

Hoofstuk 4

Soeklig op Bybelse begrippe wat figureer by “survivors” van misdaadgeweld

Raak hierdie dinge U dan nie, Here?

Gaan U nie ingryp nie?

Gaan U aanhou om ons te laat ly?

- Jesaja 64:12

1. Inleiding

Gelowige mense wat misdaadgeweld oorleef, ervaar dikwels ambivalente gevoelens jeens die misdadiger. Die Bybel sê jy moet sewentig maal sewe keer vergewe (Matteus 18:22) en jy moet jou ander wang draai (Matteus 5:39). In teenstelling met wat die Bybel vra, ervaar gelowiges wat deur misdaadgeweld getref is, egter gevoelens van woede, bitterheid en wraak (Balswick:1997:187). Soos wat ek reeds in hoofstuk 1 genoem het, vind hierdie hoofstuk ook aansluiting by Don Browning (1991:49) se historiese beweging. In hierdie hoofstuk val die soeklig op die volgende Bybelse begrippe wat verband hou met misdaadgeweld: Geweld, vrede, hoop en lyding.

2. Geweld

Die Bybel is vol verhale van geweld. Fisiese geweld begin reeds in Genesis 4 met die moord van Kain op Abel. In die Bybel bereik geweld sy hoogtepunt met die kruisiging van Jesus Christus wanneer die mens vir God aan die kruis vasspyker. Daarna is gewelddadige voortgesit met die vervolging van die Christene. Sedertdien het geweld deel van die mens se lewe geword, soveel so dat Huber die volgende opmerking gemaak het: “Human violence against other humans is the most disturbing and most challenging problem facing the world today”(Huber:1996:xv).

2.1 Gewelddadige samelewing in die Bybelse tyd

Joubert(1993:225) sê dat ‘n mens op hoë vlak van veralgemening sou kon sê dat Palestina gedurende die eerste eeu in twee groepe verdeel was.

- Aan die een kant was daar die elite wat oor al die politieke en ekonomiese mag beskik het. Hulle het ook op godsdienstige gebied ‘n leidende rol gespeel deur die reëls te bepaal waarvolgens God gedien moet word. Die hoëpriester en die Joodse Raad het die meeste mag onder die Jode rondom die eerste eeu gehad. Ander invloedryke groepe was die hoëpriesterlike en priesterlike families, afstammelingen van Herodus die Grote, die Saduseërs en die Romeinse owerhede (Joubert:1993:224). Minder as 5% van die bevolking het tot hierdie groepering behoort. Hulle het hoofsaaklik in die stede gewoon en die ekonomie het uitsluitlik rondom hierdie groepering se belange gegaan. Stambauch en Balch sê die Romeine en die priesters het hoë belasting van die volk verwag. Hulle sê: “The priests’ claim to this revenue was supported by the final Priestly source in the Mosaic Torah and by the Sadducees and Pharisees (Matt. 23:23; Luk. 18:12). A strict interpretation of the relevant commandments was in the self-interest of both groups” (Stambauch & Balch:1985:102).

□ Aan die ander kant was daar die oorwegend agrariese bevolking wat in klein dorpieë in die platteland gebly het. Hulle het 'n bestaanseconomie gehandhaaf en in groot armoede geleef. Die meerderheid van hulle was kleinboere en dagloners. "Swak ekonomiese infrastrukture, droogtes, uitbuiting deur die elite, swaar belastings wat aan die Romeinse oorbetalings moes word, godsdienstige bydraes aan die tempel, ensovoorts, het 'n swaar skuldlast op hulle geplaas wat tot gevolg gehad het dat baie van hulle onder die broodlyn geleef het"(Joubert:1993:225). Meeste Joodse families het aan die lewe probeer bly deur hulle landbouprodukte op die dorpsmarkte te probeer verruil vir ander lewensmiddele. Dit het tot gevolg gehad dat baie handelaars, boere, vakmanne en dagloners na die groter stede gestroom het en daar met mekaar geweddywer het om hulle produkte te verkoop. Hulle het hulle dan aan die buitewyke van die stede gevestig tussen die ander noodlydendes en sosiaal uitgeworpenes.

