoe meer bly dit dieselfde", terwyl 'n positiewe paradoks tot tweede-orde verandering lei, en meestal selfbewus en selfrefleksief gebruik word. Heilsame paradoks is die bewuste implementering van paradoks wat lei tot heilsame verandering<sup>85</sup>.

---

<sup>85</sup> Sien *funksie van paradoks* (hoofstuk 4.5) vir verdere toeligting oor heilsame paradokse.

#### 4.4.4 PLANK EN KAINZ SE IDEES OOR PARADOKS

Plank (1985:131) sit vier belangrike eienskappe van paradoks soos dit in spraakleer voorkom, uiteen:

Eerstens moet die identifikasie van die kontraste in paradoks aan beide terme reg verleen, dit wel sê albei terme moet integriteit vertoon. 'n Paradoks is diadies en behou die erns van albei terme.

Tweedens is inbegrepe in die gelyktydige bestaan van kontraste "...the perpetual and mutual qualification of both terms of the paradox...neither term is allowed autonomous or unqualified expression, for it always implies the intimate relation with the contrary" (Plank 1985:131).

Derdens is die onstabiele karakter van paradoks belangrik, en die feit dat die paradoks 'n "self-consuming artifact" is.

Die laaste eienskap van paradokse is dat dit 'n ontologiese 'lading' bevat. Plank (1985:132) sê: "Their presence in a text calls into question apparent perceptions of reality and with irony riddles the categories through which we would comprehend the paradoxical world."

Hoewel die vier eienskappe wat Plank noem in literêre werke van toepassing is, is die grondliggende beginsel in elk van hierdie eienskappe ook ten opsigte van taal in die algemeen van toepassing, en werp dit lig op die werkingsgerigtheid van die paradoksale aard van die werklikheid wat alleen maar deur taal *ver-taal* kan word.

Hierdie vier eienskappe van paradoks soos Plank dit gebruik stem ooreen met die 'pole' en hul 'dimensies' wat ek in *die aard van paradoks in filosofies-logiese lig beskou* (hoofstuk 4.3.2) bespreek. Bahm (1970:5-21) gebruik die terme teenoorgesteldes ('opposites'), komplementariteit ('complementarity') en spanning ('tension') om polariteit te verduidelik. Hy som polariteit op as "...two opposite poles sharing something in common called 'dimension'... each of the two as prior to each other, their independence and mutual negation, and their mutual dependence upon their common dimension" (1970:22).

Opsommenderwys stel ek die eienskappe van paradoks<sup>86</sup> soos volg:

- daar vind identifikasie van teenoorgesteldes (pole) plaas waar beide integriteit behou,
- komplementariteit is 'n gegewe (as die onophoudelike wederkerige kwalifisering van die teenoorgesteldes) en
- die spanning tussen teenoorgesteldes (pole) is 'n funksie van die uiteenlopende geneigdhede van pole wat 'n onstabiele en selfopnemende karakter openbaar.

Kainz (1988:37) noem die wederkerige kwalifisering van pole “mutual metamorphizing of opposites”. *Kwalifisering* beteken 'n ‘metamorfisering’ van elk van die teenoorgesteldes. Colie verduidelik hierdie ‘metamorfisering’ as paradoks wat bestaan

to reject such divisions as those between “thought” and “language”, between “thought” and “feeling”...In paradox, form and content, subject and object are collapsed into one, in an ultimate insistence upon the unity of being....One is forced to fuse categories, since paradox manifestly manages at once to be creative and critical, at once its own subject and its own object, turning endlessly in upon itself (Kainz 1988:37).

Die eienskappe wat Plank oor literêre paradoks meedeel stem ooreen met Bahm (1970) se uiteensetting oor polariteit, en met die positiewe, spesifieke en intrinsieke eienskappe van filosofiese paradoks volgens Kainz (1988:43) wat volg:

**i) ‘*Conjunctio oppositorum*’**

Jung noem hierdie eienskap van paradoks ‘*syzygy*’. Dit druk die gelyktydige vereniging (konjunksie) van idees uit, soos byvoorbeeld manlikheid en vroulikheid wat 'n eenheid-in-onderskeiding van die menslike persoonlikheid is.

---

<sup>86</sup> Met paradoks bedoel ek hier filosofiese, religieuse en literêre paradokse (soos vroeër beskryf) en ook logies nie-sintetiseerbare paradokse. Die idees van Plank (1985) en Bahm (1970) (soos vroeër bespreek) word in dié opsomming saamgevoeg.

**ii) Nie-visieuse sirkulariteit ('nonvicious circularity')**

Kainz (1988:43) noem voorbeelde van visieuse (skadelike) paradokse: die lieg paradoks, haarkapper paradoks en ander logiese of semantiese paradokse. Die paradoks waarvan hier gepraat word help om helderheid en klaarheid te bring. Dié paradoks beweeg in 'n anti-abstrakte rigting in die hantering van konsepte. Eksistensie en essensie is hiervolgens nie skeibaar en onafhanklik van mekaar nie. Hegel verduidelik dit deur na die positiewe en negatiewe pole in 'n elektriese stroom te verwys. Nie-visieuse sirkulariteit stem ooreen met die komplementêre onophoudelike wederkerige kwalifisering van teenoorgesteldes.

**iii) Dinamiese transendensie**

Die teenstelling is nie staties nie, maar wel konstruktief en 'n dinamiese korrelasie wat herinner aan die paradigmatische interverwantskap binne die selfbewuste persoon tussen die 'ek' en die 'my'. Kainz (1988:44) sê van hierdie dinamiese transendensie wat deur selfbewussyn tot stand kom die volgende:

The mind which grasps, on the paradoxical level, the union of being and nothingness, essence and existence, appearance and reality, ignorance and knowledge, domination and servitude, duty and happiness, etc., is set in motion, so to speak, to reproduce intellectually the actual reciprocity that obtains between various opposites, as soon as we release them from that more isolated segregated state that is (paradoxically) a prerequisite for its own transcendence.

Hierdie derde punt van Kainz hang saam met die derde geïntegreerde punt van Plank en Bahm gesamentlik, naamlik dat die spanning tussen teenoorgesteldes die uiteenlopende geneigdhede van pole is en dat dit nie 'n statiese spanning is nie, maar juis dinamies en onstabiel. Dit gee aanleiding tot 'n selfopnemende (self-consuming) karakter wat ook *self-transendensie* genoem kan word.

**iv) Demonstratiewe krag**

Plank se vierde eienskap van die ontologiese lading wat paradokse bevat stem ooreen met Kainz se vierde eienskap ten opsigte van filosofiese paradokse, naamlik demonstratiewe krag ('demonstrability'). Dit is deur demonstrasie wat daar verwys word na die realiteit en dit dus ontologiese krag toon. DePryck (1993) is ook van mening, saam met Plank en Kainz, dat

paradokse ontologies is (vergelyk Stenger in Hummel 1995:227-8).

Vervolgens gee ek in kriptiese tabelvorm die ooreenstemmende eienskappe van paradoks soos dit gesamentlik in Bahm (1970), Kainz (1988) en Plank (1985) se idees na vore kom:

### Ooreenstemmende eienskappe van paradoks

BAHM	KAINZ	PLANK
Twee opponerende pole Onafhanklik van mekaar Wedersydse negasie	'Conjunctio oppositorum'	Identifikasie van kontraste Beide behou integriteit
Komplementariteit	Nie-visieuse sirkulariteit	Onophoudelike wederkerige kwalifisering van teenoorgesteldes
Wedersydse afhanklikheid van gemene dimensie	Dinamiese transendensie (selftransendensie)	Onstabiel en selfopnemend
Samestelling ('Organicity')	Demonstratiewe krag	Ontologiese lading

Ter illustrasie van paradoks soos ek dit hier beskryf, gee ek die Bybelgedeelte van 1 Korintiërs 1:18-31<sup>87</sup> weer:

<sup>18</sup>*Die boodskap van die kruis van Christus is wel onsin vir dié wat verlore gaan, maar vir ons wat gered word, is dit die krag van God.* <sup>19</sup>*Daar staan tog geskrywe:*

*"Die wysheid van die wyses sal Ek vernietig, en die geleerdheid van die geleerdes sal Ek tot niet maak."*

<sup>20</sup>Waar is die wysgeer van hierdie wêreld nou? Waar die skrifgeleerde? Waar die slim woordvoerder? Het God nie die wysheid van die wêreld tot onsin gemaak nie? <sup>21</sup>Dit was die bedoeling van God in sy wysheid dat die wêreld nie deur geleerdheid tot kennis van God sou kom nie. Daarom het God in sy goedheid besluit om deur die prediking wat vir die wêreld onsin is, dié te red wat glo. <sup>22</sup>Die Jode vra wondertekens en die Grieke soek wysheid, <sup>23</sup>maar ons verkondig Christus wat gekruisig is. Vir die Jode is dit 'n aanstoot en vir die ander is dit onsin, <sup>24</sup>maar vir dié wat deur God geroep is, Jode sowel as Grieke, is Christus die krag van God en die wysheid van God. <sup>25</sup>Wat vir die wêreld die onsin van God is, is groter wysheid as die wysheid van mense, en wat vir die wêreld die swakheid van God is, is groter krag as die krag van mense<sup>88</sup>.

<sup>26</sup>Dink maar net, broers, aan wat julle was toe julle geroep is. Volgens die opvatting van mense was daar nie baie geleerdes of baie invloedrykes of baie mense van aansien onder julle nie. <sup>27</sup>En tog, wat vir die wêreld onsin is, het God uitgekies om die geleerdes te beskaam; wat vir die wêreld swak is, het God uitgekies om die sterkes te beskaam, <sup>28</sup>en wat vir die wêreld sonder aansien of betekenis is, ja, wat niks is nie, het God uitgekies om wat iets is, tot niet te maak. <sup>29</sup>Voor God het geen mens dus iets om op te roem nie. <sup>30</sup>Aan God is dit te danke dat julle met Christus Jesus verenig is. Hy het vir ons geword die wysheid wat van God kom: die vryspraak, die heiliging en die verlossing. <sup>31</sup>Daarom, soos daar geskrywe staan:

*“Dié wat wil roem, moet in die Here roem.”*

Die integriteit van beide terme<sup>89</sup> in die paradoks in hierdie gedeelte waar Christus 'n “aanstoot” (stuikelblok) (vers 23) en die “krag en wysheid van God” (vers 24) is, word behou. Plank (1985:132) sê in terme van hierdie paradoks dat “...suffering remains what it appears to be, only, in light of the cross, what it appears to be is not all that it is”.

Die volgehoue wedersydse kwalifikasie van die polêre terme van die paradoks wat 1 Korintiërs 1 uitdruk, naamlik wysheid en dwaasheid, swakheid en krag, word deurlopend deur die gedeelte gehandhaaf. Swakheid en dwaasheid bly wat dit is, maar God se aanspraak daarop maak dit meer en groter as wat dit in die wêreld is, soos die sekulêre mens daaroor

---

<sup>87</sup> Bybelgedeelte geneem uit die 1983 Afrikaanse vertaling.

<sup>88</sup> Die Ou Afrikaanse vertaling (1953) gee hierdie vers (25) so weer: “Want wat dwaas is by God, is wyser as die mense; en wat swak is by God, is sterker as die mense.”

<sup>89</sup> Sien tabel hierbo vir 'n vergelyking van Plank met Kainz en Bahm in terme van hierdie illustrasie.

sal nadink.

Die paradoks in 1 Korintiërs is ook selfopnemend en onstabiel omdat die dieperliggende struktuur van die gedeelte die skrywer se bedoeling (wat deur die retoriese tegniek van paradoks uitdruk word), omkeer. Hierdeur ontstaan 'n dubbelparadoks: Paulus wil die skandaal van die kruis (vers 18) behou en so God se reddende krag demonstreer. Paulus wys op die domein van God se aktiwiteit naamlik menslike swakheid. Die teks wys derhalwe dat *die krag van swakheid nie swakheid is nie, maar krag*.

In die gedeelte kry swakheid en krag, en dwaasheid en wysheid ontologiese gewig deurdat die realiteit nie net is soos dit blyk te wees nie, naamlik net swak en dwaas, of net kragtig en wys nie. Die ontologiese gewig van paradoks kom in die onvanselfsprekendheid van realiteit na vore.

As die *verrassingselement* van paradoks in ag geneem word, dan val die opstanding van Jesus uit die dood (naamlik die boodskap van die kruis) beslis in hierdie kategorie. Die paradoks van die kruis word deur die opstanding van Christus uit die dood moontlik gemaak. Du Toit (1984:185) sê dat paradoks die onverwagte uitdruk. Dit wat eintlik gesê word, word in 'n raaisel gesê. Om dié rede sê Du Toit (1984:187) dat "God se openbaring is nie meer openbaring as dit so uitgespreek word dat dit in 'n teenspraakvrye koëksistensie tot die menslike werklikheid staan nie."



## 4.5 DIE FUNKSIE VAN PARADOKS

In hoofstuk 4.3.1 waar die taalaspekte van paradoks bespreek is, is gesê dat taal wyd beskryf, die verskillende taalwêrelde 'n bewussyn van paradoks voorsien wanneer die verskillende taalwêrelde 'in dans' met mekaar begin gaan, met ander woorde wanneer die verskillende taalwêrelde sinvolle ooreenstemming en beter begrip van mekaar begin toon.

Menige wetenskaplike en skrywer het geskryf oor die verband tussen selfbewussyn en paradoks. So sê Magee (1993:162) dat 'n paradoks "...provoke a higher order of awareness". DePryck (1993:20) bevestig hierdie standpunt en voeg die rol van kennis by – ons is gelyktydig binne en buite die konteks van kennis, ons is objek en subjek van kennis. Die paradoksale is volgens DePryck (1993:80) 'simptome' van die eindpunt van kennis.

Paradoks in sy werkingsgerigtheid is gemik om 'n hoër-orde bewussyn te ontlok met die uiteindelijke doel om verandering te weeg te bring. Capps (1990:167) ondersteun hierdie uitgangspunt wanneer hy sê dat herformulering (herraming) as tegniek gebaseer is op die selfbewustelike gebruik van paradoks. Capps (1990:12-25) vertel dat herformulering tot 'n metode ontwikkel het, waar selfbewuste en intensionele gebruik van paradokse voorkom. Capps (1990) leun swaar op die werk van Watzlawick et al. (1974) wat 'n teorie van verandering sistematies formuleer, en dit filosofies verduidelik om sodoende die herformuleringsmetode sinvol daar te stel.

Watzlawick et al (1974:10-11) stel twee tipes verandering voor, naamlik *eerste-orde* en *tweede-orde*. Eerste-orde verandering is 'n verandering in 'n sisteem en tweede-orde verandering is verandering van die sisteem self. Die paradoks in eerste-orde verandering is dat hoe meer iets verander, hoe meer bly dit dieselfde. Dit hou verband met die algemeen geldende voorveronderstelling wat die Palo Alto-groep (Watzlawick, Weakland en Fisch) verwerp het, naamlik dat 'meer van dieselfde noodwendig beter is as minder van dieselfde'. Hierdie paradoks kom baie voor in eerste-orde verandering in die hantering van probleme. As 'n vriend byvoorbeeld 'af' voel dan word die teenoorgestelde van die 'af'-wees probeer. 'n Vriend probeer die depressiewe een 'op te beur'. Hierdie lyk soos 'n logiese oplossing. Inderwaarheid versterk hierdie implementering van die teenoorgestelde van die simptome of probleem baie keer juis die probleem, en kan later self problematies funksioneer.

Watzlawick et al (1974) onderskei tussen hindernisse ('difficulties') en probleme ('problems'). Hindernisse is 'n eksistensiële feit soos byvoorbeeld om te sterf. Probleme daarenteen word deur menslike sisteme in stand gehou en kan verander, soos byvoorbeeld onderdrukking en armoede. 'n Paradoks ontstaan wanneer 'n eerste-orde verandering op 'n tweede-orde vlak gepoog word, of andersom, wanneer 'n tweede-orde verandering op 'n eerste-orde vlak gepoog word. Hierdie wanhantering van die hindernisse noem Watzlawick en sy kollegas (1974) 'n *paradoks*.

Capps (1990:15) verduidelik die verskil tussen paradoks in eerste-orde verandering en in tweede-orde verandering chronologies soos volg:

The attempted solutions are inherently paradoxical and, incapable of producing second-order change. Instead, they imprison people in first-order change. When the paradoxical nature of these attempted solutions is revealed for what it is, a paradox, another paradox can be introduced that enables the desired second-order change to occur. In this case, the second paradox has practical or therapeutic effects.

Hieruit is dit duidelik dat nie alle paradokse heilsaam is nie. Sekere paradokse is verbloem en onherkenbaar, en het slegs eerste-orde verandering tot gevolg. Die tweede-orde paradoks is 'n selfbewuste gebruik van paradoks, en hierdeur word tweede-orde verandering bewerkstellig. Selfbewuste gebruik van paradoks lei tot 'n verdere paradoks, sodat van 'n 'paradoks van 'n paradoks', of 'n tweede-orde paradoks gepraat kan word, wat insgelyks ook lei tot tweede-orde verandering.

Paradokse bestaan onafhanklik van die menslike bewussyn daarvan. Die 'paradoks van 'n paradoks' is dat die *bewuswording* van paradoks die werkingsgerigtheid van die paradoks verander. Dit herinner aan die bevindings van die twintigste eeu soos byvoorbeeld Bohr en Heisenberg op die gebied van kwantum fisika, wat in die *Kopenhagen Interpretasie* tot uiting kom as "'n observerende sisteem verander die geobserveerde sisteem" (Kainz 1988:11). Die subatomiese deeltjies verander hul 'gedrag' in die prosedure van toetsing en waarneming deur die navorser. 'n Interessante vraag wat ontstaan is of paradokse se inherente werkingsgerigtheid nie bewuswording insigself is nie, met ander woorde bestaan paradokse nie juis sodat deur hul absurditeit en ongesofistikeerdheid, die mens bewus kan word dat die wêreld vol paradokse is nie, en om dan nog verder verandering te veroorsaak deur die einste proses van bewuswording, wat voorwaar 'n paradoks van 'n paradoks is?

As aanvaar word dat paradoks se funksie die proses van bewuswording en meegaande veranderinge van die *status quo* is, dan word die paradoksale van paradoks verder duidelik dat in die proses van selfbewuswording, selfrefleksie ook intree. Die paradoks van selfrefleksie lê in die gedagte dat selfrefleksie in refleksie op ander tot uiting kom. Hegel uiter dié gedagte in die inleiding van sy *The Phenomenology of Spirit*:

I distinguish myself from myself, and in doing so I am directly aware that what is distinguished from myself is not different [from me]. I, the selfsame being, repel myself from myself; but what is posited as distinct from me, or as unlike me, is immediately, in being so distinguished, not a distinction for me...Consciousness of an "other", of an object in general, is itself necessarily self-consciousness, a reflectedness-into-self, consciousness of itself in its otherness.

Die paradoks van bewussyn van ander is juis paradoksaal omdat dit 'n *selfrefleksiewe* hoedanigheid is.

Uit bogenoemde kan dit gestel word dat paradoks in sy werkingsgerigtheid selfbewussyn en selfrefleksie (selfverwysing) te weeg bring. Dit is hierdie selfverwysing van paradoks wat die subjek-objek onderskeiding ondermyn. Kainz (1988:26) vra of selfverwysing as oorsaak nie ook die oplossing van die 'probleem' van paradoks is nie. As dit so is, dan is dit weer eens 'n paradoks<sup>90</sup> deurdat die probleem ook die oplossing is. Dit kan dus gestel word dat die *paradoks van 'n paradoks* in die selfverwysende bewuswording van die paradoks tot stand kom.

Gewone logika se probleem lê in die aanvaarding van paradoks, en daarom lê dit ten diepste in die selfverwysende en selfrefleksiewe aspek van bewussyn. Kainz (1988:27) sien selfbewussyn as die bron van selfverwysing en van 'n kiemkragtige teenstelling (of paradoks): "self-consciousness engenders self-reference and paradox and is perhaps the most fundamental of all paradoxes." Ek het egter self reeds geredeneer dat paradoks van so 'n aard is dat dit 'n hoër-orde bewussyn ontlok (tweede subparagraaf in hierdie (5.4) paragraaf). Daar moet egter onderskeid getref word tussen eerste-orde en tweede-orde paradoks. Selfbewussyn funksioneer nie in eerste-orde paradoks nie, maar die omvattende aard van paradoks, wat alle tipes en ordes paradokse insluit, is bewussyn- en selfbewussyn

---

<sup>90</sup> Hierdie is 'n goeie toonbeeld van *nie-visieuse sirkulariteit* (vergeelyk hoofstuk 4.4.4 in dié verband).

genererend. Dit lei egter tot resiprositeit gesien in die lig van eerste en tweede-orde paradokse, omdat daar eers 'n paradoks (op die eerste-orde vlak) is. Bewussyn van dié paradoks volg dan waarna weer 'n paradoks (tweede-orde) ontstaan wat insigself weer tot verhoogde bewussyn lei in 'n terugkerende sirkelbeweging op die eerste paradoks.

Skematies kan dit so voorgestel word:

**paradoks > selfbewussyn > paradoks**

Vir paradoks om egter te kan bestaan moet daar 'n selfbewuste en selfrefleksiewe wese wees wat die skema as volg verander:

**selfbewussyn > paradoks > selfbewussyn**

Selfbewussyn maak die fusie van objek en subjek moontlik. Kainz (1988:27) stel dit so: "the conscious subject makes itself into its own object, or conversely, a particular type of object in the world grasps itself subjectively." Selfbewussyn maak die samevloeiing van gedagte konstrunkte soos subjek/objek, oorsaak/gevolg en identiteit/onderskeiding moontlik, en hierin setel die sentraliteit van paradoks (Kainz 1988:83-4). *Selfverwysing* en paradoksale opposisie is 'n *sine qua non* kondisie vir selfbewussyn.