Joubert (1993:226) sê dat baie Jode rondom die eerste eeu slagoffers van geweld was. Behalwe die fisiese geweld wat hulle van die kant van die Romeinse besetters ondervind het, was hulle ook uitgelewer aan 'ideologiese geweld' van die godsdienstige leiers wat hulle sieninge op die ander afgedwing het.

Volgens Malina (1981:77) was dit deel van die Joodse kultuur dat 'n man se eer beskerm moet word. 'n Eerbare man het gevoel dat hy die reg het om sy oorgeërfde rol te vervul - die reg wat hy op ekonomiese en sosiale bestaan het. Hy sê: "...the only time our first-century villager or non-elite urbanite will rebel is when his subsistence is taken away. And should this happen, rebellion is not for the purpose of achieving some higher standard of living or some new social status, but only to return to normal subsistence levels."

As gevolg van die gewelddadige uitbuiting van die elite en ook die haglike ekonomiese toestande waaraan baie Jode in die eerste eeu blootgestel was, het party van hulle by sogenaamde teokratiese groepe aangesluit. Hierdie groepe was protesbewegings teen die omstandighede wat in die land geheers het en hulle het dikwels tot gewelddadige optredes teen die oorheersers gewend.

Dudley en Hilgert (1987:40) tref 'n onderskeid tussen passiewe en aktiewe rebelle. Die passiewe rebelle demonstreer hulle afkeer van die situasie deur hulle van die gemeenskap te onttrek en hulle eie wêreld te skep. 'n Voorbeeld van hierdie groepe was die Esseners wat hulle in die Judese woestyn by Qumran onttrek het. Die aktiewe en meer aggressiewe rebelle kon die situasie nie langer hanteer nie en was bereid om hulle lewens op te offer in die hoop dat hulle 'n beter gemeenskap deur geweld kon bou. 'n Voorbeeld van hierdie groepe was die Selote wat in opstand teen die Romeine gekom het en wie se volgelinge in die jare 70 en 135nC oorlog teen die Romeine gevoer het. Malina (1981:77) sê dit was juis die persepsie dat die Romeinse belasting veroorsaak het dat die eerbare man se ekonomiese en sosiale bestaan aangetas is, wat gelei het tot die ontstaan van die Selote.

Dit is dus duidelik dat strukturele geweld wat deur die klein elite-groepie mense in Palestina teen die oorgrote meerderheid toegepas is, gelei het tot fisiese geweld wat die vorm van misdadageweld kon aanneem.

2.2 Jesus en geweld

Aan die hand van gegewens wat uit die sinoptiese evangelies versamel is, konstrueer Joubert (1993:227-233) 'n profiel van Jesus se verkondiging van die 'nuwe werklikheid' wat verband hou met mense se optrede teenoor mekaar. Hy sê hierdie nuwe werklikheid wat Jesus kom skep het, het 'n nuwe waardesisteem waar die gebruik van geweld taboe is.

Veral in die bergrede (Matteus 5-7) word radikale beginsels oor naasteliefde vir onderdane van God se koninkryk neergelê. Daar moet deurgaans onthou word dat dit in die bergrede gaan om mense wat reeds God se genade aanvaar het en oor wie Jesus die saligsprekinge uitgespreek het. Dit is vir hierdie mense wat Jesus kom sê: “Alles wat julle wil hê dat die mense aan julle moet doen, moet julle ook aan hulle doen” (Matteus 7:12). Joubert (1993:230) sê dat hierdie goue reël in Matteus 7:12 volgens Jesus dié norm is waarvolgens gelowiges onder alle omstandighede teenoor ander moet optree. Jesus bied heeltemal ‘n nuwe perspektief op die lewe as wat die godsdienstige leiers van die Jode gedoen het.

Wanneer die Fariseërs byvoorbeeld met Jesus oor moord praat, kom Jesus met ‘n nuwe perspektief. Vir Jesus is die lewe in totaliteit ‘n gawe uit God se hand. Daarom sê Jesus in Matteus 5:21 en 22 dat moord al klaar plaasgevind het waar iemand anders as ‘n gek of ‘n idioot uitgeskel word. Joubert sê deur ander mense te beledig en hulle goeie naam in gedrang te bring, perk jy hulle menswees drasties in. Hy sê: “Daarom verwag Jesus van sy navolgers om ander mense se lewens in totaliteit te respekteer en hulle nie aan enige vorm van ideologiese geweld skuldig te maak nie (Joubert:1993:230). Daar word eerder van Jesus se dissipels verwag om pro-aktief op te tree deur van hulle kant af die inisiatief te neem om versoening te bewerkstellig met die mense wat in ‘n stukkende verhouding met hulle staan (Matteus 25:23-24).

Met betrekking tot die kwessie van weerwraak, wat ‘n aanvaarbare praktyk was, kom Jesus weer met ‘n radikale uitspraak. Hy verwag van sy dissipels om die ander wang te draai. Daar word dus van hulle verwag om, wanneer hulle beledig word of selfs fisies aangerand word, “die totaal onverwagse te doen deur nie aggressief op te tree nie”(Joubert: 1993:230). Deur nie die kwaad te antwoord met haat of geweld nie, kon Jesus se volgelingen bydra om die spiraal van konflik en haat onder mense teen te werk. Op hierdie manier vervul hulle die taak as

vredemakers wat God aan hulle gegee het (Matteus 5:9).

In teenstelling met Jesus se geweldlose verkondiging van die koninkryk van God staan die Joodse leiers wat van fisiese geweld gebruik gemaak het om vir Jesus te elimineer. Na aanleiding hiervan maak Joubert (1993:232) die opmerking: "Wanneer ideologiese geweld in sy verskillende vorme (soos beledigings en etikettering) immers nie daarin slaag om verkondigers van teenoorgestelde wêreldbeskouinge stil te maak nie, is fisiese geweld dikwels die laaste (deesdae selfs die eerste) opsie vir die aanhangers van bepaalde ideologieë." Jesus het Hom egter weerhou van enige vorm van weerwraak. Hy het selfs tydens sy kruisiging gevra dat sy Vader sy teregstellers sal vergewe (Lukas 23:34).

Jesus het ook toegepas wat hy verkondig het. Keck (1971:12) sê die feit dat Jesus "...not only (attracted) Simon the Zealot, but Matthew the publican as well, and bade them break bread together..." onder die wonderwerke van Jesus opgeteken moes word.

3.1 Restitusie

Die Hebreeuse woord *shalom* (shalom) se herstel is onder andere gebruik gemaak vir restitusie *shilum*. Die Hebreeuse woord vir wraak en die *shilum* het dieselfde stam, naamlik *shil*. Restitusie het 'n integrale deel van die proses uitgemaak om die verhouding tussen oortreder en siepater in die korteka van die groter gemeenskap te herstel.

Voorbeelde van restitusie wat in die Bybel opgeteken is vind ons in 2 Samuel 12:1-14 en Lukas 19:1-10.

In 2 Samuel 12 lees ons na Dawid se owerspel met Batseba die profeet Natan die ragsaak van die ryk man wat die arm man se

3. Vrede

Waar die Klassieke Grieke die woord εἰρήνη sien as die afwesigheid van konflik of 'n toestand van rus (Kittel(II):1964:406), het die Hebreeuse woord vir vrede, שלום, 'n baie ryker betekenis. In Hebreeus word die woord verbind met volheid, vervulling, heelheid van verhoudings, harmonie, tevredenheid en versoening (Van Ness:1986:18). Wanneer die LXX die woord שלום vertaal, word dit feitlik deur die bank met die woord εἰρήνη gedoen. Kittel sê: "...it is natural that the content of the Heb. term should have penetrated into the Gk."(Kittel(II):1964:406).