*Hoekom is selfrefleksie so belangrik vir terapie?*

Selfrefleksie help my om my *eie* en ander se idees te bevraagteken (vergelyk Anderson 1997:ix). Die terapeut wat op 'n reis van postmoderne verhalende gesprekvoering gaan, en wat aan die gespreksgenoot as 'n reisgenoot dink, die outeur van sy/haar *eie* lewensverhaal, is verplig om (wat ek 'n paradoks noem) nie net die reisgenoot vrae te vra om ruimte vir hernude interpretasie te skep nie, maar heel eerstens ook homself af te vra hoekom dink ek só en só oor hierdie aangeleentheid. Die terapeut wat waarlik sy *eie* idees oor terapie en wat daarbinne aangaan kan bevraagteken, is, in my *eie* terme, 'n *paradoksale selfrefleksiewe terapeut*.

Vervolgens illustreer ek die funksionering van linguistiese sisteme in interaksie deur

*selfverwysende verhaling ('storying')*<sup>91</sup>. *Selfverwysende verhaling* beteken dat ek as terapeut die eerste gehoor ('audience') is wat dien as 'n klankbord vir die (selfrefleksiewe) verhaal wat die gespreksgenoot aan my vertel. Ek maak gebruik van die gesprekke wat ek met Gregory gehad het.

## Die storie van Gregory

*Gregory was opgeneem in Lapalamé Hulpsentrum*<sup>92</sup> *in Akasia vir dwelmafhanlikheid. Hy was een van 'n groepie tieners wat ek vir 'geestelike sessies' moes sien. Gregory het homself eenkant gehou in die groepbespreking, maar ek kon sien dat hy wel aandagtig luister. Hy wou egter aanvanklik nie insette in die gesprek lewer nie.*

*By 'n opvolg groepsgeprek het ek Gregory gevra om sy siening oor 'geestelike dinge' met die groep te deel. Elkeen in die groep kry 'n beurt om hul geestelike oriëntasie met die groep te deel. Ek vra die groep ook spesifiek dat elkeen se siening gerespekteer word. Gregory het toe begin vertel van Satanistiese praktyke waaraan hy deel gehad het. Hy het vertel hoedat hy aanvaarding by die Satanistiese groep gekry het teenoor sy hersaamgestelde gesin waar hy voel hy word verwerp en te vrede moet wees met die minste en slegste.*

*Gregory het gevra of hy my individueel kan sien. By 'n volgende geleentheid het hy my vertel van die 'demone' wat hom nog vashou terwyl hy besluit het hy wil die Satanistiese praktyke vir goed los. Ek het hom geleentheid te gee om op sy eie tyd en teen sy eie pas vir my te vertel hoe hy besig is om uit die greep van die 'demone' te kom en wat nodig is om dit heeltemal reg te kry. Ek het 'n gesindheid probeer toon waar ek deur my nuuskierigheid regtig meer wil hoor oor hoe hy dit ervaar om 'gebind' te wees en hoe hy reken hy vir goed 'los' kan kom.*

*In die opvolg individuele sessie het Gregory 'n storie van skuld begin vertel. Hy het 'n meisie (Christine) bevriend en mettertyd het hulle 'close' geraak. Hulle was saam in 'n 'Disco' en het albei Mandracks ingehad. Op die dansvloer terwyl hulle besig was om te*

---

<sup>91</sup> In die volgende hoofstuk brei ek uit oor die betekenis van *verhaal* in narratiewe terapie.

<sup>92</sup> Lapalamé Hulpsentrum vir tiener dwelmafhanlikheid word onder die vleuel van die Suid-Afrikaanse Nasionale Raad i/s Alkoholisme en Dwelmafhanlikheid (SANRA) by die Pretoria-Noord tak bedryf. SANRA te Akasia is bekend onder

*dans en Christine aanhoudend water gedrink het as gevolg van die gevoel van dors wat die Mandracks veroorsaak, het sy ewe skielik in mekaar gesak en beswyk. Die Disco eienaar was kort daarna op die toneel en het almal beveel om nie oor die voorval te praat nie. Die polisie en 'Paramedics' het ook opgedaag en Christine is dood verklaar.*

*As terapeut is ek 'n getuie van die skuld en pyn van hierdie storie. Ek is egter nie neutraal nie. Ek beleef iets van die angs en skuld van wat Gregory my vertel. Ek beleef die skok. Terselfdertyd hoor ek dat Gregory vir die eerste keer hierdie storie eksternaliseer (publiek maak) om homself vry te kry van die skuld en die pyn daarvan. Gregory vertel van nog gevalle. Hy vetel onder andere van die geval waar hy by 'n huis ingebreek het. Hy, saam met sy vriende het die inwoner van die huis vir geen spesifieke rede nie, amper dood geslaan voordat hulle met die gesteelde goedere weggejaag het.*

*Gregory kom in hierdie vertelling by 'n 'voller' verhaal uit deurdadig dat hy nou beide verteller en die 'gehoor' van sy eie vertelling is. In sy vertelling van sy deelname en goedkeuring van hierdie gebeure is hy besig om vir homself en vir my te vertel "Dit moes nie my deelname en goedkeuring weggedra het nie." Ek stem met Gregory saam. Dit moes nie. As verteller en as 'gehoor' is Gregory die senior venoot. Sy eie simpatieke hoor van sy eie verhaal is meer betekenisvol as my hoor daarvan as terapeut. Ek gee hom volle geleentheid daarvoor. Ek luister op sy terme na wat hy wil vertel. Hiermee skep ek die nodige ruimte vir Gregory om sy eie 'gehoor' te wees en in die proses meegevoel en genade (vergifnis) vir homself te hê in sy vertelling.*

*In die proses van skuld, angs, meegevoel, genade vertel Gregory dat hy baie sleg voel oor die dinge wat "skeef" geloop het. Hy vertel dat hy "verantwoordelik" voel. Ek vra of die gebeure die ander partye ook so sleg laat voel en Gregory vertel dat dit die ander ouens min pla. Dit pla hom egter heeltyd. Ek vra of die feit dat hy sleg voel iets van hom as persoon sê? Hy sê dat dit wel sê dat daar dalk iewers in hom iets is wat goed wil wees en wat maak dat hy 'n normale lewe wil lei.*

*Deurdadig dat ek as 'gehoor' optree kom die 'private' verborge gevoelens in die openbare arena van diskoers en skep dit die geleentheid vir Gregory om ook selfrefleksief sy eie gehoor te wees om na sy verhaal te luister. Die terapeutiese sisteem 'plaas' Gregory in*

*die posisie waar hy 'n persoon met 'n stem is wat gehoor kan word. Deur my eie selfrefleksie nooi ek Gregory uit om na homself op 'n nuwe manier te luister, om 'n 'gehoor' te wees in die skepping van sy 'self' waar moed en hoop 'n nuwe skuldvrye toekoms aanmoedig.*

Hierdie raamwerk van ko-konstruksionistiese 'verhaling' ('story telling') as uitgangspunt van ekosistemiese denke, bring mee dat daar soepelheid in die formulering van probleme en gezondheid ontstaan. Verandering is 'n proses wat insgelyks met probleemformulering en gezondheid holisties moet plaasvind. Dit beteken dat mense as lewende koöperatiewe deur interaksiepatrone 'n probleem kan skep, en sodoende 'n sisteem as etiket daaraan kan toevoeg om dit te regverdig. Gesondheid is insgelyks 'n etiket van 'n sosiaal-gekonstrueerde ooreengekome realiteit tussen koöperatiewes, net soos dit die geval is met probleme of psigopatologie.

In hierdie storie van Gregory vertel hy nie net sy storie nie, hy reflekteer ook daaroor en word so sy eie gehoor. As sy eie gehoor is hy in 'n beter posisie om nuwe betekenis op die nuwe voorkomende verhaal te gee. Freedman & Combs (1996:192) dui twee doelwitte in hul terapie aan wat ook hier van toepassing is. Eerstens gee dit aan gespreksgenote geleentheid om algemene opmerkings oor die gang van terapie te gee, en tweedens kan die terapeut hoor wat die gespreksgenoot se idees oor moontlike openinge ('possible openings') is en wat die betekenis daarvan vir hulle is.

*Selfverwysende verhaling* word goed saamgevat deur wat Anderson (1997:128) 'internal and external dialogue' noem, en die wisselwerking tussen dié twee. Gespreksgenote handhaaf elk 'n *interne dialogiese ruimte* met hom- haarself. As terapeut inisieer ek egter ook *eksterne dialoog*. Dit beteken dat ek ruimte skep vir eerstepersoonsverhale om vertel te word. Deur my interne dialoog te struktureer om voorveronderstellings te minimaliseer word eksterne (orale) dialoog meer effektief. Dit lei tot 'n verhoogde interne dialoog aan die kant van die kliënt deurdat die interne *monoloog* verruil word vir interne dialoog – as refleksie op die eksterne dialoog. Anderson (1997:128) stel dit so: "The voices shared inquiry process generates a similar internal process."

Die proses van veranderde interne dialoog loop oor in die eksterne dialoog waar die aanvanklike gehoor (gespreksgenote in terapie) as getuies hiervan optree en die alternatiewe

verhaal<sup>93</sup> dus versterk. Die alternatiewe verhaal word nog meer versterk in die interne en eksterne dialoog buite die terapie kamer. Anderson (1997:128) stel dit so: "Internal and external dialogue...allow people to talk with themselves and others differently outside the therapy room as well. This is part of the transformational capacity of dialogue and narrative." Net soos die gespreksgenoot word ek as terapeut ook beïnvloed deur die veranderde interne en eksterne dialoog wat tydens terapie ontwikkel. Dit sal my in ander gesprekke beïnvloed en as't ware deel word daarvan.

Hoe vind verandering dan plaas? Paré (1995:5)<sup>94</sup> sê dat die sosiaal-konstruksionistiese paradigma "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". Verandering kan hiervolgens gesien word as 'n funksie van gemene (sosiale) werklikheidsinterpretasie. Verandering is dus nie alleen afhanklik van 'n verandering van die belewenis van die wêreld wat ons kan ken (epistemie) nie. Dit is ook nie alleen afhanklik van 'n veranderde beleving van wat die werklike werklikheid (ontologie) is nie. Verandering het ten diepste te make met 'n verandering in die sosiaal veranderde interpretasie van tekste/stories. Dit is op die tekste/verhale van menslike taalsisteme wat ek nou op gaan klem lê.

---

<sup>93</sup> Ek verduidelik my narratiewe benadering meer volledig in die volgende paragraaf (4.5.1) waar ek die betekenis van *alternatiewe verhaal* duidelik sal maak.

<sup>94</sup> Müller (1996) maak ook van hierdie aanhaling gebruik. Sien hoofstuk 1.6.4 vir die verwysing.



#### 4.5.1 DIE FUNKSIONERING VAN *TERAPEUTIESE PARADOKS* BINNE MY NARRATIEWE BENADERING MET VERWYSING NA VERSKEIE POSTMODERNE NARRATIEWE “MODELLE”

Nadat ek die aard en funksies van taal, hoop en paradoks onderskeidelik bespreek het in hoofstukke twee, drie en die eerste gedeelte van vier, en ook die verband tussen taal en hoop met paradoks, bespreek ek nou die belang van *terapeutiese paradoks* vir die moontlike fasilitering van hoop in die pastorale gesprek. Ek lê die verband tussen dié drie sake, naamlik taal, hoop en paradoks, met *terapeutiese paradoks*. Dit doen ek vanuit my raamwerk wat die interspel tussen kritiese realisme en sosiale konstruksionisme veronderstel.

Postmoderne narratiewe benaderings/modelle wat in hierdie hoofstuk 'n rol speel is:

- Die model van Harlene Anderson (1997)
- Die model van Freedman en Combs (1996)
- Die model van Julian Müller (1996, 2000)
- Die model van White en Epston (1990)
- Die modelle van Monk, Winslade, Crocket en Epston (1997)
- Die model van Parry en Doan (1994)

Ek maak ook van die werk van Alice Morgan (2000) in hierdie hoofstuk gebruik. Sy sit 'n 'maklik verstaanbare' inleiding tot narratiewe terapie uiteen, waar sy gebruik maak van dié werk wat White & Epston (1990)<sup>95</sup> begin het, sowel as van hul latere werke. Morgan verwys

---

<sup>95</sup> 'n Vroeër werk van White & Epston (1989) getiteld *Literature means to therapeutic ends*, is die 'voorbrand' vir hul klassieke werk *Narrative means to therapeutic ends*.

ook na ander narratiewe terapeute wat op die toneel van narratiewe terapie verskyn het en 'n impak op die verdere verloop van die professie gemaak het.

#### 4.5.1.1 MY PASTORAAL-NARRATIEWE BENADERING

Sommige skrywers wil vir beide die subjektiewe en objektiewe dimensies van die realiteit voorsiening maak, en kom met 'n *ko-konstruksionisme* na vore (Speed 1991:401-8). Ek sluit hierby aan en meen dat sosiaal gekonstrueerde werklikhede altyd "ko" werklikhede is. Dit is *neue* geskikte werklikhede wat deur *saamwerkende* narratiewe interaksie tot stand kom (vergelyk Morgan 2000:3). Elke persoon vorm sy/haar realiteit in koöperatiewe interaksie met ander. 'n Multiversum van realiteite bestaan (vergelyk Freedman & Combs 1996:34), maar deur die sosiale konstruksie van 'n gedeelde realiteit is daar 'n voortdurende wedersydse beïnvloeding van mekaar se stories.

Lester (1995:32) antwoord die *hoekom* vraag oor die uniekheid van elke persoon se realiteitsinterpretasie en betekenistoeseegging aan die wêreld rondom ons:

Most social construction theorists believe that language is the key. Since we must describe and interpret our experience through communication, language is the central process through which reality is constructed. This concept fits well with narrative theory, which establishes that the process of narrative structuring enables us to make sense of the world. We turn various pieces of sensory data into the form of story in order to grasp its meaning. We bestow meaning upon the sensory data through the narratory principle.

Dié narratiewe beginsel bied die mens die geleentheid om verlede met toekoms te integreer in 'n betekenisvolle hede. Lester (1995:27) haal Sarbin (1986:89) aan wat die narratiewe beginsel verduidelik: "Human beings impose structure on the flow of experience...[they] think, perceive, imagine, and make moral choices according to narrative structures." Narratief bind gebeure in 'n betekenisvolle geheel. Dit dui die sin van *konneksies* aan, en sodoende ontstaan 'n beweging deur tyd heen wat uiteindelik ook 'n doelwit moontlik maak. Narratiewe teoretici is dit eens dat die hele konteks van 'n persoon se lewe in ag geneem moet word as gedrag geëvalueer word. Dit stem ooreen met Müller (1996) se eko-hermeneutiek. Aksies vloei spontaan voort uit 'n persoon se intensies, motiewe, passie(s) en doelwitte. Vos

(1996:32) sê aansluitend hierby dat “die narratief (is) ’n spesifiek beeldende omvorming van handeling as ’n wyse van verstaan.”

*Narratief* word as ’n metafoor vir storievertelling aangewend (vergelyk Anderson 1997:212). Narratief is egter meer as net ’n metafoor vir storievertelling, dit is ’n *refleksiewe twee-rigting diskursiewe proses* (Anderson 1997:213). Hiermee word gesê dat die mens sy lewe as verhaal lewe (vergelyk White 1993:36). Dit hou meer in as Jean-Paul Sartre se mening dat die mens sy lewe leef *asof* hy/sy besig is om ’n storie te vertel. Stories konstrueer ons ervaringe en dien as basis vir enige verstaan. Dit is om dié rede dat Freedman & Combs (1996) sê dat as taal ons werklikhede skep, “they are then kept alive and passed along in the stories that we live and tell.” As terapeut wil ek meer weet van die stories wat in terapie vertel word op die wyse wat die gespreksgenoot verkies om dit te vertel. Vrae soos *moet ons nog hieroor praat of stel jy meer belang in...?* is derhalwe vrae wat die gespreksgenoot se keuses eer. Deur voorkeur te gee aan die gespreksgenoot se verhaal voorkeure, gee ek uitdrukking aan die saamwerkende hoedanigheid (‘collaboration’) wat eie is aan narratiewe terapie (vergelyk Morgan 2000:3).

Deur die *bewuswording en aanvaarding* van die paradoksale gerigtheid van die lewe, soos dit deur narratiewe taalkonstruksie uitgebeeld word, kan die terapeut die gespreksgenote help om hulle *kern narratiewe* tot meer hoopvolle stories om te bou. Die ‘kern narratiewe’<sup>96</sup> waarvan ek hier praat word deur Lester (1995:30) beskryf as “the central interpretive theme that provide individual or system with an overarching structure (composed of numerous smaller stories) that organizes and makes sense out of a particular aspect of the human condition”, en ook “our sense of self, our identity, is built piece by piece as we form our experiences into stories and then integrate these stories into our ongoing core narratives.” Die gespreksgenoot se kern narratief ondergaan verandering as sy/haar waardes, doelwitte en unieke karaktertrekke in die proses van hervertelling verander.

My lewe as ’n storie van *paradoks*, het my gehelp om heling en bevryding van stories wat oorlaai is met skuld, ang, en hooploosheid, te kry. Ek vertrou dat *terapeutiese paradoks* as my sentrale interpretatiewe tema (wat dien om ’n oorkoepelende struktuur daar te stel om sin en betekenis uit die meer spesifieke gebeure in my lewe te put), moontlik kan bydra om

---

<sup>96</sup> ‘Kern narratief’ soos ek hier beskryf stem ooreen met ‘persoonlike narratief’ wat ek in hoofstuk 1.7 se inleiding beskryf. ‘Kern narratief’ soos ek hier beskryf hou egter verband met die drie ‘kern narratiewe’ soos ek dit in hoofstuk 1.7

ruimte te skep vir gespreksgenote om alternatiewe verhale van hoop te begin vertel. Dit doen ek deur in 'n verhouding van saam-soek-na-die-oplossende-waarheid, met gespreksgenote te tree.

As pastor beteken saam-soek-na-die-oplossende-waarheid nie dat ek die Bybelse verhaal op 'n dwangmatige wyse in terapie gebruik om korrektiewe aan mense se verhale aan te bring nie. Sodanige lineêre gebruik van die Bybel sluit ontmoeting en betrokkenheid van die onderskeie verhale uit. Ek is oortuig dat die Bybelse verhaal wel hoop kan bring vir die “doodloopstraat” verhale wat mense in hul wanhoop vertel. Ek stel egter belang in maniere hoe die Bybelse verhaal en mense se lewensverhale werklik kan *ontmoet* en *versmelt*. Dit is alleen in hierdie ware ontmoeting dat nuwe betekenis (met 'n ewigheidsdimensie) gegenerer kan word.

Die fasilitering van ware ontmoeting en versmelting tussen die Bybelse verhaal en dié van gespreksgenote, beteken insgelyks ook *ware* ontmoeting tussen pastor en gespreksgenote (Bons-Storm 1989:63). Volgens Bons-Storm ontmoet twee lewenslyne in punt X van die hermeneutiese sirkel, die kruispunt. Die twee hermeneutiese prosesse wat Bons-Storm (1989:63) uiteensit, is die soek na insig in die persoonlike ervaringswêreld, in die een sirkel, en die verstaan van die oorlewering aangaande God en sy Woord in die tweede sirkel. Om sinvolle gesprek te fasiliteer moet daar 'n *gedeelde nou* tussen die pastor en gespreksvennoot ontstaan. Daar moet ooreenstemming tussen die twee sirkels (beide pastor en gespreksvennoot) ontstaan om die *nou* te deel. Hulle moet dus dieselfde taal praat.

Op die punt van ooreenkoms, van instemming en saamstemming, ontstaan 'n 'energieveld' wat die geleentheid vir paradoks oopstel. Die tweede hermeneutiese proses, naamlik God se Woord, is hier van groot waarde, aangesien God as Skepper die oorsprong en instandhouer van die paradoksale werklikheid is. Die raakpunte tussen die oorlewering van God se verhaal in die Bybel met die gespreksvennoot s'n en my eie is veral bydraend tot die proses van generering van alternatiewe verhale. Natuurlik is daar 'n wisselwerking tussen die bogenoemde twee prosesse, en juis daarom moet my eie ervaringswêreld ruim voorsiening maak vir hervertelling in die pastorale gesprek.

Die oplossende waarheid vind plaas daar waar ontmoeting plaasvind tussen mense se

noodverhale en God se verhaal. Navone (soos aangehaal deur Van den Berg 1998:69) verduidelik die belang van die Bybelse verhaal oor Jesus Christus: "The Gospel truth of the Christ story is the ultimate possibility for every life story. It has become a part of the world story; it is the part which the New Testament compares to the salt which gives the whole its flavour." In my narratiewe benadering is die paradoksale van die ontmoeting en versmelting van verhale veral van belang. Dit kry vervolgens aandag.

#### 4.5.1.2 VERHALENDE GESPREKVOERING (NARRATIEWE TERAPIE) IN TERME VAN PARADOKS<sup>97</sup>

### Verhalende gesprekvoering

Daar word in die postmoderne, verhalende, eksosistemiese/eko-hermeneutiese raamwerk uitgegaan van die idee dat terapie gesprekmatig verloop (vergelyk hoofstuk 1.6.7). Deur verhalende gesprekvoering verkry die werklikheid 'n oopeindigende karakter. Dit beteken dat mense deur inligting uitruiling hul posisies voortdurend kan verander. Dit wat problematies voorkom kan opgelos word deur dit in 'n ander lig te plaas (vergelyk Anderson & Goolishian 1988). Nie net verloop terapie gesprekmatig nie, maar die gesprek is *in sigself* terapeuties as 'n linguistiese/taal fenomeen, omdat dit 'n betekenis-genererende proses is (Anderson 1997:109).