שלום was nie net gebruik vir die afwesigheid van misdaad of oorlog nie, dit was ook teken van sekuriteit, voorspoed en seën as gevolg van 'n korporatiewe regverdigheid. Misdaad het hierdie vrede versteur. Van Ness (1986:19) sê: "The biblical understanding of crime acknowledged that a relationship - albeit a destructive one - was created when an offender harmed a victim." Dit was dan die verantwoordelikheid van die regstelsel om die oortreder aanspreeklik te hou en om die slagoffer te vergoed om sodoende, deur rekonsiliasie waar die שלום in die gemeenskap herstel word.

3.1 Restitusie

Om die שלום (*shalom*) te herstel is onder andere gebruik gemaak van restitusie שלום (*shillum*). Die Hebreeuse woord vir vrede en vir restitusie het dieselfde stam, naamlik שלם. Restitusie het 'n integrale deel van die proses uitgemaak om die verhouding tussen oortreder en slagoffer in die konteks van die groter gemeenskap te herstel.

Voorbeelde van restitusie wat in die Bybel opgeteken is vind ons in 2 Samuel 12:1-14 en Lukas 19:1-10.

- ☐ In 2 Samuel 12 lees ons na Dawid se owerspel met Batseba, die profeet Natan die regsak van die ryk man wat die arm man se

enigste skaap gevat het om sy gaste kos te gee, na Dawid gebring het dat hy in die saak uitspraak moet gee. Na aanleiding van die wet in Eksodus 22:1- 2 sê Dawid die ryk man moet vier skape aan die arm man teruggee (2 Samuel 12:1-14). Dawid het later gehoor dat dit 'n gelykenis was en dat hy self die skuldige party was.

□ In Lukas 19 is die verhaal van Saggeus, die oneerlike belastinggaarder, opgeteken. Na hy vir Jesus ontmoet het, het hy sy skuld bely en belowe om almal wat hy verkul het, viervoudig terug te betaal. Die normale bedrag wat aan iemand terug betaal moes word, wanneer sy geld onwettig bekom is, was die bedrag wat bekom is plus een vyfde (Levitikus 6:1-5). Wanneer Saggeus egter sê dat hy die bedrag viervoudig sal terugbetaal, erken hy daarmee dat hy 'n dief is (Marshall:1978:698). Hierin het hy die bepaling van die wet nagekom dat 'n dief restitusie aan sy slagoffer moes gee (Eksodus 22:1).

Restitusie was dus 'n vorm van straf wat van die oortreder verwag het om die finansiële skade van sy slagoffer te herstel (Van Ness:1986:18). Dit het skade wat deur die misdaad veroorsaak is, sowel as die behoefte van die gemeenskap om die oortreder aanspreeklik te hou, aangespreek. Die Jode het geglo die straf het gedien as:

- 'n afskrikmiddel (Deuteronomium 13:6-11),
- 'n manier om oortreders van die gemeenskap af te skei (Deuteronomium 13:1-5) en
- 'n metode om nie net die oortreder nie, maar ook die slagoffer te herstel (Jeremia 29:10-14).

Die klem val dus in die Bybelse tyd op die aanspreeklikheid wat die oortreder ten opsigte van die slagoffer het.

Restitusie is egter nie die enigste pad wat die Bybel aandui wanneer daar van slagoffers en oortreders gepraat word nie. Veral die Josefverhaal breek deur die tradisionele verwagtinge. Hoewel Josef alle rede gehad het om restitusie van sy broers te verwag, vind hy geen behae daarin dat die wat teen hom gesondig het, eers boete moet doen nie (Müller:1992:125). Müller (1992:132) wys daarop dat God in die Josef-verhaal deur Josef self verpersoonlik word. Die ware aard van God en God se liefde word in die optrede van Josef teenoor sy broers in Genesis 45 geïllustreer. God verwag nie restitusie nie, maar is verrassend oorweldigend met sy liefde. Christene word geroep om ook in hulle medemenslike verhoudinge - soos God - rojaal te wees in die liefde en in die ruimte wat vir mense gegun word. Müller (1992:135) stel dit so: "Josef se broers het hom in die donker, diep put afgegooi. Hy, aan die ander kant, het hulle soos koningskinders oorlaai. God verwag van ons om in ons onderlinge verhoudinge, oorfloedige liefde te bewys."

Anders as in die Bybelse tyd waar die fokus op die slagoffer val, het die fokus vandag verskuif na die oortreder: Hoekom het hy/sy die wet oortree, en hoe kan hy/sy gestraf word dat dit nie weer gebeur nie? Waar daar van oortreders in die Bybelse tyd verwag is om hulle slagoffers te vergoed, het die wiel vandag gedraai en die staat en die gemeenskap onderneem om oortreders moreel te herstel. Die stelsel wat gewoonlik hiervoor gekies word is gevangenisstraf waar rehabilitasie kan plaasvind. Bitter min, indien enige aandag word vandag deur die staat gegee aan die slagoffers van misdaad.

Van Ness maak die opmerking dat kriminoloë oor die afgelope 25 jaar al hoe meer skepties geraak het oor rehabilitasie as die grondbeginsel wanneer straf toegeken word. Hy sê: "It has not worked. In addition, the

prisoner-rights movement of the 1960's raised serious ethical questions about the legitimacy of using state power to coerce changes in individual behaviour" (Van Ness:1986:20). Daarteenoor het die groeiende beweging vir die regte van slagoffers die aandag op die onregverdigheid daarvan gevestig om die slagoffer uit die regsproses te verwyder.

3.2 Vergifnis

Volgens die hoofstuk wat Bultmann skryf in die Theological Dictionary of the New Testament (Kittel (I)1964:509-512) kom die term ἀφιέναι reeds in die vroeg-Griekse tydperk voor. Dit word in letterlike en figuurlike sin gebruik om iets of iemand weg te stuur, te laat gaan, te lanseer (soos 'n projektiel). In regsterme word dit ook gebruik om iemand los te maak van 'n regtelike verpligting soos 'n ooreenkoms, skuld of 'n huwelik.

Die woord παράημι is weer gebruik vir begrippe soos *om verby te stuur* of *om verby te laat gaan*.

In die Nuwe Testament word die woord ἀφιέναι op twee maniere gebruik. Die eerste betekenis is uit die Griekse leefwêreld oorgeneem. Dit word dan vertaal met *om te laat gaan* of *om te laat los* of *om te gaan*. Dit kom voor in tekste soos Markus 1:20, Johannes 4:28 en Romeine 1:27. Die tweede meer algemene betekenis het te doen met die afskrywing van skuld of die vergifnis van sonde. In lyn met die Ou Testamentiese en Joodse betekenis wat hulle aan die woord *vergifnis* heg, word die woord ἀφιέναι in die Nuwe Testament ook in die sin gebruik dat dit God is wat vergewe en dat die mens die vergifnis kan ontvang as hy bereid is om ander te vergewe, byvoorbeeld Matteus 12:14. Daar kom egter 'n nuwe en spesifiek 'n Christelike dimense by: Die Gelowiges besef nou dat die vergifnis wat hulle van God ontvang alleen deur die verlossingsdaad van

Christus geskied (Kolossense 1:14).