In die teorie van linguistiese sisteme word betekenis deur kommunikasie gekonstrueer. Narratiewe is by uitstek konstruerende aktiwiteite wat persone effektief laat kommunikeer. Deur my nie-weet posisie en nuuskierigheid wil ek ruimte skep vir disfunksionele verhale (probleem verhale) om weer funksioneel te raak. Lester (1995:104) sê dat die toekoms-storie van die kliënt wat disfunksioneel geraak het, so geword het as gevolg van die 'world of conversational narrative', en daarom moet verandering en groei dienooreenkomstig in die konteks van gesprekvoering plaasvind.

---

<sup>97</sup> Terme wat ek in die paragraaf oor filosofiese paradoks verduidelik het, 'vertaal' ek hier (sien subopskrifte) in terme van narratiewe terapie. Ek gebruik die terme van Kainz, gerieflikheidshalwe, soos bespreek in hoofstuk 4.4.4 (sien die

Die tipe gesprekvoering wat ek in terapie by gespreksgenote mee betrokke raak, word raakgevat deur die naam wat Müller (1996:100) sy narratiewe model gee, naamlik *narratiewe betrokkenheid*. Die gespreksagenda wat Müller (1996:100; 2000:72-3) uiteensit toon vyf groot bewegings:

- die noodverhaal
- die verledeverhaal
- verduisterde toekomsverhaal
- herstrukturering (of eerder hervertelling)<sup>98</sup> van die verledeverhaal
- en 'n verbeelde toekomsverhaal

In hierdie model van Müller word die verduisterde toekomsverhaal deur hervertelling van die verledeverhaal gerekonstrueer (verbeeld) tot 'n nuwe hoopvolle verhaal. Die verband tussen taal en herstrukturering stel Müller (1996:129) as volg: "Deur taal op 'n *sekere wyse* in die terapeutiese situasie te gebruik, vind daar herstrukturering en uiteindelik rekonstruksie plaas" [kursivering myne], en ook "Die terapeut moet verstaan en kommunikeer in die kliënt se taal, aangesien daardie taal die metafoor is waarin die kliënt sy/haar ervaringe uitdruk."

Die verhalende aard van menswees word omskryf in die konsepte wat White & Epston (1990) in hul pioniersmodel van narratiewe terapie aanwend. Dit sluit aan by die model van narratiewe betrokkenheid wat Müller (1996, 2000) uiteensit en uitbrei. Daar is bepaalde *absolute* waarheidsverhale wat deur die Westerse wetenskap op die mens as normatief afgedruk word (White & Epston 1990:74). Dit plaas die individu in 'n posisie waar hy/sy 'n objek is. Deur weg te doen met hierdie oriëntering en eerder die patrone en interverwantskappe tussen die terapeut en die gespreksgenote raak te sien, of beter gestel, om mense-in-samesyn-patrone te ervaar, kan die normatiewe stories met hul dwangmatige *objektivering* verruil word vir *alternatiewe verhale*, waar die probleem-versadigde oor-en-oor vertelde lewensstories deur hervertelling nuwe betekenis verkry (White & Epston 1990:15).

---

tabel). Die terme wat Bahm en Plank, soos die tabel aandui, is ook van toepassing.

<sup>98</sup> Ek dui ook die term *herstrukturering* aan om die verband tussen dié term en die nuwere meer spesifiek narratiewe term *hervertelling*, aan te dui.

'n Aanduiding van die noodsaaklike elemente van verhalende gesprekvoering kan ooreenkomstig White & Epston (1990) se model kortliks soos volg weergegee word:

- Kartering ('mapping') van die probleem
- Eksternalisering van die probleem
- Skep van unieke uitkomst (‘unique outcomes’)
- Konstruering van 'n alternatiewe verhaal

Vir my is al hierdie elemente van belang om die paradoks van die narratiewe benadering uit te lig. Die subopskrifte wat in hierdie subparagraaf volg dui die progressiewe gang van verhalende gesprekvoering aan in terme van die elemente wat White en Müller (soos hierbo aangedui) op klem lê. Die kartering van die probleem word ook die “statement of position map” genoem (Morgan 2000:44). Dit is tydens hierdie eerste fase wat die probleem 'n naam gegee word wat pas by die kliënt se ervaring van die probleem. Die effek(te) van die probleem, sowel as 'n evaluasie van die effek en 'n regverdiging (verduideliking) van die evaluasie vind alles tydens die “statement of position map” plaas. Soos die probleem gekarteer word, word die alternatiewe verhaal ook gekarteer. Hierdeur word die alternatiewe verhaal “aangedik” (vergelyk Morgan 2000:70). Die spanning tussen die twee tipes karterings maak deel uit van die paradoks van die narratiewe benadering. In die bladsye wat volg brei ek meer volledig hieroor uit.

*Dekonstruksie* is die proses waar terapeute die gelowe, idees en praktyke van die wyer kulturele milieu waarin die gespreksgenoot hom/haar bevind, ‘uit mekaar uit trek’ (vergelyk Morgan 2000:45). Dit is baiekeer hierdie absolute waarheidsverhale, of soos Morgan (2000:46) sê, “taken for granted truths” van die wyer kultuur wat die probleem en die probleem verhaal van die gespreksgenoot in stand hou. Deur dekonstruksie word die manier hoe hierdie dominante verhale gekonstrueer is, meer *deursigtig* vir die gespreksgenote (vergelyk White 1993:35).

‘Storie’, soos ek daaraan dink as narratiewe terapeut, bevat gebeurtenisse wat mekaar oor tyd heen opeenvolgend ooreenkomstig 'n *plot* (vergelyk Morgan 2000:5). Daar is 'n dominante storie en 'n dominante plot, maar ook 'n (potensiële) alternatiewe storie (counter-plot) en alternatiewe plot. Die nuwe betekenis wat in terapie gegenereer word, sluit *beide* die dominante storie/plot *en* die alternatiewe storie/plot in. As narratiewe terapeut wil ek saam

met my gespreksgenote hul stories oor hul lewens en verhoudings eksploreer op soek na nuwe betekenis – maar nie sommer enige alternatiewe storie nie. Dit moet 'n storie wees “that are identified by the person seeking counselling as stories by which they would like to live their lives (Morgan 2000:14). As terapeut met ‘attenas’ vir die *paradoksale*, stem ek met Morgan (2000:8) saam as sy sê dat “[n]o single story can be free of ambiguity or contradiction and no single story can encapsulate or handle all the contingencies of life”.

Saam met Morgan (2000:2) stel ek veral die beginsels van *nuuskierigheid* ('curiosity') en die *nie-weet posisie* (“always asking questions to which you genuinely do not know the answers”) as bepalend vir 'n narratiewe benadering tot terapie. Met die implementering van hierdie beginsels help ek die kliënt om “experience-near” beskrywings te maak. (Die betekenis van terme wat ek hier gebruik sal gaandeweg meer duidelik word.)

### **‘Gapings’ in die verhale wat vertel word en die ‘eksternalisasie van die probleem’ – *conjunctio oppositorum*<sup>99</sup>**

*Gapings* in verhale beteken dat daar ruimtes is wat nie sin maak ten opsigte van hoe 'n persoon sy of haar beleefde realiteit verstaan nie. Dit is meestal die internalisering van die dominante verhale van die professionele gemeenskap wat 'n persoon gapings in sy of haar verhaal laat beleef. Met *internalisering* word bedoel dat die dominante storie wat deur gesagstrukture en professionele lui daargestel word, as die absolute werlikheid beleef word. White & Epston (1990:13) meen dat hierdie dominante verhale as probleemskeppe hoedanigheid, deur eksternalisasie verruil kan word vir wat 'n *alternatiewe storie* genoem kan word. Behalwe vir die gapings in die gespreksgenoot se verhaal insigself, kan daar 'stiltes'<sup>100</sup> ontstaan in die terapeut se interpretasie, as dit wat die gespreksgenoot vertel het, nie vertaal kan word in die terapeut se taal nie. Deur *uitbundige* en *ontoereikende* vrae te vra, word die 'stiltes' tussen gespreksgenote oorbrug, en kan die gapings in die gespreksgenoot se storie makliker ingevul word met 'n alternatiewe verhaal.

---

<sup>99</sup> Hierdie term wat ek in hoofstuk 4.4.4 as deel van filosofies-logiese paradoks bespreek, gebruik ek hier in terme van narratiewe terapie (sien die tabel aan die einde van hoofstuk 4.4.4).

<sup>100</sup> sien hoofstuk 2.2.1 vir die gebruik van hierdie term.



Wat geld ten opsigte van die dinamiese aard van taal, naamlik dat elke taaluiting in 'n sin *meer sê as wat dit wil sê* sowel as *minder sê as wat dit wil sê* (vergelyk hoofstuk 2.2.1), geld ook ten opsigte van ons narratief-ingekeurde lewens. Daar is altyd gebeure wat nie “verhaal” word nie (vergelyk Freedman & Combs 1996:32). Daar is ander gebeure wat “te veel praat”, soos die probleem-versadigde verhale. Om 'n verhaal “meer te laat sê as wat dit sê”, beteken “highlighting different, previously un-storied events or by taking new meaning from already-storied events” (Freedman & Combs 1996:32). Die dominante (kulturele) stories wat 'n persoon se ervaring *gemarginaliseer* het en hom/haar *ontmagtig* het, word deur die fokus ('highlighting') waarvan Freedman en Combs praat, gedekonstrueer.

*Eksternalisasie* hou in dat die probleem as't ware gesien word as iets wat 'n lewe van sy eie aanneem. Dit het 'n invloed op jou en jy kan insgelyks ook die probleem beïnvloed deur *relatiewe-invloed vrae* (White & Epston 1990:42-8; Freedman & Combs 1996:66-7). Hierdie tipe vrae veronderstel dat jy die probleem kan help verander omdat dit nou ekstern tot jou funksioneer. Deur die probleem 'n *naam* te gee, word die eksternalisasie proses bespoedig. Morgan (2000:25) dui aan dat die effek van die probleem deur “personifiëring” daarvan, help om die eksternalisasie blywende effek te gee. So byvoorbeeld kan die probleem se doelwitte, neigings, tegnieke drome, tegnieke, stem intonasie ensovoorts bespreek word. Die storie van “Ek is wat ek is” verander deur eksternalisasie na “Ek is as gevolg van hoe ek beïnvloed is om te wees” (vergelyk Parry & Doan 1994:53).

### **'Dominante plot' en 'alternatiewe plot', 'dominante verhaal' en 'alternatiewe verhaal' – nie-visieuse sirkulariteit<sup>101</sup>**

Meestal word die kompleksiteite en paradokse van gespreksgenote se lewens gereduseer/vereenvoudig tot 'n 'dun beskrywing' ('thin description') (vergelyk Morgan 2000:12-3), of 'n “totalizing description” (vergelyk Monk et al. 1997:163-66). 'Dun beskrywings' laat min ruimte vir paradokse soos dit in lewensverhale voorkom (vergelyk Morgan 2000:12) en verstop sodoende nuwe betekenis (vergelyk Freedman & Combs 1996:16).

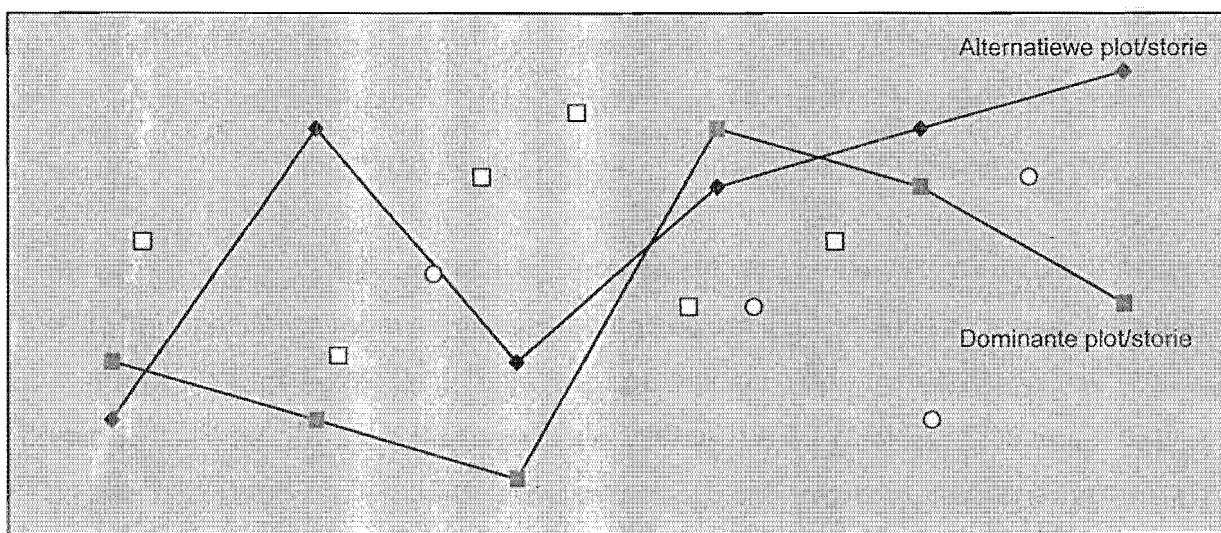
*Dun beskrywings* ontstaan wanneer sekere gebeure belig word om by 'n sekere plot te pas. Nuwe gebeure word so geïnterpreteer dat dit bydrae tot die noodverhaal/dominante storie en

---

<sup>101</sup> Ek pas 'nie-visieuse sirkulariteit' soos bespreek in hoofstuk 4.4.4, hier toe in terme van die narratiewe benadering.

dit meer en meer probleemversadig maak. Die dominante storie word herhaaldelik vertel en konstitueer 'n persoon se lewe (vergelyk Kotzé & Kotzé 1997:33). 'n Plot wat Jannie byvoorbeeld as 'n "moeilikeidmaker" bestempel, word deur alle gebeure as't ware bevestig, en sodoende versterk. Morgan (2000:13) sê dat hierdie dun beskrywings "...disempower people as they are regularly based in terms of weaknesses, disabilities, dysfunctions or inadequacies". Die teenvoeter vir dun beskrywings is 'dik' en 'ryk' beskrywings (vergelyk Freedman & Combs 1996:16). Die alternatiewe verhaal moet "richly described" (Morgan 2000:15) word met beskrywings wat die kliënt *pas* (vergelyk Monk et al. 1997:86). Hierdie beskrywings, sê Monk et al. (1997:69) op die voetspoor van Michael White, moet "*experience-near descriptions*" wees.

Ter illustrasie van die dominante plot/storie en die alternatiewe plot/storie sit ek 'n diagram uiteen (vergelyk Morgan 2000:55). Die punte op die diagram dui die gebeure in 'n persoon se lewe aan. Die verbindingslyn dui aan hoe 'n persoon 'n storie (die dominante een) van die gebeure gekonstrueer het. Die ander verbindingslyn dui op 'n alternatiewe plot/storie wat in terapie geëksploreer kan word, en wat as unieke uitkomst 'n meer gepasde verhaal kan wees. Die losstaande punte en kolle dui op gebeurtenisse wat nie ingesluit is in die verhaal wat gedekonstrueer of gerekonstrueer word nie.



## ‘Unieke uitkomst’ – dinamiese transendensie van pole<sup>102</sup>

In die verhalende gesprek ontstaan geleenthede vir *unieke uitkomst* (‘unique outcomes’) van stories (vergelyk Morgan 2000:51-58). Dit beteken eenvoudig dat daar geen normatiewe storie bestaan wat alle lewenservaring inkorporeer nie. In die meegedeelde lewenservaring van die kliënt moet die terapeut soek vir *gapings* in die verhaal waardeur daar geleentheid geskep word om nuwe moontlikhede te eksplloreer deur die probleem-versadigde storie (‘problem saturated descriptions’) oor te skryf (te ‘reauthor’)<sup>103</sup> (White & Epston 1990:13-4).

Die uitvra oor die *geskiedenis* en die *effek* van die probleem skep meestal geleenthede waar unieke uitkomst ‘verhaal’ kan word. Die unieke uitkomst kan baie maklik ongesiens verlore raak as ek as terapeut nie ‘attenas’ vir die opspoor daarvan het nie. Morgan (2000:54) stel goed hoe gespreksgenote unieke uitkomst gewoonlik hanteer: “People tend to place less significance on these events and will often mention them very quickly or in passing.” Gespreksgenote sal meestal net ‘terloops’ iets sê wat soos ’n ‘goudmyn’ van unieke uitkomst kan wees, maar as ek as terapeut nie spesifieke aandag daaraan gee deur oor hierdie gebeure uit te vra nie, kan die geleentheid maklik verlore gaan om unieke uitkomst te ontwikkel tot ’n alternatiewe verhaal. Wanneer die potensiële unieke uitkomst deur die gespreksgenoot as ’n unieke uitkomst beskou word, soos Morgan (2000:56) sê “...as different and significant, and a contradiction to the dominant story...”, slegs dan kan dit ook so hanteer word. Die gespreksgenoot se voorkeur oor belangrikheid van enige emosie, gevoel, gedagte en gebeurtenis is van uiterste belang.

Goolishian (1991:1) sê in aansluiting hiermee: “It is in the telling and retelling that the narrative changes. We think of the therapist as a participant narrative artist engaged in the co-construction of new meaning, new meaning and story that is coherent with the fragments of memory of the old stories. It is as if the therapist is a conversational participant, as opposed to being a narrative editor.” Hiermee word die voorveronderstelling wat White & Epston (1990) en Anderson & Goolishian (1988) se modelle onderlê, implisiet weergegee.

Amper enige iets kan as ’n unieke uitkomst figureer. Morgan (2000:53) maak melding van ’n klompie dinge: ’n plan, ’n aksie, gevoel, stelling, kwaliteit, behoefte, droom, gedagte, geloof,

---

<sup>102</sup> Ek pas hierdie term wat ek by Kainz oorneem (sien hoofstuk 4.4.4 en die tabel) hier toe.

<sup>103</sup> ’n Ander term wat ook gebruik word is *re-story* (vergelyk Morgan 2000:5).

talent en toewyding. Enige iets wat die probleem nie van sal hou nie, is 'n potensiele kandidaat vir 'n unieke uitkomst (vergelyk Morgan 2000:52).

Toekomsmoontlikhede in terme van unieke uitkomst verwoord White & Epston (1990:60) as "future unique outcome"<sup>104</sup>. Die klem word hier geplaas op die idees wat mense het om die invloed van die probleem te ontkom, of om deur 'n ondersoek van hul bronne van hoop hulself en die verhoudinge waarin hulle staan van sekere probleme vry te maak (vergelyk White & Epston 1990:60).

Ek stel die begrip *paradoksale hervertelling* voor as 'n werkbare begrip om die werkingsgerigtheid van *terapeutiese paradoks* te omskryf. Lester (1995:62-3) stel die dinamika van hoop binne die reikwydte van paradoksale hervertelling en verduidelik wat ek met *paradoksale hervertelling* bedoel: "Hoppers are always leaving one level of experience, awareness, knowledge, insight, and/or wisdom and moving to another level, another stage. Hoppers remembers that the present moment is coming at us from a future filled with possibilities." Deur *paradoksale hervertelling* word die potensiaal van toekomsmoontlikhede wat deur tydsbewussyn by die gespreksgenote aanwesig is, ontsluit, en word 'n nuwe werklikheid tussen hulle tot stand gebring. In hoofstuk 4.5.1.4 gaan ek meer breedvoerig aandag gee aan paradoksale hervertelling.

### **'Verdikking van die plot', 'alternatiewe verhaal' – demonstratiewe krag<sup>105</sup>**

Soos reeds gesê, is daar dominante stories met hul dominante plotte, wat deur 'dun' beskrywings gekenmerk word, waarin die wyer kulturele gelowe, aksies en idees 'n groot rol speel, maar ook alternatiewe stories en hul alternatiewe plotte wat gegenerereer word deur 'dik' beskrywings, waarin die ontdekking van *gapings* in die verhale, of soos Morgan (2000:51) sê "events that stand against the problem's influence" moontlik kan dien as *unieke uitkomst*. Die alternatiewe verhaal word gekonstrueer as daar genoeg unieke uitkomst gekonstrueer kan word om die nuwe verhaal 'lyf' te gee. Die unieke uitkomst is 'opening' vir ryker beskrywings ('openings to richer descriptions') van gespreksgenote se lewens en verhoudinge (Morgan 2000:55).

---

<sup>104</sup> White & Epston (1990:56,59) onderskei ook "historical unique outcome" en "current unique outcome". Die tipe unieke uitkomst het met die tyd te make waarna dit verwys.

<sup>105</sup> Sien hoofstuk 4.4.4 vir die bespreking van die term 'demonstratiewe krag' wat ek hier toepas binne my narratiewe

As terapeut is ek nie die enigste een wat unieke uitkomstefasiliteer nie. Ek is meer soos 'n 'katalisator' wat help om die proses van unieke uitkomstefaan die gang te sit. *Betekenisvolle ander* in die gespreksgenoot se lewe dra ook daartoe by soos wat ander gesprekke gevoer word tussen, en na terapie sessies<sup>106</sup> (vergelyk Morgan 2000:54).

Soos die dominante storie 'n geskiedenis en effekte op die gespreksgenoot het, so het unieke uitkomstefook 'n geskiedenis en effekte op hom/haar. Die voortgaande identifisering van unieke uitkomstefvorm lateraan 'n nuwe plot wat die alternatiewe verhaal grondig maak. Wanneer die gespreksgenoot nuwe verbintenisse met ander verlede ervarings maak, kry die unieke uitkomstefdie betekenis wat sy/haar lewe sinvol kan maak.

Verdikking van die plot/alternatiewe storie word bevorder deur getuies ('witnesses') "who will act as an audience to performances of the new story" (Morgan 2000:74). Morgan (2000:75) noem 'n aantal voorbeelde van hoe 'n terapeut kan help om 'n gehoor te skep wat as getuies kan dien vir die nuwe storie:

- Re-membering conversations
- As members of leagues, networks...
- As participants within rituals and celebrations
- In defenitional ceremonies...as members of reflecting teams

Ander voorbeelde wat nie noodwendig ander persone insluit nie is:

- Terapeutiese dokumentasie
- Terapeutiese briewe

Bogenoemde voorbeelde kan alles help om by 'n ryker beskrywing van 'n alternatiewe plot/verhaal uit te kom en sal die krag van die nuwe storie demonstreer in die uitvoering van die betrokke aktiwiteit. As terapeut gee ek voorkeur aan die tipe gehoor wat die persoon van my gespreksgenoot die beste sal pas. Dit verskil van kliënt tot kliënt (vergelyk Morgan 2000:75).

---

benadering.

<sup>106</sup> Ek wy meer hieroor uit verderaan in hierdie hoofstuk in *refleksie oor my ervaring van terapeutiese praktyk*.

## Religieuse verhale binne die Suid-Afrikaanse konteks

In die sterk-gekleurde plurale, religieuse realiteit van die Suid-Afrikaanse gemeenskap, is verhale van groot waarde en belang. Die Christelike geloofsverhale (wat in verskeie denominasies verskillende vorme aanneem), met die dominante geestelike gesagsfigure, beeld uit hoe geloofsrealisering deur verhaal-interpretasie plaasvind. Ook in die tradisionele swart Afrika-godsdienste, Islam- en Hindu godsdienste en verskeie ander geloofstradisies is verhale van hoop, geloof en liefde inderdaad dominant.

Ek is self deel van 'n groep waar hierdie verhaal-interpretasie wat geskoei is op 'n heilige boek (Bybel) wat self al 'n interpretasie proses deurloop het, 'n oorkoepelende rol speel. Daar ontstaan in terme van die ekosistemiese verhaal-benadering, 'n trio-verhaal inkleuring: die Bybel (wat ook vervang kan word met heilige mondelinge verhale); die groepinteraksie as refleksie-op-die-heilige-verhale; en die refleksie van die individu op hierdie proses.

Dit is my standpunt (as refleksie op refleksie op refleksie in terme van die trio beskrywing hierbo) dat hierdie religieuse verhale 'n baie sterk invloed op realiteitsbeleving uitoefen, omdat die interpretasie van die geestesrealiteit so 'n daadwerklike ervaring-inkleurende hoedanigheid is. In samehang hiermee postuleer ek dat die dominante religieuse verhale (heilige verhale) uit die 'apartheidsera', die apartheidsbeleid ondersteun het deurdat 'n minderheid blankes hulself op Bybelse grondslag as 'n uitgesoekte groep, deur God uitverkies, beleef het, en wat dienooreenkomstig 'n 'goddelike mandaat' gebruik het om te diskrimineer teen anderskleuriges.

Met die val van die apartheidsregering het daar 'n proses aan die gang gekom wat die jarelange internalisasie van hierdie dominante verhale (uit die Bybel) op kritiese wyse bevraagteken het. Dit het meegebring dat daar 'n sensitiwiteit ontstaan het oor wat die wil van God in enige gegewe situasie behels.

Deel van hierdie vorige internalisaie van Bybelverhale (vir die Christen), as die religieuse tradisie wat regeringsondersteuning geniet het, is die verobjektivering van veral die swart volkere van Suid-Afrika. Hieruit is al die euwels gebore wat tot rassediskriminasie en vooroordeel gelei het. (Rassediskriminasie sou nie 'n vatkans gekry het as die regerende blanke groep hulself as interafhanklik en in interverwantskap met ander groepe gesien het

nie. Hulle sou die relatiewiteit van hul posisie beseef het). In die verloop van die week tot week byeenkoms neem ek deel aan die volgehoue veranderinge in die werklikheidsinterpretasie van my geloof. Verskeie nuanseringe ontwikkel as gevolg van hierdie proses.

Waar die afsonderingsgedagte voorheen dominant was, soos in die Bybelverhale waar God Israel altyd gelei het, ontstaan daar nou die gedagte dat God inderdaad die volk in ballingskap laat wegvoer het. Dit is egter 'n bepaalde beleving en interpretasie van die Bybelse verhale. Ander groepe weer, ervaar hoedat God waarlik vryheid gee soos met die bevryding van Israel uit Egipte (en pas dit dan veral toe op die swart etniese groepe wat in die apartheidsera 'n hulpkreet tot God gerig het).

Van internalisasie van die religieuse verhale as dominante verhale is daar in my beleving 'n beweging na eksternalisasie van dié verhale. Baie gapings is gelaat na die eksternalisasie van die verhaal van God-op-weg-met-sy-volk. Relatiewe-invloed vrae het van 'Kyk hoe het God ons gelei', verander na 'kyk hoe het ons God-se-verhaal-met-die-mens verdraai' (vergelyk Parry & Doan 1994:3).

Ek sluit in my refleksie oor die religieuse opset in Suid-Afrika aan by White & Epston (1990:18-27) dat geen normatiewe verhaal alle lewenservaring inkorporeer nie. Die verhaal van die 'Kerk van die Here' as geestelike realiteitsbeleving is hierby ingesluit. Wat die religieuse verhale so kragtig maak is juis die *unieke-uitkoms* gedagte wat as 'n deurlopende lyn in soveel 'heilige verhale' voorkom. Waar een spesifieke groep dus insinking in geloof beleef, beleef 'n ander groep 'n herlewing. Die ekosistemiese aard van verhale beteken dat daar tientalle faktore is wat die inkleur van die verhaal bepaal. Lewenservaring word dus nie alleen geskoei op die normatiewe karakter van heilige verhale en die sosiale konstruksies wat op grond hiervan ontstaan nie, maar juis in die sosiale sfeer van vandag, en in interaksie met hierdie verhale.

Wat duidelik blyk is die besliste verhalende aard van menswees. Wanneer verhale (veral religieus *geïnterpreteerde* verhale) letterlik as aanknopingspunt dien om die huidige religieuse praktyke van Kerke te formeer, dan is die intrinsieke waarde van dié verhale dat dit sosiaal geïnterpreteer word. Dit het ook verder waarde deurdat die interafhanklike en interaktiewe volgehoue interpretasie van hierdie verhale die beleefde realiteit van enige groep mense totaal onderstebo kan keer. Die neiging van die tipe verhale is om kwaliteite soos 'geloof in 'n beter toekoms', 'hoop op die sosiale verandering van neerdrukkende sisteme', en 'liefde as

die implementeringskriterium om neerdrukkende sisteme nie-gewelddadig teë te staan', te bevorder.

My fokus op die gekose religieuse sisteme dui die interaksie met veranderinge op politieke en sosio-maatskaplike terrein aan in die loop van sewe jaar sedert die eerste demokratiese algemene verkiesing in 1994. Dit het ook waarde omdat religieë vir hulle aanhangers 'n maklik identifiseerbare *verhalende* aard het. Die normatiewe aard van die gekose sisteem is 'n volgende rede, en die bedoeling is om die wil tot goed of tot kwaad wat enige mens se intensies kenmerk, nie tot 'n religie beperk moet word nie, maar tot die sosiale internalisering en betekenisvoeging aan sodanige verhale, en 'n bewuswording van die krag van verhale. Die 'sacred story' of narratief van godsdienste soos ek dit hier beskryf, word binne 'n breë netwerk van narratiewe gesien wat interafhanklik van mekaar funksioneer (vergelyk Parry & Doan 1994:6-11).

My kom tot die besef van die verhaalgekleurde karakter van interpretasie, bring my as terapeut tot die slotsom dat dit nie vraagstelling is wat in terapie belangrik is nie, en daarby beslis ook nie 'n vraag na waarheid nie, maar veel eerder 'n saak van ware dialoog, en een wat volledige ruimte vir die ander laat om hom- of haarself te wees, en om soos Anderson & Goolishian (1990:160) sê nie 'n redakteur van narratiewe te probeer wees in terapie sessies nie, maar 'n doodgewone deelnemende gespreksgenoot.

Die mens se lewe is 'n verhaal. Alle losstaande gebeure word in 'n betekenisvolle geheel saamgevoeg. Die toekoms is oopeindigend deurdat die verloop en uitkoms uniek gekonstrueer word. Ek is van mening dat die huidige tydsgewrig in Suid-Afrika 'n geleentheid bied om die toekoms nuut en vol moed te benader. Daar is 'n rykdom van verskillende taalwêreldes verteenwoordigend van die verskillende gemeenskappe in ons land. Otmoeting tussen hierdie wêreldes beteken 'n kruising van paaie (vergelyk Parry & Doan 1994:20). Om 'n eie identiteit te kry moet na die persoon in sy/haar eie ander wêreld geluister word. Hierdie nuwe deelnemende realiteitsbeleving gee ek toe is deel van 'n sosiaal-gekonstrueerde werklikheid, en as sodanig dus selfverwysende interpretasie op talle meewerkende koöperatiewe selfverwysings. Die idee dat dit 'n sosiaal-patroonmatige verskynsel is, maak my opgewonde en gemotiveerd om in interaksie met ander 'n *unieke toekoms* te ontmoet te gaan.



#### 4.5.1.3 DIE BELANG VAN DIE INGESTELDHEID EN IDENTITEIT VAN DIE PASTOR VIR TERAPEUTIESE PARADOKS

Op die narratiewe pad van pastoraat dien die pastor as gids (Müller 2000:17). Die tipe gids wat die pastor is word deur sy identiteit en terapeutiese ingesteldheid bepaal. Ek meen, soos in my navorsingsverwagting gestel, dat *terapeutiese paradoks* as ingesteldheid by die pastor miskien effektief kan wees vir moontlike hoopfasilitering wat kan lei tot verandering. Omdat my terapeutiese identiteit ingebed lê in die gedeelde taalwêreld (vergelyk Monk et al. 1997:xxiv) is die paradokse wat deur taal geskep word fundamenteel vir die paradoksale identiteit wat ek as terapeut aanneem.

Natuurlik is my terapeutiese identiteit nie insigself belangrik nie, maar die effek wat dit op die terapeutiese verhouding het (vergelyk Monk et al 1997:xxv). Dit gaan dus nie oor my identiteit as 'n deskundige in terapie nie, maar oor my deskundigheid in die kuns "om 'n eerlike nie-wetende posisie in te neem en die gespreksgenoot te bemagtig tot die eintlike deskundige" (Müller 2000:17).

Ek het in hoofstuk 1 en 2 heelwat oor my eie terapeutiese ingesteldheid en -identiteit te kenne gegee. Die belang daarvan lê soos Müller (2000:18) sê, in *storymaking*, waar die eie verhaal en die verhaal van die gespreksgenoot saam 'n nuwe storie vorm, ons storie. In die vertel van my storie (storytelling) word die proses van *storymaking* voortgesit omdat die gespreksgenoot na homself verwys in die lees van my verhaal. *Terapeutiese paradoks* kan moontlik help om goed te luister na beide my eie en my gespreksgenote se verhale (vergelyk Müller 2000:18).

Vir my is dit belangrik om nie my 'self' as behorende tot slegs my innerlike te verstaan, naamlik 'n 'essensiële self' ('essential self') nie, maar om die konstruering van my terapeutiese self deur die terapeutiese verhouding en narratiewe gesprekvoering te verstaan (vergelyk Freedman & Combs 1996:34). Freedman & Combs (1996:34) stel dit so: "We think of the self not as a thing inside the individual, but as a process or activity that occurs in the space between people." My identiteit vind ek binne die postmodernisme waar ek deur die proses van storievertelling en luister na ander s'n, voortdurend gevorm en hervorm word (vergelyk Anderson 1997:215).

My bewussyn van die verskillende selwe wat ek in terapeutiese verhouding kan aanneem,

onderskraag die werkingsgerigtheid van *terapeutiese paradoks*. Dit is deur my toeganklikheid en soepelheid van wie ek in verhouding met my gespreksgenote *moontlik kan wees*, dat ek ruimte vir my gespreksgenote skep om te wees wie hulle in terapie *wil wees*. Freedman & Combs (1996:35) stel dit so: “people are constituting each other’s ‘selves’, and...there are many possible stories about my-self, your-self, and other people’s selves”. Die verskeidenheid van selwe veroorsaak ’n paradoksale self! Ek is *beide sò en sò*, en altyd met ander in ’n bepaalde verhouding. Die paradoksale van my identiteit is dat dit nie net my eie stem verteenwoordig nie, maar almal met wie ek in betekenisvolle gesprek gaan. Anderson (1997:224) praat in dié verband van ’n “multi-authored self”.

As paradoksaal gerigte narratiewe terapeut identifiseer ek met die metafore waarvan Capps (1990:169-181), in verwysing na Campbell, gebruik maak, naamlik dié van herder, gewonde heelmaker (‘wounded healer’), en veral die *wyse dwaas* (‘wise fool’) of die *hofnar*. In die verduideliking van die belang van die metafoor van die *wyse dwaas*, noem en bespreek Capps (1990:170) drie dimensies daarvan: eenvoud, lojaliteit en profesie.

Hierdie drie dimensies sluit nou aan by my pastoraal-narratiewe identiteit. Met eenvoud bedoel Capps dat dit wat meestal onverwag is en oorgesien word, aandag kry. Ek wil graag die eerste-persoonsverhale van gespreksgenote hoor. Hierdie verhale word meestal in die dominante storie oorgesien. As ‘hofnar’ wil ek sensitief wees vir die on-verhaalde ervarings van gespreksgenote. Die eenvoud van die *wyse dwaas* waarvan Capps (1990:173) praat, beteken in terapeutiese terme my nie-weet posisie as terapeut.

Die tweede dimensie is lojaliteit. Hierdie dimensie druk my intensie om deur *terapeutiese paradoks* hoop by gespreksgenote te fasiliteer, goed uit. Ek wil graag lojaal bly al lyk die situasie (soos die gespreksgenoot dit verwoord) hooploos. Dit beteken nie dat ek glo dat alles net perfek sal uitwerk nie. Allermens. Ek wil wel optimale ruimte skep vir *dialog* om plaas te vind, soos Capps (1990:175) dit uitdruk: “...utopians are in the business of *making* meaning, while fools are more content to let meaning arise where and when it will.”

Die derde dimensie van profesie, noem Capps (1990:177-8) ’n paradoks. Ek sien paradoks in elke faset van die menslike lewe, “in the success that derives from failure” en in “the sorrows of joy” (Capps 1990:178). Deur my bewussyn van paradoks in my eie lewe ontwikkel ek ’n bewussyn van paradoks in ander se lewens (vergelyk Capps 1990:178). Deur die paradoksale metafoor van *wyse dwaas* op my pastorale identiteit toe te pas hoop ek om

hierdeur soos Capps (1990:181) sê, “the enormous potential for miracles in ordinary life” eerstens raak te sien, en tweedens ruimte in terapie te skep vir die ontplooiing daarvan.

#### 4.5.1.4 **TERAPEUTIESE PARADOKS AS FASILITERING VAN HOOP**

##### **Inleidend: taal, hoop en paradoks eko-hermeneuties gesien**

Ek het reeds gewys op die belang van DePryck (1993) se taalfilosofiese teorie vir *terapeutiese paradoks*. DePryck (1993:44) meen dat menslike taal ‘terugvoer’ na die fisiese waarna dit verwys, soos kulturele evolusie terugvoer (‘feedback’) na biologiese evolusie. Dit is die essensiële *ineenskakeling* van al die vlakke van kompleksiteit wat die terugvoer moontlik maak. DePryck (1993:45) sê dat taal ’n metafoer is vir die wêreld “...on all the different levels of complexity in which it exists”. Peacocke (1993:62) sluit hierby aan as hy sê dat evolusie, omvattend gesien, “...cosmologically, inorganically, geologically, biologically, socially, and culturally...” voorkom, en verder is evolusie ook “...a continuous, almost kaleidoscopic recombination of the component units of the universe into an increasing diversity of new forms, which last for a time only to be re-formed out of the same simpler entities into new and different patterns. The process never stops and our accounts of it all are irreducibly narrative”.

Die enigste tekortkoming in DePryck se beskrywing van taal volgens homself, is wat volgende kom, na taal. DePryck (1993:45) sê: “The creation of new levels of complexity is essential to the idea that we have a future, that something is ahead of us that is in principle inaccessible to us from the levels on which we exist now.” Menslike taal bestaan op die kruispad tussen verlede en toekoms: “Our language has its historical roots in the world, so that the history of the world is the history of our language and so that the world is language” (DePryck 1993:45). Nie net dra taal die narratiewe struktuur van die mens se manier om sin uit die lewe te maak nie, maar die totstandkoming en kontinuering van taal is inherent, onto-epistemies gesproke, narratief van aard.

My eko-hermeneutiese uitkyk (ter wille van ’n holistiese beleving van die realiteit), sluit beide die *narratiewe betekenis* wat ons uit ons taalkennis put, sowel as die geaardheid van die mens volgens sy hiërgargiese kompleksiteit, in. Parry & Doan (1994:36) huldig ook hierdie uitgangspunt: “Our position...is rooted in two aspects of human life...The first is the

inescapable *embodiedness* of human life, and the history of its evolution that is carried in human bodies through the DNA text. The second is that what people construct through language and narrative are *meanings*, not natural phenomena." Die paradoks hiervan is dat die mens deur sy 'geaardheid' in die natuurlike sisteme by die betekenis van sy lewe kan uitkom, en dit doen deur stories te vertel.

DePryck (1993:138) maak gebruik van Tarski se metavlakke en Gödel se teorie van onvoltooidheid om die skepping van nuwe vlakke van kompleksiteit, as gevolg van 'n onopgeloste fundamentele paradoks (as gevolg van refleksie), te verduidelik. Elke vlak 'probeer' om konsekwentheid te handhaaf, wat juis daartoe lei dat 'n volgende hoër vlak van kompleksiteit tot stand kom as *ekwilibrium* nie behou kan word nie (DePryck 1993:140).

In terme van menslike sisteme (vergelyk Anderson & Goolishian 1988) is DePryck (1993:140) se stelling oor alle vlakke van realiteit van belang: "every next-higher level can indeed be described as an attempt to redefine the probabilities that determine or define the happening of events on the previous level." Anderson & Goolishian (1988:380) sê dat "...the subject and content of all dialogue and discourse is open to evolutionary change in meaning". Die onbekende, onontdekte toekomsmoontlikhede word ontdek en bekend gemaak deur taal wat in die narratiewe modus 'n volgende meer komplekse vlak van verstaan (insluitend probleme soos angsk en skuld) tot stand bring, en dus die paradoks op die vorige vlak oplos (DePryck 1993:252,154).

Paradoks word verduidelik deur verwysing na die golf-deeltjie paradoks op kwantum vlak (DePryck 1993:140-146). Volgens DePryck is die 'level-jump' na die volgende vlak van realiteit nie net epistemies nie, maar *onto-epistemies*, naamlik lig wat ontstaan. Figuurlike taal is by magte om die onto-epistemiese realiteit te beskryf (vergelyk DePryck 1993:149). Figuurlike (metaforiese) taal is die mees geskikte taal in die narratiewe benadering. DePryck (1993:162) stel dit so: "Through our figurative language we have access to the world on the other side of space and time. We can catch a glimpse of a world in which we instantaneously freeze, because the conditions under which we can move around are not yet fulfilled; space and time have no part in it."

Dit is ook juis deur die gebruikmaking van figuurlike taal dat die paradokse waarin taal gehul is, tot sy reg kom. Figuurlike taal kom gepas tot uitdrukking in die metafoor-siening as omvattende begrip vir verheldering van die realiteit. Die diafoor<sup>107</sup> bring goedsikks twee ongelyksoortige werklikhede in ko-eksistensie. Dat taal, geïllustreer deur die diafoor, twee ongelyksoortige werklikhede veronderstel, wys op die geheimenisvolle karakter van die realiteit. Twee of meer persone in gesprek veronderstel ook twee of meer geheimenisvolle realiteite wat in 'n diaforiese neweskikking 'n ryker, nuwe realiteit saam skep. Die paradoksale aard van taal bewerkstellig hierdie paradoks.

Die wyse van ontmoeting tussen subjekte en die nuwe insig wat uit sodanige ontmoeting ontstaan is taal-verankerend. Taal kan nie anders as om paradoksaal aan die mens sy aard te verleen nie. Nie alleen ontstaan paradoks tussen mens en mens nie, maar ook is die mens in 'n fundamentele paradoks met die natuur waaruit hy opgebou is (vlakke van realiteit), sowel as met God, wat die aard van die werklikheid skep deur sy eie Syn. Miskien is dit geregverdig om te sê dat God self die fundamentele paradoks is, en in die *relasionele* karakter van die ontmoetingsgebeure tussen God, mens en natuur (aardse werklikheid), word die paradoks *vergestalt*, en vind dit uitdrukking in die komplekse interaksionele verbondendheid waardeur die *ganse kosmos* bestaan.

Die paradoksale van taal kom eers tot ontplooiing in interaksie tussen entiteite. Op die selfbewussynsvlak van die mens beteken dit die selfverwysende aard van die mens. Binne die ontmoetingsgebeure tussen mens en mens, en mens met God (en mens met natuur) vind selfonthulling en selfverstaan plaas. Tog is die diepste behoefte van die mens om 'objektiewe kontak' met die ander te bewerkstellig. Die mens wil ten diepste nie homself in ander raaksien nie, maar die 'werklike' ander, die *ongeskonde ander* ontmoet. Die paradoks van taal is so gestruktureer dat dit 'n volgehoue sirkelbeweging handhaaf. Die mens kan waarlik kontak maak met die 'werklike' ander net in soverre hy 'ware kontak' met hom- haarself gemaak het.