Daar kom egter 'n verdere dimensie by. Bultmann sê: "To the extent that the community is established by the act of salvation as the holy community of the last age (-ἐκκλησία), forgiveness is an eschatological blessing ..." (Kittel (I)1964:512). Dit word beskryf in Lukas 1:77 en 4:18. Vergifnis as 'n eskatologiese gebeure, vernuwe die hele mens wat deur die sondemag vasgevang was.

Wanneer God die mens vergewe word sy skuld totaal uitgewis. In Kolossense 2:14 staan: "Hy het die skuldbewys met sy eise teen ons tot niet gemaak. Deur dit aan die kruis te spyker, het Hy dit vir goed weggeneem. Louw(2-1993:55) sê: "Egte vergifnis laat die oortreder vry in God se genade. En dan gebeur die wonderlike: Wie voor God staan en daar genade ontdek, kan nie anders as om sy skuld eerlik te erken nie..."

Wie God se vergifnis verstaan en ervaar, word gedring om ook sy medemens te vergewe. Dit is juis waar die krisis inkom by "survivors" van misdaadgeweld. In *The Christian Century* (Lord:1991:902-903) verskyn daar 'n artikel onder die opskrif *Do I have to forgive?* In die artikel vra Betty Jane Spencer: "Preacher, do I have to forgive a man who murdered my four sons?" Sy vertel die verhaal van 'n groep jong manne wat dwelmmiddels gebruik het en toe by haar huis ingebreek het. Haar vier seuns is vermoor en sy is vir dood agtergelaat. Na die vonnis het een van die misdadigers aan haar 'n brief uit die tronk geskryf om haar te vertel dat hy tot bekering gekom het en dat hy haar vra om hom te vergewe. Richard P. Lord probeer haar antwoord deur te sê slagoffers se weerstand om te vergewe fokus op die volgende twee elemente:

- Vergifnis as vergeet en
- vergifnis as verskoning (to excuse somebody).

“Survivors” wil nie hê dat hulle geliefdes vergeet moet word nie. Hy sê die woord *amnestie* stam van die woord *amnesia* af. Hy sê: “When we forgive someone, it usually implies that we will try to act as though nothing had happened. Understandably, victims of violence are deeply concerned that their loved one not be forgotten”(Lord:1991:902).

Louw (2-1993:55) sê baie mense vind dit moeilik om te vergewe. Menslik gesproke is vergifnis eintlik onmoontlik. Hy sê: “Ons slaag miskien nog daarin om te vergewe, maar nie om te vergeet nie.”

Lord (1991:903) sluit sy artikel af deur te sê ons kan van God se genade vir sondaars praat, maar ons het nie die reg om daarop aan te dring dat die slagoffer met sy aanvaller moet versoen sodat daar ‘n verhouding tussen die twee ontstaan nie. Hy sê selfs sonder versoening met die misdadiger kry die meeste slagoffers dit reg om algaande hulle haat, woede, troosteloosheid en vertwyfeling, te laat staan. Hulle negatiewe energie word na konstruktiewe aktiwiteite gekanaliseer deur byvoorbeeld ander slagoffers van misdaad by te staan. Hulle laat nie meer toe dat die misdadiger hulle denke oorheers nie en hulle fokus op die hede en die toekoms.

In die Wall Street Journal van 15 Desember 1997 het ‘n soortgelyke populêre artikel verskyn onder die opskrif *When Forgiveness is a Sin*. Daarin skets Dennis Prager ‘n verhaal van drie tiener dogters wat die vorige jaar deur ‘n mede skolier doodgeskiet is. Hy skryf hulle liggame was skaars koud voordat sommige van die ander skoliere ‘n groot plakkaat teen die muur gespyker het met die woorde: “We forgive you, Mike!” In die

artikel worstel Prager met die vraag of mens iemand anders sommer net outomaties kan vergewe. Hy skryf: "I am appalled and frightened by this feel-good doctrine of automatic forgiveness (Prager:1997:8).