Op paradoksale wyse vind hierdie 'ware ontmoeting' met die *self* plaas deur die vertel van jou verhaal aan ander (Vos 1996:32). In die vertelling van verhale raak pastor en gespreksgenote narratief betrokke by mekaar (Müller 1996:50). Daar vind, soos Gerkin (1991:19-20) sê, 'n "fusion of horizons" plaas. Ware ontmoeting vind dus plaas wanneer verhale versmelt. Dit beteken dat gespreksgenote in selfverwysende hoedanigheid betrokke raak by mekaar se

---

<sup>107</sup> In hoofstuk 2.2.5 verduidelik ek die diafoor model.

verhale. “In die narratief kom die paradoksale dieptedimensies van menslike temporaliteit deur die verhaalintrige na vore” (Vos 1996:32). Vos dui die dieptedimensies as sorgende bestaan en ewigheidsgerigtheid aan. Betrokkenheid by mekaar beteken ook sorg vir mekaar.

Paradoks kan derhalwe opgesom word met die frase “interaksie tussen veelvuldige realiteite” (vergelyk Anderson 1997:75). Almal wat deelneem aan die terapeutiese gesprek het ’n opinie op wat die ‘probleem’ is. Vir my is die neweskikking van al die sterne betrokke by die gesprek van groot belang. Ek wil nie weet wat die ware probleem is nie, want ek *kan nie* dit weet nie. Anderson (1997:75) stel dit so: “A therapist hears only one account of the problem at one point in time in one distinctive context...”

Paradoks word terapeuties gekwalifiseer deur die kwaliteit van hoop. Om hoop te fasiliteer moet die gesprek wat terapeut en kliënt voer *moontlikhede* aanmoedig. Anderson (1997:xvii) vra wat bemoedig of ontmoedig sogenaamde *moontlikheid gesprekke* (‘possibility conversations’). Sy vra ook die vraag “Wat is taal?” en “Wat is die verband tussen taal en gesprek?” Die vraag “Hoe wil ek saam met ander wees?” en “Hoe wil ek hê moet hulle saam met my wees?” beantwoord Anderson (1997:xviii) met die woordjie *gesprek* - wat mense help om moed en vermoë in hulself te vind, naamlik selfagentskap (‘self-agency’).

Meer spesifiek stel Anderson (1997:xviii) dit so: “The encouraging factors and aims are a particular kind of conversation – a *dialogue* – and a therapist’s expertise in creating a dialogical space and facilitating a dialogical process – a *philosophical stance*.”

## **Om die Stem (en Storie) van die Gespreksgenote te hoor – ’n Paradoks!**

Vir my is die stem van die gespreksgenoot van groot belang – om te luister en te hoor wat gesê word. Terwyl ek die luister na die verhaal van die gespreksgenoot hoog ag, het ek reeds verwys na hoe moeilik dit is om te hoor wat die gespreksgenoot wil hê ek moet hoor. Baie keer dink ek, ek verstaan wat gespreksgenote vir my sê, net om later agter te kom ek verstaan nie regtig nie. Dit is dan dat ek *weet* ek begin om eers werklik te verstaan. Anderson (1997:115-6) sê in dié verband: “It is possible to get close to another person’s experience, but we can never fully understand what it means to him or her. We can only approximate an understanding through what we think he or she is saying.”

*Sirkulariteit* en *evolusionêre terugvoering* dui die manier aan hoe die twee of meer 'ko-konstruksioniste' (storievertellers) mekaar wedersyds in gesprek beïnvloed. Daar ontstaan 'n komplementêre verhouding waar die een die ander aanvul deur dit wat die ander sê. Met ander woorde reflekteer elkeen oor die storie wat hy/sy hoor die ander sê. Dit moet egter deur die ander bevestig word dat dit wat gehoor word, wel die bedoeling is van wat die verhaal wil sê. Kortweg noem ek dit *selfverwysing*.

Die grootste rede vir die onafgehandeldheid van verstaan is die verandering van die verhale wat vertel en oorvertel word tydens die interaksie tussen gespreksgenote. Nie net verander die ervaring van die verteller van die storie tydens die vertelling nie, maar die luisteraar se ervaring en interpretasie verander ook, en lei tot verandering by die verteller soos wat vrae gevra en tentatiewe opmerkings gemaak word (Anderson 1997:116). Parry & Doan (1994:29) stel die invloed van meervoudige verhale wat vertel word so: "Once we begin to realize how many stories and thus how many selves we are capable of encompassing, we start to grasp the fact that all our 'readings' of others and of ourselves are bound to be 'misreadings'".

Dit is nie alleen moeilik om die gespreksgenoot se storie te hoor nie, maar ook om gebeurte wat nie met die probleem saamgaan nie, raak te sien. Die paradoks van narratiewe terapie is om te luister na gebeurte wat met die probleem ooreenstem, en ook na dié gebeurte wat dit teenspreek en dus buitekant die dominante, probleem-versadigde verhaal staan (vergelyk Morgan 2000:51).

In gesprekke met kliënte vra ek partykeer die vraag of hulle die terapie as suksesvol of as onsuksesvol ervaar. Daarmee saam vra ek ook hoe hulle die "professioneles" ervaar wat met hulle in behandeling gaan (vergelyk Anderson 1997:133). In vele gevalle is dit die terapeut in die weet-posisie, en die behandeling van die kliënt as 'n nie-weter, wat die *status quo* in stand hou. Vir die kliënte is die kans om self aan die woord te kom (hul storie op hul eie manier te vertel), bevrydend van aard. Dit is ook hierdie kliënte wat 'n meer positiewe verslag oor die uitslag van die terapie gee.

Vir die tradisionele terapeut is die kliënt, as die een wat die beste weet oor sy/haar eie situasie, 'n paradoks (vergelyk Anderson 1997:133). In skrilte kontras met die moderne wetenskaplike benadering haal Anderson (1997:254) een van haar studente aan oor hoe hy sy professionele leerervaring van terapie laat deursyfer na sy alledaagse, persoonlike lewe: "In learning to listen to other people I have learned to listen to myself".

Wanneer gespreksgenote na mekaar se verhale luister en dit 'hoor', ontstaan 'n ontoepistemiese relasie waardeur die struktuur van die gespreksgenoot se verhaal verwys na die struktuur van my eie verhaal as terapeut. Die beperkinge om te verstaan wat die gespreksgenoot sê, veroorsaak 'n paradoks. Die paradoks bring nuwe hoop vir verandering mee.

Die paradokse wat deur dialoog ontstaan behoort nie tot die een of die ander gespreksgenoot nie, maar tot die ontoepistemiese relasie waarin hulle staan: wat *is* (ontologies gesproke) en wat *moontlik word* (die hoopvolle gebeure), word 'bereik' deur die gesprek (waar kennis as verhale in die eerstepersoon<sup>108</sup> met mekaar gedeel word). Die paradoks van "om te hoor" wat die gespreksgenoot sê, in Freedman & Combs (1996:44) se woorde, "we try to listen for what we *don't know*", beteken na my mening dat ek as terapeut ook in 'n sin "my ore moet toe druk" vir dit wat ek weet, met ander woorde om werklik in staat te wees om te kan luister vir wat ek nie weet nie, moet ek my doof hou vir wat ek wel weet.

Die paradoks waarvan Efran et al. (1990:147) praat, veronderstel 'n balans tussen innerlike en uiterlike dialoog wat terapeute en hul gespreksgenote voer: "If a therapist is too much an outsider, he or she will not be able to appreciate the dilemma the client is struggling with...if the therapist is too much an insider, the client's and therapist's shared biases will militate against achieving the necessary overview." Die balans word verkry as ek as terapeut naby aan die grens (of tot op die grens of daaroor) van die gespreksgenoot se *domein van diskoers* kan kom. Om dit reg te kry moet ek eers my eie domein van diskoers oorstyg en hierdie oorstyging help my om "the language framework in which the client is trapped" ook te oorstyg (Efran et al. 1990:147). My bereidwilligheid om uit my eie dominerende domein of taalkonstrukte te kom dra by tot wat Müller (2000:16) 'n *in language*-gebeurtenis noem. In

---

<sup>108</sup> 'n Eerstepersoonsverhaal beteken 'n verhaal waarin 'n persoon as *bemagtigde* en *kundige* optree in die skep van 'n eie lewensverhaal.



hierdie proses ontstaan 'n woordeskat uniek tot die situasie, en is funksioneel om verandering te fasiliteer.

Ter illustrasie van hoe maklik 'n terapeut sy eie stem hoor en nie dié van die gespreksgenoot nie maak ek gebruik van 'n voorbeeld van Anderson (1997:149-150) in gesprek met 'n kliënt, Thomas:

*Thomas...searched for five years for the right doctor, the right therapist. Referring to his search, I tentatively conjectured, "If this is something you've been struggling with for five years, you must be a little bit tired of it all or very frustrated or annoyed. I'm not sure what the right word would be."*

*He poignantly responded, "a lot of people are predictable when you talk about this."*

*"Predictable? In what sense?"*

*"I know what they're going to ask me."*

*"Oh, really -"*

*"And what kind of answers they want. That is kind of boring. It makes you feel kind of hurt. It makes you feel very heavy inside. It's kind of sad that people don't have more kinds of fantasy and don't think more critically what's happening...They think they know what the problem is and they stick to it."*

*As he told his story, Thomas identified two kinds of people who were not interested in his story as he wanted to tell it but in the version they either already knew or wanted to hear. Not wanting, if possible, to make the same mistakes that others had made I proposed, "So, why don't we start there? What do you think are the most important things for me to know about you and what do you think people miss or are not paying enough attention to?"*

*Moments later he spoke of the two kinds of therapists and doctors he encountered when he tried to tell his story – those who used it "as a kind of entertainment" and those who wanted to "hear all the details." Neither "heard" his story, and therefore both missed what was important to him. I questioned, "What is it that people miss or that even I could miss? What is it that you wish people wouldn't miss?"*

*“What it means to be alone in a situation, because alone is what you really are.”*

*He talked about the impossibility of doctor’s knowing what his problem really was, what it was like for him. He suggested that that is why a doctor should not summarize his situation for another professional but let him tell it instead. Doctors, he said, “often make wrong diagnoses when they rely on other people’s accounts, especially when those people know you only through someone else’s report.”*

*And he talked about the tension that developed when the patient disagreed with the doctor. Thomas said that doctors did not share their opinions with him and were “not collegial,” to which I asked, “Meaning partners on the same level?”*

*“I think you understand,” he replied.*

*“I think I do, but I may not.”*

*He continued his story, which aptly illustrates the potential pitfalls awaiting a therapist who already “knows” a client’s story and asks questions only to elicit that story, or when a therapist is only interested in the details of the story he or she wants to hear and never really hears the client’s story.*

## **Die paradoks van die nie-weet posisie van die terapeut**

Die nie-weet posisie maak ’n groot verskil in die terapeut se terapeutiese intensie en terapeutiese styl. Anderson (1997:133) vra die vraag wat ’n terapeut moet maak met die kennis wat hy/sy reeds het?

Vir my is dit ’n paradoks om te meen dat ’n terapeut sy/haar reeds bestaande kennis en ervaring van terapie kan gebruik om as ’n ‘ekspert’, *nie* te bepaal wat verstaan, verklaar en geïnterpreteer moet word oor elke kliënt tydens die volle verloop van die gesprek nie (vergelyk Anderson 1997:137).

Hierdie paradoks help my om die gespreksgenoot te “join” in die “natural unfolding of the client’s story” (Anderson 1997:137). In ander woorde verwoord Anderson (1997:137) die paradoks só: “A therapist must learn how, what may seem like nonsense makes sense to a client.” Die nie-weet posisie is vir my as terapeut een van die sleutels tot suksesvolle

narratiewe terapie (verhalende gesprekvoering). Die hegte eenheid van *nie-weet* en *nuuskierigheid*, en die gesamentlike werkingsgerigtheid hiervan is onontbeerlik vir enige ware narratiewe terapeut. Ek moet nuuskierig bly tydens die vertel 'n 'n verhaal, oor enige gebeurtenis wat 'uit plek uit is' in terme van die dominante verhaal. Die luister vir *gapings*, *unieke uitkomst* en *misplaasde brokkies in dominante stories* kan na my mening alleen maar gefasiliteer word deur my nie-weet posisie as terapeut.

Die nie-weet posisie impliseer dat die terapeut verstaan dat hy/sy nie volledig kan verstaan nie, ook nie volgens die deurtrapte riglyne van enige metode/model nie. In 'n vorige werk wat saam met Goolishian gedoen is, verwys Anderson (1997:134) na die beskrywing van wat 'n weet posisie inhou: "knowing...decreases the possibility of seeing and increases our deafness to the unexpected, the unsaid, and the not-yet-said" (Anderson & Goolishian 1988). Dit beteken nie dat ek as terapeut nie spesialis kennis het nie – ek het wel spesialis kennis, maar hierdie kennis funksioneer as paradoks in die professionele opset waarin ek myself bevind, naamlik die skepping van ruimte en die fasilitering van 'n leerervaring (vergelyk Anderson 1997:248).

My nie-weet posisie as terapeut staan in die teken van paradoks deurdat die grense tussen objek en subjek, en "die een wat weet" en "die een wat geken word", verval.

Dit was vir my 'n stryd om tot die besef te kom (of eerder toe ek wel tot die besef gekom het, dit te aanvaar) dat ek 'n ander nooit ten volle kan verstaan nie. Ek reken dat een van die mens se diepste behoeftes is om *verstaan* te word. In die besef dat jy deur ander verstaan word lê die gevoel van ware ontmoeting na my mening opgesluit. Die wonderlike egter van hierdie besef dat jy nie ten volle kan verstaan nie, is bevrydend deurdat dit jou vrymaak van 'n vrugtelose soeke enersyds, en andersyds omdat dié gevoel die deur vir verstaan en ontmoeting tussen gespreksgenote juis oopmaak – 'n paradoks!

As my verstaan van gespreksgenote altyd 'n *misverstaan* is, dan kan ek deur my nie-weet houding die misverstaan ten minste 'n empatiese misverstaan ('compassionate misreading') maak in plaas van 'n negatiewe misverstaan ('negative misreading') (Parry & Doan 1994:29). Dit beteken, soos Parry & Doan (1994:29) in verwysing na Rorty sê, dat ek die besluit moet neem om gespreksgenote se aksies as "fellow sufferers" te interpreteer. Die moontlike aanstoot wat geneem (of gegee) word is waarskynlik gebaseer op die ang, hartseer en verwardheid van persone en nie as gevolg van "meanness, perversity, or dislike of us" nie

(Parry & Doan 1994:29).

Anderson (1997:134) noem die proses van ontmoeting en betrokkenheid by mekaar *dialog*. Die wete en gesindheid dat ek nooit ten volle ingelig is oor enige persoon of verhouding nie, en ook nie kan wees nie, skep ruimte vir gesprek. Dit help om my voortdurend bewus te maak om meer te wil leer oor wat so pas gesê is, *en* wat nog nie gesê is nie. Dit is 'n kontinue proses van interaksie tussen gespreksgenote.

In my benadering is die aspekte wat Anderson (1997:134-140) uitlig om 'n terapeut te help om op kontinue basis deur die kliënt opnuut ingelig te word, en 'n "forever developing understanding" te hê, van nut. Ek gee eers 'n opsomming en dan 'n verduideliking daarvan weer.

- Eie idees word bevraagteken
- Risiko van verandering
- Weet en verstaan is altyd op weg

Eerstens moet die terapeut gewillig wees om wat jy meen jy reeds verseker weet, te betwyfel of te bevraagteken. Dit beteken dat ek bereid sal wees om 'n gesonde suspisie oor my eie gevormde idees oor die kliënt te hê. Anderson (1997:135) meen dat hierdie suspisie deel is van die proses vir die skepping van "space for possibilities".

Tweedens praat Anderson (1997:135) van die gewilligheid van die terapeut om risiko aan te gaan. Risiko impliseer dat ek as terapeut ook verandering gaan beleef te midde van 'n nie-weet posisie in terapie.

Van groter belang as veralgemenings, kategoriserings en stereotipe voorveronderstellings op sigself, is wat ek daarmee *doen*. Op paradoksale wyse gaan ek teen my natuurlike geneigdheid in om te wil afhandel, wanneer ek die nie-weet posisie as onafgehandeld beskou. My kennis en ervaring is 'n op-weg-wees ervaring. Anderson (1997:136) noem hierdie weer-van-voor-af nie-weet nie 'n "humbling and freeing" ervaring.

As voorbeeld van die paradoks van die *nie-weet posisie* van die terapeut haal ek die storie

wat Anderson (1997:138-39)<sup>109</sup> gebruik om dit te illustreer aan. Anderson skryf dit neer soos van toepassing op haar voormalige kollega Harry Goolishian:

*A competent and creative, yet frustrated psychiatrist colleague requested a consultation with Harry Goolishian for him and a troublesome client he thought had an intractable problem and with whom he felt at an impasse. His client, Lars, a Norwegian merchant seaman, believed he had a chronic disease and was infecting others, even killing them. Although Lars had talked some of difficulties in his marriage and his current inability to work, his attention was riveted on the disease. He was distraught and frightened.*

*During the interview, Harry asked Lars, "How long have you had this disease?" Looking astonished, and after a long pause, Lars told how it all began, including numerous attempts by doctors and psychiatrists to relieve his growing fear and conviction about his contagious disease. When he was a young merchant seaman in the Far East, he had had sex with a prostitute. Afterward, remembering the lectures on sexually transmitted diseases given to the crewmen on his ship, he feared that he had exposed himself to a horrible sexual disease. Panicked, he went to a local clinic, where the nurse ordered him out of the waiting room. He said that the nurse didn't believe him, told him rather bluntly that they did not "treat sexual perverts" – that he "needed confession and God, not medicine." After he returned home from sea, still frightened that he was infecting others, he saw several doctors. "No one believed me," he said. On several occasions he was referred for psychiatric consultation. All failed to relieve his growing fear and conviction about his contagious disease. Over time he became uncompromisingly convinced that no one understood the seriousness of his contamination.*

*As Harry showed interest in Lars's dilemma and let him tell his story the way he wanted to, Lars began visibly to relax, even to become somewhat animated, and he began to share in Harry's curiosity. Harry's intent was not to challenge Lars's reality or story, or to talk or manipulate him out of his delusion. Harry wanted to learn about it, be sensitive to*

---

<sup>109</sup> Omdat ek die oorspronklike teks in skuins letters weergee, gee ek die skuinsgedrukte woorde van die oorspronklike teks in gewone vorm weer.

*it, to maintain coherence with it.*

*Colleagues observing the interview were critical of Harry's question "How long have you had this disease?" They feared that the question reinforced the man's "hypochondriacal delusion." A safer, more natural question, they suggested, would have been "How long have you thought you've had this disease?" The not-knowing position, however, precluded the stance that Lars's story was delusional. Lars said he was sick. Thus, Harry wanted to learn more about his sickness. To do this required not-knowing questions.*

*Trying to understand Lars and what could appear as his "nonsense" or "psychosis" was an essential step in a continuous process of establishing and continuing a dialogue. It meant moving with the narrative truth Lars's storied experience rather than challenging it and assigning meaning to it such as delusional. Moving with his narrative involved a mutual process and was, therefore, not the same as reifying a delusion. By not-knowing, Harry made room for the story to be retold in a way that allowed for new meaning and new narrative to emerge, and it provided a starting point for dialogue and open conversation.*

*Asking a safer question like "How long have you thought you've had this disease?" would have imposed a predetermined, knowing view that the disease was a figment of the client's imagination, a distortion that required correction. In response to such a question, the suspicious client would have been left out of the story and left to act according to his own preconceived ideas and expectations of the consultant. Harry would then have been the latest in a line of professionals who did not believe Lars, who knew better, and who asked knowing questions. Once again, Lars would have felt misunderstood and alienated. In the hallway after the interview, Lars's psychiatrist asked how talking with Harry had been for him. Lars said, "You know, that son-of-a-bitch believed me!"*

## Die paradoks van hoop as die gesprek wat moontlikhede (alternatiewe verhale) aanmoedig

Die betekenis van die terapeutiese gesprek kan nooit vooraf bepaal word nie omdat die betekenis insigself ontwikkel soos wat die gesprek vorder (Anderson 1997:116). Die ingesteldheid wat ek as terapeut het om hoop by die gespreksgenote te fasiliteer, word bepaal deur die mate waartoe al die deelnemende gespreksgenote 'n gedeelde en plaaslike verstaan ('shared and locally contextualized understanding') van die gesprek ontwikkel (Anderson 1997:116).

Om hoop te fasiliteer beteken vir my om waarlik *dialog* met my gespreksgenote te voer. Hoofstuk drie, wat dien as agtergrond vir die paradoks van hoop wat ek hier beskryf, stel ware dialoog as die ontmoeting, en betrokkeheid van gespreksgenote met mekaar. Wachterhauser (soos aangehaal deur Anderson 1997:116-7) sê: "In a genuine dialogue the meanings that emerge in the dialogue propel each participant toward understandings that were not foreseen or intended". *Hoop* is vir my gesetel in die nuwe moontlikhede wat nog nie gesien of bedoel is nie, maar wat deur die *logika van dialoog* bevat word (vergeelyk Anderson 1997:117). Ware dialoog skep ruimte vir die betekenis moontlikhede wat binne die eie konteks daarvan voortkom ('emerge').

DePryck (1993:13) se woorde wat ek in hoofstuk 2.2.2 aangehaal het om selfrefleksiwiteit te verduidelik is hier weer van toepassing: "Reflexivity is an emerging feature of the universe". Die mens, na my mening, is die toppunt van die skepping. Dit wil sê die mens funksioneer op die hoogste vlak van realiteit – op die hoogste vlak van refleksiwiteit. Analogies aan die res van die skeppingsvlakke, volg dit logies dat refleksie as 'n voortkomende eienskap van *dialoog*, sal lei tot verandering (of in natuurwetenskaplike terme, 'n "level jump") van die terapeutiese verhouding. Dit is in en deur hierdie "level jump" in die dialoog waar die kwaliteit van hoop 'gebore' (of herwin) word *tussen* gespreksgenote.