Vergifnis kom nie outomaties nie. In die gelykenis wat Jesus vertel het oor vergifnis (Matteus 18:23-35) word die verhouding tussen goddelike- en menslike vergifnis geïllustreer. Wanneer die gelowige iets verstaan van God se vergifnis wat Hy aan die mens skenk, dring dit die mens om ook 'n vergewende geaardheid te hê. Ladd (1974:78) sê: "The divine forgiveness precedes and conditions human forgiveness.... The free gift of God's forgiveness lays upon men the demand of a forgiving spirit" Wolmarans(1996:47) stel dit so: "Ons kan nie vergeet nie, maar as ons vergewe, dan besluit ons dat dinge wat in die verlede gebeur het, nie meer die hede of die toekoms gaan oorheers nie. Ons laat die dinge gaan."

3.3 Versoening

Hoewel die term καταλλάσσω net in die Pauliniese geskrifte voorkom (byvoorbeeld Romeine 5:10, 1 Korintiërs 7:11 en 2 Korintiërs 5:18, 19 en 20), staan die gedagte van versoening sentraal in die Bybel (König:1995:1). In 2 Korintiërs 5:18 gebruik Paulus twee terme, naamlik καταλλάσσειν en ook διακονία τῆς καταλλαγῆς. Καταλλάσσειν dui op 'n daad van God terwyl διακονία τῆς καταλλαγῆς ondergeskik daaraan is. Grosheide(1959:169) sê dat hier "... niet van twee gelijkwaardige dingen wordt gesproken, maar dat het tweede ondergeschikt is aan het eerste."

In die soeke na 'n pastorale antropologie noem Louw (1993:111-116 en 195-212) drie modelle waarvolgens versoening geïnterpreteer kan word:

3.3.1 Kerugmatiese verkondigingsmodel

By die kerugmatiese verkondigingsmodel staan die mens in die

magteloosheid van sy sonde en skuld voorop. Die mens is uit genade verlos op grond van Christus se plaasvervangende soenverdienste met die oog daarop om sondaars te vergewe.

Die metode waarvan in die verkondigingsmodel gebruik gemaak word, is baie direkief en raadgewend. Daar word ook gebruik gemaak van konfrontasie en vermaning. Dit word gedoen sodat die persoon tot berou gebring kan word oor sy/haar sondes. Dit lei uiteindelik tot belydenis, bekering en verlossing. Die funksie van pastoraat in die verkondigingsmodel is om die persoon te lei tot versoening met God, bekering tot God en tot geloofsopbou en - groei.

Kritiek wat teen die kerugmatiese model uitgespreek kan word, is dat dit 'n versmalde antropologie het (Louw:1993:196). Die mens bly slegs sondaar en is vir sy heil en uiteindelijke "genesing" totaal van God en sy woord afhanklik. Slegs "vergifnishulp" kan die mens instaat stel om weer heel te word. Die pastor wat hierdie model voorstaan, word nie deel van die sisteem nie en konfronteer en vermaan sonder dat hy ooit tot verstaan kom.

3.3.2 Eduktiewe relasiemodel

Die eduktiewe relasiemodel neem as vertrekpunt die subjektiewe en relasionele aspekte van die menslike bestaan. Hierdie model stel dan veral belang in die effek van versoening en die terapeutiese potensiaal wat daardeur vrygestel word. In hierdie model is God nie die subjek van versoening nie. Die versoening gaan egter van God uit en is gerig op verandering by die mens. Louw (1993:113) sê: "Versoening en verandering is dus betekenisvol omdat in die

versoeningswerk van Christus daar 'n krag skuil wat die mens in staat stel om veranderend op te tree ten einde die lewensomstandighede rondom hom te verander.”

Die metodes waarvan die eduktiewe relasiemodel gebruik maak is non-direktief, met die klem op relasiebou en luistervaardighede. Gevoelskommunikasie is hier baie belangrik. Die effek wat die model poog om te verkry is selfinsig, selfhulp, selfvertroue, selfintegrasie, potensiaalontsluiting en kongruensie.