Die gesprekskonteks word onder andere bepaal deur wat ek *wetmatighede* noem. Anderson (1997:117) noem die wetmatighede die tipe vrae wat gevra word, die tipe response wat gemaak word en die tipe agtergrond wat bydra tot die lokale gesprek wat gevoer word. Die vervolgverhaal van die twee dogters met *anorexia* wat met Harlene Anderson in gesprek was, soos aangedui in hoofstuk 3.4, is 'n goeie voorbeeld van hoe die terapeut kan poog om die

wetmatighe van die gesprek te oorstyg.

Met my vrae, response en agtergrond wil ek ruimte skep vir nuwe betekenis wat interaktief deur die storievertelling geskied. Ek probeer dat my reeds bestaande ervaring, kennis en teoretiese geneigdhede nie met elke nuwe kliënt as 'n soeke na “more of the same” te laat funksioneer nie – wat natuurlik maklik gebeur. My ervaring is dat hierdie soeke na “more of the same” nuwe betekenis demp.

Reeds-gevestigde en deur-die-terapeut bepaalde doelwitte sluit onder andere in:

- Onderbreking van disfunksionele patrone
- Leiding deur soeke na oplossings
- Leiding deur soeke na uitsonderings
- Skepping van 'n alternatiewe<sup>110</sup> verhaal (Anderson 1997:136)

Müller (2000) maak gebruik van 'n Venda-volksverhaal om verskillende aspekte van sy narratiewe benadering te belig. Hierdie fabel toon goed hoedat ek as terapeut ruimte kan skep sodat (die paradoks van) hoop by die gespreksgenoot kan ontstaan. Ek gee die volksverhaal weer met dieselfde klem (vetgedrukte sinne) as wat Müller (2000:40,60) in die vierde en sewende hoofstukke lê. Dit is hierdie klem wat die paradoks van hoop goed illustreer as die gesprek wat moontlikhede aanmoedig:

*A boy set out to look for honey and he was guided by a bird and accompanied by his four dogs. On reaching a kraal full of goats, the bird called out, “**Don’t stop here, better things are ahead!**” The boy obeyed and moved on until he came to a kraal in which several sheep were gathered. Again the bird warned him not to quit but to carry on. He did so and arrived at a cattle kraal where the bird once more advised him to press on toward “**better things which are ahead**”. The boy proceeded to the next kraal and opened the door of one of the huts. An old lady with only four teeth emerged and threatened to kill him. He ran away and climbed high into a tree, but with her four teeth the woman started to bite the trunk. His three dogs attacked her, but she ripped off their skins and they all died. **His lame dog then grabbed her by the neck and***

---

<sup>110</sup> Let wel dat dit nie my doelwit is dat die kliënt 'n alternatiewe verhaal moet konstrueer as dit nie kan plaasvind soos wat die kliënt self verkies om te doen nie. 'n *Alternatiewe verhaal*, soos dit in my narratiewe benadering figureer is dus



*held on until she dropped dead. The boy then descended from the tree and took everything he saw in the kraal.*

Die aanmoediging van die terapeut kan opgesom word met die woorde “moenie hier stop nie want beter dinge lê voor!” Hierdie aanmoediging kom na my mening *nie* spontaan nie. Dit vind eers plaas wanneer ek my gespreksgenote aanmoedig om hul *eerstepersoons*verhale te vertel. Dit vind plaas wanneer die wetmatighede van my gesprekspatrone deur toeval gebalanseer word. Hierdie toeval is die openheid van die toekoms en my *bewuswees* van die invloed daarvan in die hede (vergelyk Müller 2000:40).

In die Venda-fabel wat Müller vertel moedig die voëltjie (terapeut) die seun (gesprekskgenoot) herhaaldelik aan om aan te hou *want beter dinge lê voor*. By elke kraal waar die seun uitkom word die aanmoediging gegee. Dit is eers na vele aanmoedigings wat die seun uiteindelik by 'n kraal van *optimale moontlikheid* kom – maar paradoksaal blyk dit aanvanklik nie die geval te wees as die ou vrou met vier tande sy nuwe toekoms bedreig nie. Die interspel tussen wetmaat en toeval loop verder uit op die verrassing van die lam hond - wat nie in staat is om hom te help nie -, uiteindelik die hond is wat die ou vrou doodbyt (vergelyk Müller 2000:60-69).

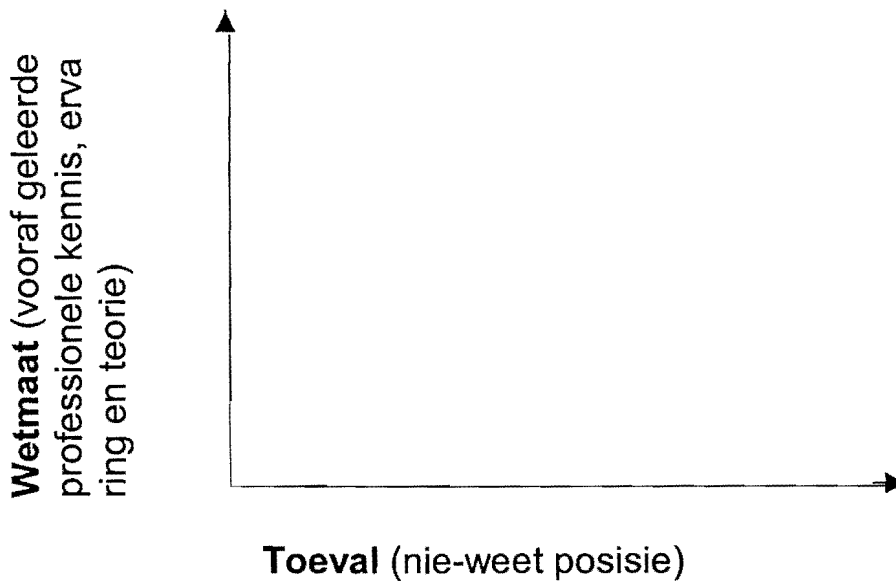
Hierdie verrassende oplossing is 'n uitstekende voorbeeld van wat White 'n *unique outcome* of *sparkling moment* (vergelyk Monk et al. 1997:13) noem. Vir my is dit belangrik om daarop te let dat die voëltjie die seun herhaaldelik moes aanmoedig vir die *unique outcome* om te kon voortkom ('emerge'). Dit is hierdie 'emergence' wat 'n 'level jump' in die linguïstiese sisteem aandui, en waardeur die openheid van die toekoms geoperasionaliseer word vir die gespreksgenoot, deurdat hoop hierdeur by die gespreksgenoot ontstaan.

In die volgende grafiek illustreer ek hoe moontlikhede (alternatiewe verhale) interaktief gegenerereer word. Ek maak gebruik van die *wetmaat-toeval polariteit*<sup>111</sup> om dit verder te verduidelik. Let op dat hoe hoër die waarde van 'toeval' is, hoe hoër is die waarde van 'wetmaat' dienooreenkomstig:

---

nie dieselfde as dit waarna Harlene Anderson hier verwys nie.

<sup>111</sup> Ek bespreek polariteite in hoofstuk 4.3.2. Dit dien as agtergrond vir die 'wetmaat-toeval' polariteit wat ek hier



Die terapeut kan nie neutraal in die terapeutiese opset funksioneer nie – hy of sy het voorkennis – teoreties, ervaring, professioneel en persoonlik (vergelyk Anderson 1997:137). Die uitdaging, soos die grafiek hierbo aandui, is dat daar 'n neweskikking van realiteite sal plaasvind – voorkennis (as wetmatigheid) en die nie-weet posisie (as toeval).

Die interne oop-eindigheid van taal<sup>112</sup> verleen verheldering oor die werking van 'toeval' in die gesprek. Die 'nog-nie-vertelde' verhale is inherent in die struktuur van die taal wat gespreksgenote onderling konstrueer. Dit is egter nooit vanselfsprekend nie. My "expertise" lê in die skep van ruimte vir die interne oop-eindigheid van taal om in werking te tree. Ek wil, soos White ook meen, dat die hervertelde verhale sal bydrae tot die rykdom van ervaring ('lived experience') van die gespreksgenote se lewensverhale (vergelyk Monk et al. 1997:13).

Die voortdurende interaksie tussen die voorafgeleerde professionele kennis en ervaring, en die nie-weet posisie in die dialoog, moedig gelyke en wedersydse soeke na verstaan aan (vergelyk Anderson 1997:137). Hierdie proses ontmoedig die handhawing van 'n kennisbasis, insluitende die dominerende kulturele opvattinge soos dit gewoonlik in praktyk figureer.

Dit is deur die interaksie tussen voorkennis en die nie-weet posisie dat nuwe betekenis tot stand kan kom. Beide die terapeut en die kliënt bring voorkennis na die gesprek. Dit is wanneer hierdie voorkennis, ervaring of teorie domineer dat wat nog nie gesê is nie, nooit

---

aanwend.

<sup>112</sup> Vergelyk bespreking in hoofstuk 2.2.2

gesê word nie. Die terapeut wat die vermoë aangeleer het om gelyktydig na die innerlike en uiterlike gesprekke van elke lid van die sisteem te luister en werklik nuwighede te hoor, kan saam met gespreksgenote nuwe betekenis aan gebeure toeken (Anderson 1997:158).

Die dinamiese aard van taal<sup>113</sup> deur middel van dialoog word ook deur die grafiek geïllustreer – die toeval-as val saam met taal as “unmaking itself”, terwyl die wetmaat-as die “making” van taal aandui. Die *rykdom van verskeidenheid*<sup>114</sup>, naamlik die verskillende stemme in terapie wat elk in ’n eerstepersoon hoedanigheid aan die woord kom, kan nie vry van paradokse wees nie. ’n Fundamentele paradoks ontstaan wanneer ware dialoog plaasvind en word gevolg deur ’n sprong na ’n hoër vlak van kompleksiteit – nuwe betekenis en moontlikhede ‘gaan oop’ vir die kliënt. Die nuwe betekenis wat vir die kliënt ‘oopgaan’ hou verband met die oorstyging van betekenis alleen vir die self tot verantwoordelikheid ook teenoor ander (vergelyk *bronne van hoop*, hoofstuk 3.2.3).

Anderson (1997:211) gebruik die terme selfagenskap, self-identiteit, self-narratief of eerstepersoon narratief, om daarmee te sê dat die kliënt in sy/haar eie woorde sy/haar storie kan vertel (vergelyk Freedman & Combs 1996:30). In baie gevalle beteken dit dat aan die kliënt die geleentheid gebied word om vir die eerste keer ‘anders te praat’. Dit hou in dat ander woorde en beskrywings van gebeure ontgin moet word. Hierdie ‘ander woorde en beskrywings’ lei tot ’n sprong in kompleksiteit in die terapeutiese sisteem. Die verhaal ter illustrasie van hoop wat by die gespreksgenoot kan ontstaan, soos aangedui in hoofstuk 3.4 (twee dogters met *anorexia*), illustreer die ‘ander woorde en beskrywings’ wat gelei het tot ’n sprong in die kompleksiteit van die terapeutiese sisteem.

Die tipe vrae wat ek vra moet sodanig wees dat dit unieke moontlikhede vir die gespreksgenoot aanmoedig (vergelyk Freedman & Combs 1996:140). Tereg sê Freedman & Combs (1996:140) dat “the unique outcomes...are also chosen by the people we work with when they name them as preferred developments in response to preference questions”.

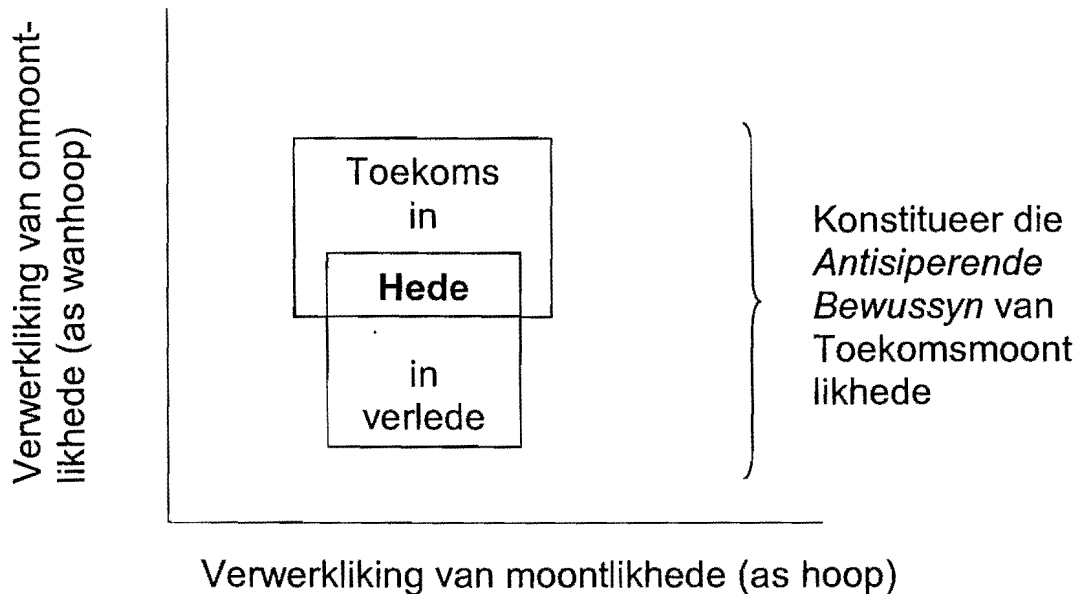
Nuwe moontlikhede ontstaan as gevolg van ‘kreatiewe hooploosheid’. Marcel (1951:48)

---

<sup>113</sup> Sien hoofstuk 2.2.1 vir die bespreking van die dinamiese aard van taal.

<sup>114</sup> Vergelyk hoofstuk 2.2.2 – die selfverwysende aard van taal - vir bespreking van dié konsep.

verduidelik 'kreatiewe hooploosheid: "it is only beginning from a reflection on despair and perhaps only from there that we can rise to a positive conception of hope", en ook "hope can only be an active struggle against despair". Hierdie dialektiese spanning word deur die dinamiese krag van taal tussen gespreksgenote ontplooi. Die volgende diagram beeld die interspel tussen die pole van hooploosheid (wanhoop) en hoop uit:



Die krag van hoop lê in die interspel tussen die pole soos aangedui op die diagram<sup>115</sup>. Wanneer die dialektiese spanning van hoop-hooploosheid deur 'kreatiewe hooploosheid' gefasiliteer word, word die verstopte bronne van hoop<sup>116</sup> in die gespreksgenoot oopgemaak, of kom daar nuwe bronne van hoop tot stand. Kreatiewe hooploosheid kom in die fabel wat Müller (2000:60) vertel na vore as die seun by elke kraal wat hy kom – en iets vind wat sy hoop ooglopend sou kon bevredig, soos die bokke, skape en vee krale – telkens aangemoedig word om verby te hou. By die laaste kraal is daar geen diere te vind nie, net 'n ou vrou wat lewensbedreigend voorkom. By hierdie kraal blyk daar geen hoop meer te wees nie, maar dit is juis hier waar die spanning tussen hoop-hooploosheid oplos as die seun uiteindelik alles in die kraal vat. Müller (2000:49) stel dit so: "Oplossings kan nie gevind word

<sup>115</sup> Sien hoofstuk 3.2.2 vir die bespreking van dié filosofie van hoop.

<sup>116</sup> Vergelyk hoofstuk 3.2.3 vir bespreking van bronne van hoop.

sonder die “lam hond” nie”, en ook “ons moet...help om die “lam honde” in hulle [gespreksgenote] lewe te herontdek.”

Die ‘verlede in hede’ op die diagram lees ook ‘hede in verlede’. Op dieselfde wyse lees ‘toekoms in hede’ ook as ‘hede in toekoms’. Müller (2000:12) stel die basis van die verhalende benadering as ’n eenheid tussen verlede, hede en toekoms “met tegelyk ook ’n inherente spanning”. Müller (2000:40) verwoord dié paradoks verderaan goed as hy sê dat die terapeut die gespreksgenoot help om die toekoms uit die verlede te ontsluit. Die verlede-, hede- en toekomservaringe van gespreksgenote bied gesamentlik die bewussyn van toekomsmoontlikhede of die gebrek daaraan. Die dialogiese gesprek tussen gespreksgenote bring nie net die verlede-, hede- en toekomservaringe van een persoon na vore nie, maar almal wat deelneem aan die gesprek. My verlede-, hede-, en toekomservaringe as terapeut bepaal my manier van wees met my gespreksgenote. Hierdie ervaringe word gevoed deur nie net my filosofie van terapie nie, maar my wêreldbeeld in geheel. Ek is van mening dat ’n holistiese wêreldbeeld<sup>117</sup> kan bydra tot my manier van wees met gespreksgenote. Dit is hierdie *manier van wees* waardeur hoop tussen gespreksgenote gefasiliteer word.

## **Refleksie op my ervaring van terapeutiese praktyk**

Vir my is elke ontmoeting ’n saak van nuuskierigheid. Die praktyk is die regte teëlaarde vir ’n postmoderne lewensbeskouing (vergelyk Anderson 1997:60). Taal is die spilpunt van die praktyk waar menslike sisteme, taalsisteme genoem kan word en wat in saamwerkende hoedanigheid mees effektief is (Anderson 1997:60).

Die volgende aspekte kom na vore in my refleksie op my ervaring van die terapeutiese praktyk, en ek sluit aan by Anderson (1997:60-67):

- Die belang van taal
- Die belang van individuele taal
- Die behoud van alledaagse taal vir terapie
- Negasie van my voorkennis en ’n fokus op die ervaring van my kliënt
- Gedeelde soeke (saamwerkend) (‘collaborative inquiry’) (Anderson 1997:60)

---

<sup>117</sup> In hoofstuk 1.7.1 bespreek ek my wêreldbeeld.

- Onsekerheid
- Invloed van betekenisvolle ander in die gesprek

My terapeutiese posisie is na gelang van bogenoemde in geen opsig 'n metaposisie nie. In vele opsigte stem my terapie ooreen met dié van Anderson (1997). Soos Anderson (1997:166) is ek ook in 'n sekere sin 'n *visiting therapist*. Hiermee bedoel ek dat ek in verskillende terapeutiese opsette myself amper as 'n *gas* insien. Ek besoek byvoorbeeld twee maal per week 'n groep tieners met dwelmmiddelafhanklikheidsprobleme by Lapalamé Hulpentrum in Akasia. By dié geleenthede "val" ek as't ware "in" by reeds gevestigde onderlinge gesprekke waarby die groep reeds betrek is, en wat ander terapeute, ouers en besoeke van vriende ook insluit. Soos vir Anderson (1997:167), is dit vir my beter om by die reeds gevestigde gesprek in te val as om met my eie agenda die vloeï van die gesprek te onderbreek.

Ek sien dit as my taak om toe te sien dat die verskillende, dog onderling konsekwente konsepte wat deur my kliënte en myself gebruik word, só gebruik word dat die verskillende aspekte van die self-identiteite van my kliënte beskryf word *sonder* dat enige beskrywing van enige persoon wat deelneem aan die gesprek, tot dié van 'n ander persoon gereduseer word (vergelyk Anderson 1997:169).

My spesifieke *narratiewe* voorveronderstellings sluit die volgende in (Morgan 2000:129-130):

- Die probleem is die probleem – nie die kliënt nie
- Gespreksgenote is "eksperts" oor hul eie lewens
- Gespreksgenote kan die hoof outeurs van hul lewensverhale word
- Kultuur speel 'n groot konstruerende rol op die belewenis van probleme – onder andere magverhoudings van ras, klas, seksuele voorkeur, geslag, minderbevoorregtes
- Probleme veroorsaak dun gevolgtrekkings by gespreksgenote oor hul eie lewens – naamlik as inkompetent, en dit 'verlam' hulle in terme van hul vermoëns, talente en aanlegte
- Hierdie vermoëns kan aan hulle uitgewys word om deur hulle opnuut aangewend te word
- Daar is altyd kere wat persone die invloed van probleme ontsnap het

Ek beleef iets van die "verdikking" van die plot, soos dit in my *narratiewe* benadering tot uiting

kom deur die groepsdinamika in sigself. By Lapalamé Hulpentrum voer ons in groepies wat wissel van drie tot agt gesprek. 'n Spontane gehoor wat as getuies dien vir die alternatiewe verhale wat oor God vertel word, 'verdik' die nuwe meer hoopvolle verhaal in tieners se lewens, waar hulle tot die besef kom van die noodsaaklikheid om self verantwoordelikheid te neem oor hul welsyn. Bogenoemde narratiewe voorveronderstellings is rigtinggewend in die ontwikkeling van die stories wat vertel word oor God om uiteindelik ook by 'n alternatiewe verhaal oor onder andere die rol wat God in my lewe speel, uit te kom.

Ek het op verskillende maniere in die vier hoofstukke van die proefskrif aangedui watter rol God in my lewe speel. Hierdie veelkleurige verhaal van God word telkens in die gesprekke met die tieners 'ryker' gemaak. Dit is 'n verhaal wat op verkeie tye en op verskillende maniere verrassende nuwe wendings geneem het.

## 4.6 SLOT

Deur die loop van die proefskrif het dit duidelik geword dat taal in sy gebruik deur die mens ryk aan betekenisnuanseringspotensiaal is. Om sin deur taal te maak is derhalwe nie 'n eenvoudige en vanselfsprekende gebeure nie. Wanneer betekenis deur taal op 'n sekere manier gekonstrueer word, dan het dit beslissende implikasies van hoe die mens homself en sy wêreld perseptualiseer.

Dit beteken dat beide die pastor en die gespreksgenoot *ter sprake* moet kom, sodat die uiteindelijke doel van terapie kan realiseer, naamlik ware ontmoeting tussen terapeut en sy/haar gespreksgenote. Die pastor kom voortdurend voor nuwe uitdagings te staan, en een van die grootste en mees noodsaaklike is seker om in 'n gesindheid van nederigheid te luister en te praat, sodat die pastoraat wat in diens van die Kerk is, uiteindelik die pastor kan help om saam met oorskaduwing van Gods Gees, waarlik *Verbi Divini minister* te wees te midde van 'n moderne, sekulêre wêreldstelsel.

Die mens is 'n misterieuse wese, vol paradokse. Deur beeldryke taal kan die pastorale gesprek die paradoksale aard van die realiteit adem. Hierdie beeldryke taal kleur die narratiewe aard van verstaan in. Taylor (in O'Day & Long 1993:213) praat van 'n revolusie van beelde: "The revolution begun in the New Testament is a revolution of images in which the invisible God becomes human, servants become friends, losers become winners and death becomes life."

Die aanvaarding van paradoks as deel van die lewe is 'n godsdienstige sowel as teologiese taak (Müller 1996:91). Ten slotte die woorde van Anderson & Mitchell (1993:15) wat hierdie gegewendheid as volg stel: "To allow one's life to be torn by contradiction and swallowed up in paradox is to live in the reality of the resurrection, in the sign of Jonah...And the cross speaks of the greatest paradox of all - that to live we have to die."

Waarheid kan die beste uitgedruk word deur paradoks. Paradoks vind 'n weg wanneer *logika* met *verbeelding* gekonfronteer word. Hieruit word hoop gebore. Om die rede sê Wilson (in O'Day & Long 1993:145) dat "...faith is a matter of imaginative discernment of truth through paradox and contradiction in addition to logical discernment. The nonsensical truth that is discerned in faith can in fact make sense of all the despair and anguish we may feel in this



troubled life." Die terapeut moet hom of haar vergewis van die invloed van taal in die fasilitering van hoop in die pastorale gesprek - dit volg altyd 'n paradoksale padjie.

Paradoks is 'n realiteitskonstante van die menslike lewe *in die lig van God*, die God wat finaal in Jesus Christus aan die woord gekom het. Elkeen wat Hom volg se lewe word ewig verlig.

## 4.7 REFLEKSIE OP MY NAVORSING

Na gelang van my aanvanklike vertelling (eerste pogings ter skrifstelling) van my ervaring van paradoks, wat deur die sistemiese metafoer gekenmerk word, het ek mettertyd verandering beleef, en die vertelling geredigeer (hervertel). Die hervertelling word grootendeels in die proefskrif deur narratiewe- en gespreksmetafore verbeeld. Die proefskrif dui derhalwe my inlywing aan in die postmoderne, verhalende benadering soos wat ek daaraan gewoon (vertrou) geraak het, en daarin “gegroeï” het.

Die leser moet daarop let dat u nie net die geredigeerde weergawe van my vertelling van paradoks gelees het nie. Beide die sistemiese metafoer en gespreks- en narratiewe metafore het na vore gekom as deel van my postmoderne filosofie wat 'n beide/en posisie veronderstel. Daar is dus 'n jukstapenering, of neweskikking van die sistemiese en narratiewe metafore. Die aanvanklike sistemiese vertelling word aangevul deur die narratiewe vertelling as die hervertelling van my verhaal oor my ervaringe met gespreksgenote. Beide die sistemiese vertelling en die narratiewe vertelling is 'n beskrywing van my ervaring van paradoks, en dui op die verloop/ontwikkeling van my verhaal van terapie<sup>118</sup>. In 'n sekere sin was dit die bewuswording van die dialektiese spanning tussen die sistemiese- en narratiewe vertelling wat vir my die waarde en betekenis van terapeutiese paradoks aangedui het. My ervaring van terapeutiese praktyk, naamlik die neweskikking van persoonswêreld (dié van die terapeut en die gespreksgenoot) het 'n goeie analogie in die neweskikking van die genoemde twee metafore gevind.

My pastoraal-narratiewe benadering bied na my mening wel die moontlikheid vir die effektiewe funksionering van *terapeutiese paradoks*. In hoofstuk 4.5.1 en die subparagrafe het ek die moontlikhede wat die narratiewe benadering vir *terapeutiese paradoks* bied, beproef.

Paré (1996:22) fokus in sy artikel op die *gesin-as-kultuur* metafoer wat in pas is met die postmoderne perspektief. Hy kies hierdie metafoer bo die sistemiese metafoer. Paré (1996:22) stel dit duidelik dat sistemiese metafore ook 'n belangrike funksie in gesinsterapie

---

<sup>118</sup> Sien hoofstuk 4.1 vir die vertelling van my verhaal van paradoks wat deel is van my verhaal van terapie.

vervul, maar dat die gesin-as-kultuur metafoor aspekte wat verhul word deur die tradisionele sistemiese metafore, ontbloot. Dit handel in 'n postmoderne narratiewe benadering dus om waardes ('values') en bruikbaarheid ('utility'), en nie soseer oor waarheid ('truth') en realiteit ('reality') nie (vergelyk Paré 1996:22).

Vir my, in lyn met die idee van paradoks, is die verhouding en integrasie van *waardes-bruikbaarheid* en *waarheid-realiteit* soos hierbo genoem, van belang. Dit is ook die rede hoekom ek in die proefskrif aandag gegee het aan die meer tradisionele sistemiese metafore, as synde meer gerig op waarheid en realiteit, en dit dan in verband gebring en as geïntegreerd probeer voorstel het met waardes en bruikbaarheid as fokuspunte in 'n postmoderne, narratiewe benadering. Ek het hierdeur gepoog om meer "plusse" en minder "minusse" oor te hou in my keuse vir 'n beide/en benadering ten opsigte van die organiserende metafore vir terapeutiese oogmerke (vergelyk Freedman & Combs 1996:2). Dit is hierdie beide/en gedagte wat die grondslag vorm vir die hoop as primêre oogmerk van terapie. Dit wil voorkom of 'n paradoksale ingesteldheid by die terapeut deel uitmaak van die gerigtheid van *terapeutiese paradoks* om hoop by die gespreksgenote te fasiliteer.

Die postmoderne narratiewe benadering wat ek in hierdie proefskrif volg, stem baie ooreen met Anderson (1997:2) se 'collaborative language systems approach' wat sy kortweg 'collaborative approach' noem. Die saamwerkende ('collaborative') hoedanigheid van beide die sistemiese en narratiewe metafore, en die taalsisteme wat elk uitmaak, is vir my van meer belang as net die narratiewe metafoor as sodanig. Dit is hoekom ek 'n uitgebreide beskrywing gegee het oor die aard en funksionering van taal. Dit is binne die paradoksale taalwerklikheid wat ek my grootste moontlike verstaan uiteengesit het.

Tot 'n groot mate hang my benadering van die jukstaponering van sistemiese en narratiewe metafore in hierdie proefskrif, en die gevolglike idee van paradoks, nou saam met my konseptualisering van terapie, en vorm daarom formele skakeling met my benadering. Anderson (1997:2) se beskrywing van terapie is rigtinggewend in dié verband: "...a language system and a linguistic event in which people are engaged in a collaborative relationship and conversation – a mutual endeavor toward possibility".

Die postmoderne narratiewe benadering is 'n beweging weg van die beskrywing van realiteit soos dit is, na ervaring en die rol van sosiale konstruksie daarin. My beide/en benadering veroorsaak dat ek telkens weer die verband tussen ervaring/konstruksie en realiteit wil

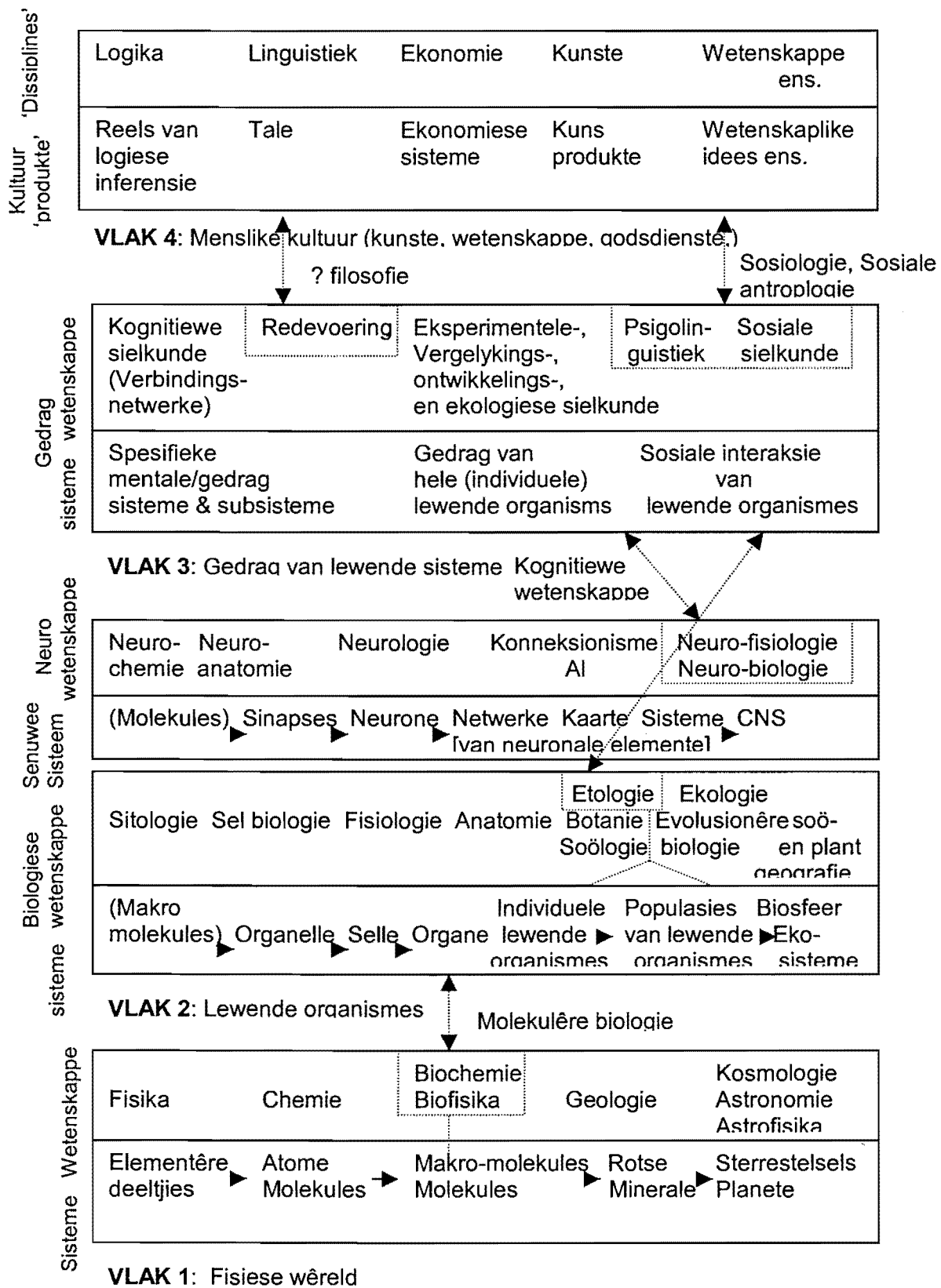
verstaan. Die nut van die sistemiese metafoor lê vir my in die ineengeskakeldheid van alle elemente in die sisteem, naamlik die eko-sisteem, of ekologie van die sisteem. In my beskrywing van die sistemiese, was die doel om te fokus op die ineengeskakeldheid van al die vlakke binne die sisteem. Ek het ook gepoog om die relevansie van dié ineenskakeling vir die narratiewe metafoor aan te dui, om sodoende die belang van die betekenis van die geheel aan te dui. Die geheel word as 'n paradoksale werklikheid bestempel as gevolg van die eenheid-in-die-verskeidenheid, maar ook as gevolg van die verskeidenheid-in-die-eenheid.

Die beweging van die sistemiese- na die narratiewe metafoor word goed geïllustreer deur 'n aanhaling wat Anderson (1997:251) gebruik wat die belewing van Roberto, 'n psigiater in Amerika wat met Anderson (1997) se narratiewe benadering te doene gekry het, weergee. Ek haal dit aan as aanduiding van my eie narratiewe 'reis' van *sekerheid* na *onsekerheid* in terapeutiese praktyk en teorie:

*I had doubts in the beginning that this [a collaborative language approach to therapy] would work. It seemed so abstract and I had so many questions and so much frustration with not knowing. What was I to do with my previous ideas? I had an internal battle to be open to others' ideas. Then one day I realized that I had changed and my therapeutic possibilities had changed. I no longer felt that I had or needed to have wisdom; I didn't need to direct the conversation. I didn't feel a need to change the client. Working with really difficult cases forced me to realize that I am not the key to change, but that the key is through the dialogue, through the process. I don't know what it is or how to explain it, but I know that when I become worried about a troublesome case, when I leave supervision it will be all right. I will feel relieved, not that I will have an answer to my question but that the question will no longer be a question and that if I am capable what to do will come.*

*No, I haven't had to leave behind all of my previous learning. All of what I've learned can be catalogued in my memory and is there to use. It's all just possibilities. The difference is my intention.*

# BYLAAG 1: Indeling van die dissiplines en hiërargiese vlakke<sup>119</sup>



<sup>119</sup> Bylaag 1 het betrekking op voetnotas 30 en 47.

## BYLAAG 2: Inhoud van Popper se kategorieë<sup>120</sup>

### 1. Fisiese voorwerpe en toestande (state):

- a) Anorganies – materie en energie in die heelal
- b) Biologies – vorm (struktuur) en aksies van alle lewende wesens- die menslike brein
- c) Kunsprodukte – materiële basis waardeur die mens sy skeppende vermoë uitdruk, naamlik gereedskapstukke, masjinerie, kunswerke en musiekinstrumente

### 2. Bewussynstoestande

- a) Subjektiewe kennis
- b) Ervaring: persepsie, denke, neigings, bedoelings, herinneringe, drome, skeppende verbeelding

### 3. Objektiewe kennis

- a) Kulturele erfenis wat vasgelê is in 'n materiële basis: filosofiese, teologiese, wetenskaplike, historiese, literêre, kunstige en tegnologiese.
- b) Teoretiese sisteme: wetenskaplike probleme, kritiese argumente.

(Peacocke plaas teoretiese sisteme onder punt 2, naamlik bewussynstoestande).

---

<sup>120</sup> Bylaag 2 het betrekking op voetnotas 31 en 81.

## BIBLIOGRAFIE

Anderson, H. 1985. Toward a Constructive Anthropology: Hiltner's Paradoxical view of Persons. *Journal of Psychology and Christianity*, 4(4):47-55.

Anderson, H. 1997. *Conversation, Language, and Possibilities*. New York: BasicBooks.

Anderson, H. & Goolishian, H. 1988. Human Systems as Linguistic Systems: Preliminary and Evolving Ideas about the Implications for Clinical Theory. *Family Process*, 27(4):371-393.

Anderson, H. & Goolishian, H. 1990. Beyond cybernetics: Some comments on Atkinson and Heath's "Further thoughts on second order family therapy." *Family Process*, 29:157-163.

Anderson, H., Goolishian, H. & Winderman, L. 1986. Problem determined systems: Towards transformation in family therapy. *Journal of Strategic and Systemic Therapies*, 5:1-14.

Anderson, H & Mitchell, K.R. 1993. *Leaving Home*. Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press.

Ascher, L.M. (Ed.) 1989. *Therapeutic Paradox*. New York: Guilford Press.

Auerswald, E.H. 1985. Thinking about thinking in family therapy. *Family Process*, 24:1-12.

Babcock-Abrahams, B. 1975. Why frogs are good to think and dirt is good to reflect on. *Soundings*, 58:167-181.

Bahm, A.J. 1970. *Polarity, Dialectic, and Organicity*. Springfield, Illinois: Charles C. Thomas.

Bahm, A.J. 1979. *The Philosopher's World Model*. Westport, Connecticut: Greenwood Press.

Barbour, I. G. 1974. *Myths, models and paradigms*. New York: Harper & Row.

Barbour, I. 1990. *Religion in an age of science: The Gifford Lectures, Vol 1*. London: Harper &

Row.

Bartholomew, D.J. 1984. *God of Chance*. London: SCM Press.

Bateson, G. 1971. A Systems Approach. *International Journal of Psychiatry*, 9:242-244.

Bateson, G. 1972. *Steps to an Ecology of Mind*. New York: Ballantine Books.

Bechtel, W & Abrahamsen, A. 1991. *Connectionism and the Mind*. Oxford: Blackwell.

Becvar, D.S. & Becvar, R.J. 1996. *Family therapy - A Systemic Integration (3<sup>rd</sup> ed.)*. Boston: Allyn and Bacon.

Berkhof, H. 1990. *Christeljk Geloof*. Nijkerk: Callenbach.

Bernstein, R.J. 1983. *Beyond objectivism and relativism: science, hermeneutics, and praxis*. Oxford: Basil Blackwell.

Bhaskar, R. 1977. *A Realist Theory of Science*. Brighton: Harvester.

Bhaskar, R. 1978. *A Realist Theory of Science (2<sup>nd</sup> ed.)*. Brighton: Harvester.

Bhaskar, R. 1979. *The Possibility of Naturalism*. Brighton: Harvester.

Bhaskar, R. 1986. *Scientific Realism and Human Emancipation*. London: Verso.

Bloch, E. 1970. Man as Possibility In: Capps, W.H. (Ed.), *The Future of Hope*. Philadelphia: Fortress Press.

Bloch, E. 1986. *The Principle of Hope*, Vol. 1-3. (vertaal deur N. Plaice, S. Plaice en P. Knight). Cambridge: MIT Press.

Bogdan, J.C. 1984. Family organization as an ecology of ideas: An alternative to the reification of family systems. *Family Process*, 23:375-388.



- Boghosian, J. 1983. The Biblical basis for strategic approaches in pastoral counseling. *Journal of Psychology and Theology*, 11(2):99-107.
- Bons-Storm, R. 1989. *Hoe gaat het met jou? Pastoraat als komen tot verstaan*. Kampen: Kok.
- Bopp, M.J. & Weeks, G.R. 1983. Dialectical metatheory in family therapy. *Family Process*, 23:49-61.
- Boscolo, L., Cecchin, G., Hoffman, L. & Penn, P. 1987. *Milan systemic family therapy. Conversations in theory and practice*. New York: Basic Books.
- Botha, M.E. 1984. *Metaforiese perspektief en fokus in die wetenskap: die rol van geloof, mite en taal in wetenskaplike teorievorming*. Potchefstroom: PU vir CHO, Departement Wetenskapsleer.
- Boyd, R.N. 1983. On the current status of the issue of scientific realism. In: Hempel, C.G., Putman, H. & Essler, W.K. (Eds.), *Methodology, Epistemology, and philosophy of science: essays in honour of Wolfgang Stegmüller on the occasion of his 60<sup>th</sup> birthday, June 3<sup>rd</sup> 1983*. Dordrecht: Reidel. (pp.45-90).
- Bricker, P. 1987. Reducing possible worlds to language. *Philosophical Studies*, 52:331-355.
- Browning, D.S. 1991. *A fundamental practical theology*. Minneapolis: Fortress Press.
- Brueggemann, W. 1987. *Hope within history*. Atlanta: John Knox Press.
- Buber, M. 1923. *Ich und Du*. Leipzig.
- Burger, C. 1991. *Die dinamika van 'n Christelike geloofsgemeenskap. Nuut gedink oor gemeentes*. Kaapstad: Lux Verbi.
- Burnham, F.B., McCoy, C.S. & Meeks, M.D. 1988. *Love: The Foundation of Hope: The Theology of Jürgen Moltmann and Elisabeth Moltmann-Wendel*. San Francisco: Harper & Row.

- Buttrick, D. 1994. *A Captive Voice. The Liberation of Preaching*. Westminster: John Knox Press.
- Capps, D. 1990. *Reframing. A new method in pastoral care*. Minneapolis: Fortress Press.
- Capra, F. 1983. *The turning point: Science, society and the rising culture*. London: Fontana.
- Case, E.M. & Robinson, N.S. 1990. Toward integration: The changing world of family therapy. *The American Journal of Family Therapy*, 18(2):153-160.
- Chidester, D. 1991. Worldview analysis of African indigenous churches. *Journal for the Study of Religion*, 2:15-29.
- Cohen, E.J. 1982. Induced Christian neurosis: an examination of pragmatic paradoxes and the Christian faith. *Journal of Psychology and Theology*, 10(1):5-12.
- Craffert, P.F. 1997. The stuff world-views are made of. *Scriptura*, 61(2):193-212.
- Culligan, K.G. 1985. When God changes, We change: God's Image in Psychotherapy. *Journal of Pastoral Counseling*, 20(2):108-111.
- Cupitt, D. 1990. *Creation out of nothing*. London: SCM Press.
- Deese, J. 1974. Commentary on Metaphor. *New Literary History*, 6(1):219-229.
- Deist, F. 1988. 'Gekontroleerde' eksegetiese en/of kreatiewe uitleg. *Hervormde Teologiese Studies*, 44(1):39-54.
- DePryck, K. 1993. *Knowledge, Evolution, and Paradox. The Ontology of Language*. New York: State University of New York Press.
- Dill, J. & Kotzé, D.J. 1997. Verkenning van 'n postmoderne epistemologiese konteks vir die praktiese teologie. *Acta Theologica*, 17(1):1-26.
- Dillistone, F.W. 1981. Attitudes to Religious Language. *Theolinguistics*, 8:5-21.

Dreyer, T.F.J. 1981. *Poimeniek: 'n pastorale orientasie*. Pretoria: HAUM.

Duncan, B.L. & Parks, M.B. 1988. Integrating individual and systems approaches: Strategic-behavioral therapy. *Journal of Marital and Family Therapy*, 14(2):151-161.

Du Toit, C.W. 1984. *Die metaforiese spreke oor God*. (DD tesis). Universiteit van Pretoria.

Du Toit, C.W. 1995. Paul Ricoeur. In: Vos, C.J.A., *Die Blye Tyding. Homiletiek uit 'n hermeneuties-kommunikatiewe perspektief*. Pretoria: RGN-Uitgewers.

Du Toit, C.W. (Ed.) 2000. *Evolution and Creativity. A new dialogue between faith and knowledge*. Pretoria: University of South Africa.

Ebeling, G. 1973. *Introduction to a Theological Theory of Language*. St. James's Place: London.

Eccles, J.C. 1989. *Evolution of the Brain: Creation of the Self*. London, New York: Routledge.

Edwards, B.L. (Jr.) 1984. Thy Speech Betrayeth Thee: Theological Implications of Language Study. *Center Journal*, 3: 69-80.

Efran, J.S., Lukens, M.D. & Lukens, R.J. 1990. *Language, Structure, and Change. Frameworks of Meaning in Psychotherapy*. New York: W.W. Norton & Company.

Eliade, M. 1976. *Patterns in Comparative Religion*. London: Sheed and Ward.

Elkaïm, M. 1986. A systemic approach to couple therapy. *Family Process*, 25:35-42.

Erikson, E.H. 1959. *Young Man Luther*. London: Faber.

Erikson, E.H. 1963. *Childhood and Society*. New York.

Fernandez, J.W. 1985. Macrothought. *American Ethnologist*, 12(4):749-757.

- Firet, J. 1980. De plaats van de praktische theologie binnen de theologische faculteit. In: Van Andel, C.P. (red.), *Praktische theologie*. 's-Gravenhage: Boekencentrum.
- Firet, J. 1987. *Spreken als een leerling. Praktisch-teologiesche opstellen*. Kampen: Kok.
- Fischer, J.A. 1978. Ethics and Wisdom. *The Catholic Biblical Quarterly*, 40:293-310.
- Fitzgerald, R. (Ed.) 1979. *The sources of hope*. Rushcutters Bay: Pergamon Press.
- Flew, A. (Ed.) 1979. *A New dictionary of philosophy*. London: Pan Books.
- Freedman, J. & Combs, G. 1996. *Narrative Therapy. The social construction of preferred realities*. New York: W.W. Norton & Company.
- French, T. 1958. *The Integration of Behavior, Vol. 2*. University of Chicago Press.
- Fromm, E. 1968. *The Revolution of Hope – Toward a Humanized Technology*. New York: Haper & Row.
- Gadamer, H.-G. 1967. *Kleine Schriften 1. Philosophie Hermeneutik*. Tübingen.
- Gadamer, H.-G. 1975. *Wahrheit und Methode* (4<sup>th</sup> ed.). *Grundzügen einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen.
- Geertz, C. 1973. *The interpretation of cultures*. London: Fontana.
- Gerkin, C.V. 1984. *The living Human Document*. Nashville: Abingdon Press.
- Gerkin, C.V. 1986. *Widening the horizons. Pastoral Responses to a Fragmented Society*. Philadelphia: The Westminster Press.
- Gerkin, C.V. 1991. *Prophetic Pastoral Practice. A Christian Vision of Life Together*. Nashville: Abingdon Press.
- Gilhus, I.S. 1991. Religion, Laughter and the Ludicrous. *Religion*, 21:257-277.

- Gilkey, L. 1969. *Naming the Whirlwind. The Renewal of God-Language*. New York: Bobbs-Merrill.
- Golann, S. 1988. On second order family therapy: An alternative paradigm for diagnosis. *Family Process*, 27:51-71.
- Goldenberg, I. & Goldenberg, H. 1980. *Family therapy: An overview*. Monterey, CA: Brooks/Cole.
- Goolishian, H. & Anderson, H. 1987. Language systems and therapy: An evolving idea. *Journal of Psychotherapy*, 24:529-538.
- Goolishian, H. & Anderson, H. 1992. Strategy and intervention versus nonintervention: A matter of theory? *Journal of Marital and Family Therapy*, 18(1):5-15.
- Goolishian, H. & Winderman, L. 1988. Constructivism, autopoiesis and problem determined systems. *Irish Journal of Psychology*, 9:130-143.
- Griffiths, J.L., Griffiths, M.E., & Slovik, L. 1990. Mind-body problems in family therapy: Contrasting first and second order approaches. *Family Process*, 29:13-27.
- Habermas, J. 1968. *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt: am Main.
- Haley, J. 1963. *Strategies of psychotherapy*. New York: Grune & Stratton.
- Haley, J. 1973. *Uncommon therapy: The psychiatric techniques of Milton H. Erickson, M.D.* New York: W.W. Norton & Company.
- Haley, J. 1976. *Problemsolving therapy*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Haley, J. 1978. *Problemsolving therapy*. New York: Harper Colophon.
- Heitink, G. 1984. *Pastoraat als hulpverlening. Inleiding in de theologie en psychologie* (3<sup>e</sup> ed.). Kampen: Kok.

Heitink, G. 1993. *Praktische Theologie. Geschiedenis – theorie – handelingsvelden*. Kampen: Kok.

Hexham, I. 1982. Paul Tillich's solution to the problem of religious language. *JETS*, (25)3:343-349.

Heyns, J.A. & Jonker, W.D. 1974. *Op weg met die teologie*. Pretoria: NGK-Uitgewers.

Hiltner, S. 1975. *Theological perspectives on humanness*. Ohio: Ohio University Press.

Hoffman, L. 1985. Beyond power and control. *Family Systems Medicine*, 3:381-396.

Hoffman, L. 1991. A reflexive stance for family therapy. *Journal of strategic and systemic therapies*, 10:4-17.

Hoffman, L. 1992. A reflexive stance for family therapy. In McNamee, S. & Gergen, K. (Eds.), *Therapy as social construction* (pp. 7-24). New-bury Park, CA: Sage.

Hummel, G. 1995. *The Theological Paradox. Interdisciplinary Reflections on the Centre of Paul Tillich's Thought*. New York: Walter de Gruyter.

Jung, C.G. 1964. *Man and his symbols*. New York: Doubleday.

Kainz, H.P. 1988. *Paradox, Dialectic, and System. A Contemporary Reconstruction of the Hegelian Problematic*. The Pennsylvania State University Press.

Keeney, B.P. 1979. Ecosystemic epistemology: An alternative paradigm for diagnosis. *Family Process*, 18:117-129.

Keeney, B.P. 1982. What is an epistemology of family therapy? *Family Process*, 21:153-168.

Keeney, B.P. 1983. Bateson's epistemology. *Journal of Strategic and Systemic Therapies*, 1:45-55.

- Keeney, B. & Sprenkle, D. 1982. "Ecosystemic Epistemology: Critical Implications for the Aesthetics and Pragmatics of Family Therapy". *Family Process*, 21:1-20.
- Kelly, G. 1955. *The psychology of personal constructs (Vol. I)*. New York: W.W.Norton.
- Kierkegaard, S. 1954. *Fear and Trembling. The sickness unto Death*. (vertaal deur W. Lowrie). New York: Doubleday & Company.
- Kierkegaard, S. 1975. *Journals and Papers, Vol 3*. Indiana University Press.
- Kotzé, E. & Kotzé, D.J. 1997. Social construction as a postmodern discourse: An epistemology for conversational therapeutic practice. *Acta Theologica*, 17(1):27-51.
- Kuhn, T. 1970. *The Structure of Scientific Revolutions, (2<sup>nd</sup> ed.)*. Chicago: University of Chicago Press.
- L'Abate, L. 1984. Beyond Paradox. Issues of Control. *American Journal of Family Therapy*, 12(2):12-20.
- Leach, E. 1970. *Claude Lévi-Strauss*. New York: The Viking Press.
- Lepin, J. (Ed.) 1984. *Scientific Realism*. Berkley: University of California Press.
- Lester, A.D. 1995. *Hope in Pastoral Care and Counseling*. Westminster: John Knox Press.
- Lieberman, P. 1984. *The biology and evolution of language*. Cambridge: Harvard University Press.
- Louw, D.J. 1993. *Pastoraat as ontmoeting*. Pretoria: RGN-Uitgewers.
- Lynch, W.F. 1965. *Images of Hope: Imagination as Healer of the Hopeless*. Baltimore: Helicon Press.
- Lynch, W.F. 1973. *Images of faith: An Exploration of the Ironic Imagination*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

- Mackinnon, E. 1982. The truth of scientific claims. *Philosophy of Science*, 49: 437-462.
- Macnamara, M. 1980. A theory of world pictures. In: Macnamara, M. (Ed.), *World Views*, 16-40. Pretoria: Van Schaik.
- Macquarrie, J. 1967. *God-Talk. An Examination of the Language and Logic of Theology*. London: SCM Press.
- Macquarrie, J. 1981. *Twentieth-Century Religious Thought: The Frontiers of Philosophy and Theology, 1900-1980*. Norwich: Fletcher & Son.
- Macquarrie, J. 1983. *In search of Humanity: A Theological and Philosophical Approach*. New York: Crossroad Publishing.
- Macquarrie, J. 1990. *Jesus Christ in Modern Thought*. London: SCM Press.
- Magee, J.J. 1993. Using Religious Paradox to facilitate Life Review Groups With Shame-Driven Older Adults. *Pastoral Psychology*, 41(3):159-168.
- Marcel, G. 1951. *Espoir Humain et Espérance Chretienne*. Paris: De Flore.
- Marcel, G. 1962. *Homo Viator – Introduction to a Metaphysic of Hope*. New York: Harper Torchbooks.
- Maree, D.J.F. 1990. *Kritiese Rasionalisme en Teologie*. (DD Tesis). Universiteit van Pretoria.
- Maturana, H. & Varela, F. 1980. *Autopoiesis and cognition: The realization of the living*. Holland: Reidel.
- McFague, S. 1983. *Metaphorical theology: models of God in religious language*. London: SCM Press.
- Minuchin, S. & Fishman, H.C. 1986. *Family therapy techniques*. Cambridge: Harvard University Press.



Modanes, C. 1981. *Strategic family therapy*. San Francisco: Jossey-Bass.

Moltmann, J. 1967. *Theology of Hope*. New York: Harper & Row.

Moltmann, J. 1975. *The Experiment Hope*. London: SCM Press.

Moltmann, J. 1997. *The Source of Life. The Holy Spirit and the Theology of Life*. London: SCM Press.

Monk, G., Winslade, J., Crocket, K. & Epston, D. 1997. *Narrative Therapy in Practice. The archaeology of Hope*. San Francisco: Jossey-Bass Publishers.

Monod, J. 1972. *Chance and Necessity*. London: Collins.

Morea, P. 1990. *Personality: an introduction to the theories of psychology*. London: Penguin Books.

Morgan, A. 2000. *What is narrative therapy? An easy-to-read introduction*. Adelaide: Dulwich Centre Publications.

Morris, T.V. 1987. *The Concept of God*. Oxford: Oxford University Press.

Mouton, J. & Marais, H.C. 1988. *Metodologie van die geesteswetenskappe: basiese begrippe*. Pretoria: RGN.

Müller, J.C. 1994. Practical theological wisdom in the context of pastoral marriage and family therapy. *Praktiese Teologie in Suid-Afrika*, 9(1):20-28.

Müller, J. 1996. *Om tot verhaal te kom: Pastorale gesinsterapie*. Pretoria: RGN-Uitgewers.

Müller, J. 2000. *Reis-geselskap. Die kuns van verhalende pastorale gesprekvoering*. Wellington: Lux Verbi.BM.

Needleman, J. 1982. *Consciousness and Tradition*. New York: The Crossroad Publishing

Company.

Nepo, M. 1994. A Terrible Knowledge. *Journal of pastoral counseling*, 29:143-156.

Oates, W. 1974. *Pastoral Counseling*. Philadelphia: Westminster Press.

O'Day, G.R. & Long, T.G. (Eds.) 1993. *Listening to the Word: Studies in honor of Fred B. Craddock*. Nashville: Abingdon Press.

Ogden, S. 1975. The Meaning of Christian Hope. *Union Seminary Quarterly Review*, 30.

Omer, H. 1986. Integrating Paradoxical Interventions in the Normal Course of Therapy: A Nonspecific Approach. *American Journal of Psychotherapy*, XL(4):572-581.

Pannenberg, W. 1968. *Jesus – God and man*. (2<sup>nd</sup> ed.). Philadelphia: Westminster Press.

Paré, D.A. 1995. Of Families and Other Cultures: The Shifting Paradigm of Family Therapy. *Family Process*, 34:1-19.

Paré, D.A. 1996. Culture and Meaning: Expanding the Metaphorical Repertoire of Family Therapy. *Family Process*, 35: 21-42.

Parker, I. (Ed.) 1998. *Social Constructionism, Discourse and Realism*. London: SAGE.

Parry, A & Doan, R.E. 1994. *Story Re-Visions. Narrative therapy in the Postmodern World*. New York: Guilford Press.

Peacocke, A. R. 1973. Chance, potentiality and God. *The Modern Churchman*, 17:13-23.

Peacocke, A.R. 1974. Chaos of Cosmos. *New Scientist*, 63: 386-9.

Peacocke, A.R. 1979. *Creation and the World of Science*. Oxford: Clarendon.

Peacocke, A.R. 1984. *Intimations of Reality: Critical Realism in Science and Religion*. Indiana: University of Notre Dame Press.

Peacocke, A. R. 1991. From DNA to Dean. *Zygon*, 26:477-493.

Peacocke, A. R. 1993. *Theology for a scientific age*. (enl.ed.). London: SCM Press.

Pieterse, H. 1993. *Praktiese Teologie as Kommunikatiewe Handelingssteorie*. Pretoria: RGN-Uitgewers.

Plank, K.A. 1985. Confronting the Unredeemed World: A Paradoxical Paul and His Modern Critics. *Anglican Theological Review*, 67(2): 127-136.

Polkinghorne, J. 1991. *Reason and Reality*. Trinity Press International.

Popper, K.R. 1959. *The logic of scientific discovery*. London: Hutchinson.

Popper, K.R. 1963. *Conjectures and refutations*. New York: Harper & Row.

Popper, K.R. 1968. Epistemology without a knowing subject. In: Van Rooteslaar, B. & Staal, J.F. (Eds.), *Logic, Methodology and Philosophy of Science*, (3<sup>rd</sup> ed.). Amsterdam: North-Holland.

Popper, K.R. 1974. Autobiography of Karl Popper. In: Schilpp, P.A. (Ed.), *The philosophy of Karl Popper, Book I*. La Salle, Illinois: Open Court. (pp 3-181).

Popper, K.R. 1990. *A World of Propensities*. Bristol: Thoemmes.

Power, W.L. 1980. Story and Theory in Christian Theology: Two Levels of Language and Logic. *Encounter*, 41: 205-218.

Ramsey, I.T. 1957. *Religious Language*. London: SCM Press.

Richardson, A. (Ed.) 1957. *A Theological Word Book of the Bible*. London: SCM Press.

Ricoeur, P. 1970. *Freud and Philosophy: An Essay of Interpretation*. New Haven.

- Ricoeur, P. 1973. The Language of faith. *Union Seminary Quarterly Review*, 28(3):213-224.
- Ricoeur, P. 1975. Biblical Hermeneutics. *Semeia*, 4:29-145.
- Ricoeur, P. 1979. Naming God. *Union Seminary Quarterly Review*, 34(4):15-27.
- Riordan, A., Severinsen, N., Martin, D. & Martin, M. 1986. Understanding the use of paradox in counseling. *Family Therapy*, 13(3):239-248.
- Ryken, L. 1980. *The Literature of the Bible*. Grand Rapids.
- Sampson, E.E. 1993. *Celebrating the Other. A Dialogic Account of Human Nature*. Boulder, San Francisco: Westview Press.
- Sarbin, T.R. 1986. The Narrative as a Root Metaphor for Psychology. In: Sarbin, T.R. (Ed.), *Narrative Psychology: The Storied Nature of Human Conduct*. New York: Praeger Publishers.
- Schachtel, E.G. 1959. *Metamorphosis: on the development of affect, perception, attention and memory*. New York: Basic Books.
- Schiller, C.H. (Ed.) 1957. *Instinctive Behavior. The development of a modern concept*. New York: International Universities Press.
- Schmidt, A. 1998. *Die herbalansering van stiefverhoudinge: die pastoraal-terapeutiese benutting van Ivan Boszormenyi-Nagy se kontekstuele terapie met hersaamgestelde gesinne*. (DD tesis). Universiteit van Pretoria.
- Sellars, R.W. 1926. *The Principles and Problems of Philosophy*. New York: Macmillan.
- Selvini Palazzoli, M. Boscolo, L., Cecchin, G., & Prata, G. 1980. Hypothesizing-circularity-neutrality. *Family Process*, 19:73-85.
- Shoham-Salomon, V. & Avner, R. & Neeman, R. 1989. You're changed if you do and changed if you don't: Mechanisms underlying paradoxical interventions. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 57(5):590-598.

Shoham-Salomon, V. & Rosenthal, R. 1987. Paradoxical interventions: A meta-analysis. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 55:22-27.

Sluzki, C.E. 1983. Process, structure and worldviews: Toward an integrated view of systematic models in family therapy. *Family Process*, 22: 469-476.

Sluzki, C.E. 1992. Transformations: A blueprint for narrative changes in therapy. *Family Process*, 31:217-230.

Smit, D. 1987. *Hoe verstaan ons wat ons lees?* Kaapstad: NGK-Uitgewers.

Snyman, J.J. & Du Plessis, P.G.W. 1987. *Wetenskapsbeelde in die geesteswetenskappe*. Pretoria: RGN-Uitgewers.

Sockice, J.M. 1985. *Metaphor and religious language*. Oxford: Clarendon Press.

Soper, P.H. & L'Abate, L. 1977. Paradox as a therapeutic technique: A review. *International Journal of Family Counseling*, 5(1):10-21.

Speed, B. 1991. Reality Exists, OK? An Argument against Constructivism and Social Constructionism. *Journal of Family Therapy*, 13(4):395-410.

Steier, F. (Ed.) 1991. *Research and Reflexivity*. London: SAGE.

Stenger, M.A. 1983. The significance of paradox for theological verification: difficulties and possibilities. *International Journal for Philosophy of Religion* 14:171-182.

Stroup, G.W. 1981. *The promise of narrative theology*. London: SCM Press.

Thiselton, A.C. 1980. *The Two Horizons*. Exeter: Paternoster Press.

Tillich, P. 1968. *Systematic Theology I-III*. London.

Tomm, K. 1984. One Perspective on the Milan Systemic Approach: Part I. Overview of

Development, Theory and Practice. *Journal of Marriage and Family Therapy*, 10: 113-126.

Toms, E. 1962. *Being, Negation and Logic*. Oxford: Basil Blackwell.

Tostengard, S.A. 1989. *The Spoken Word*. Minneapolis: Fortress Press.

Tracy, D. 1975. *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology*. New York: Seabury Press.

Turner, V. 1981. *The Forest of Symbols. Aspects of Ndemby Ritual*. London: Cornell University Press.

Van den Berg, J-A. 1998. *Metaforiese pastorale gesinsterapie*. (PhD tesis). Universiteit van Pretoria.

Van der Ven, J.A. 1990. *Entwurf einer empirischen Theologie*. Kampen: Kok.

Van der Westhuizen, C.H.J. 1997. *Gesinsterapie*. Departement Maatskaplike Werk, Universiteit van Pretoria.

Van Huyssteen, J.W. 1986. *Teologie as kritiese geloofsverantwoording. Teorievorming in die sistematiese teologie*. RGN-Uitgewers.

Van Huyssteen, J.W. 1987. *The realism of the text: a perspective on biblical authority*. Pretoria: Unisa.

Van Huyssteen, W. 1989. Narrative theology: An adequate paradigm for theological reflection. *Hervormde Teologiese Studies*, 45(4):767-777.

Van Huyssteen, J.W. 1993. Theology and Science: The quest for a new apologetics. *Hervormde teologiese Studies*, 49:425-444.

Van Ness, P.H. 1987. Linguistic Self-Reference and Religious Language. *Union Seminary Quarterly Review*, 41(2):1-12.

- Van NieKerk, A. 1994. Historisiteit en Waarheid: 'n Hermeneutiese perspektief op die filosofie van die twintigste eeu. *Tydskrif vir Christelike Wetenskap*, 30(2):72-88.
- Varela, F.J. & Johnson, D. 1976. On observing natural systems. *The CoEvolution Quarterly*, Summer, 26-31.
- Vos, C.J.A. 1996. *Die Volheid Daarvan, I en II. Homiletiek uit 'n hermeneuties-kommunikatiewe perspektief*. Pretoria: RGN-Uitgewers.
- Watzlawick, P. 1963. A Review of the double bind theory. *Family Process*, 2:132-153.
- Watzlawick, P., Beavin, J. & Jackson, D.D. 1967. *Pragmatics of human communication. A study of Interactional Patterns, Pathologies, and Paradoxes*. New York: W.W.Norton & Company.
- Watzlawick, P., Weakland, J.H. & Fisch, R. 1974. *Change. Principles of Problem Formation and Problem Resolution*. New York: W.W.Norton & Company.
- Wethmar, C.J. & Vos, C.J.A. (reds.). 1988. *'n Woord op sy tyd*. Pretoria:NGKB.
- White, M. 1993. Deconstruction and therapy, 22-61. In: Gilligan, S. & Price, R.E. (Eds.), *Therapeutic Conversations*. New York: W.W. Norton & Company.
- White, M. & Epston, D. 1990. *Narrative Means to Therapeutic Ends*. New York: W.W. Norton & Company.
- Winkler, E. 1993. Annehmen statt ausgrenzen. Aspekte eines Christlichen Menschenbildes. *Diakonie* 1:5-8.
- Wise, C.A. 1980. *Pastoral Psychotherapy*. New York: Jason Aronson.
- Woodyard, D.O. 1972. *Beyond cynicism: The practice of Hope*. Philadelphia: Westminster Press.
- Zimmerman, J.L. & Dickerson, V.C. 1994. Using a narrative metaphor: Implications for theory

and clinical practice. *Family Process*, 33:233-245.

---