Kritiek wat teen hierdie model uitgespreek kan word, is dat die gevaar bestaan dat dit gedomineer word deur 'n funksionele Christologie wat só op Christus se werk as mens konsentreer, dat die klem op Christus se persoon en die verbintenis tussen Christus en God, op die agtergrond geskuif word. Louw(1993:196) sê die mens word sy eie “heiland” via 'n proses van selfaktualisering.

3.3.3 Pneumatologiese model

Louw (1993:195-211) beskryf die rol van die pneumatologie in die ontwerp van 'n pastorale antropologie as onontbeerlik. Met 'n pneumatologiese uitgangspunt word die balans met behoud van die wesenlike spanning tussen God en mens behou. Waar menslike potensiaal in die eduktiewe model psigo-fisies van aard is, word menslike potensiaal in die pneumatologiese model “charismaties”. Louw(1993:199) sê: “Dit is die gawes wat op grond van sy inwonende werking die persoonlikheidseienskappe en liggaamlike komponente transformeer, deurdat die bestemmingsfunksie daarvan verander. Menslike potensiaal word nou genormeer deur hulle funksie binne die liggaam van Christus, met die oog op diens

en getuienis in die wêreld.”

Versoening is dus wanneer God iets kom verander en die verhouding tussen Homself en die mens kom vernuwe. Daardeur word die mens self vernuwe en eers dan kan hy/sy met die bediening van die versoening begin. Die diens van die versoening wat as opdrag aan alle gelowiges gegee is, het sy oorsprong in die versoeningswerk van Christus self as antwoord op die sonde van die mens. Die *kern* van die sonde van die mens is “de onbegrijpelijkewijze verbroken geloofsrelatie tot God”(Heitink:1979:307) en die *omtrek* van die verhoudinge waarin die mens staan, is die verhouding tot God, tot die naaste en tot die natuur. Heitink sê: “Onder verzoenin verstaan we, dat mensen die vervreemd zijn van elkaar, van zichzelf of van God, tot zichzelf komen, aanvaarding en vergeving ervaren en zo in nieuwe relaties leren leven” (Heitink:1979:307).

König (1995:3) maak die opmerking dat ‘n mens nie ‘n vaste betekenis vir die woord *versoening* in die Bybel kry wat jy net so op die openbare lewe kan toepas nie. Hy sê die inhoud van versoening hang af van die verband waarin ‘n mens dit gebruik. Hy sê mens sou ten minste drie inhoude aan die versoening kon gee:

- As daar ‘n misverstand was, behoort ‘n verduideliking genoeg te wees om die goeie verhouding te herstel. Daar is selfs nie eers vergifnis nodig nie.
- Wanneer iemand benadeel is, moet sake so ver as moontlik reggestel word. Verskoning moet gevra word en vergifnis is nodig. Die gevolg van ‘n ernstige vervreemding waar twee

party weer versoen, is dat die partye nader aan mekaar kom as vroeër.

- Strukture kan gevorm word wat outomaties onreg voortbring, al is die bedoeling van individue wat daarby betrokke is, nie sleg nie. König (1995:5) gebruik die voorbeeld van die sisteem van apartheid waar mense goed vir hulle huisbediende gesorg het, maar binne die sisteem is onreg gepleeg omdat die sisteem die bediende van haar man en kinders weggehou het en hulle nie eers in die “wit woonbuurt” by haar mag geslaap het nie. Wat versoening in sulke gevalle nog moeiliker maak, is dat die oorsaak sy gesig verloor het. Persone wat die besluite geneem het, is dood of beklee nie meer die posisie wat hulle gehad het nie. Hulle kan dus nie meer “bygekom” word nie.

Tydens die Vergadering van die Algemene Sinode van die Nederduitse Gereformeerde kerk in 1998, is die volgende besluit geneem: “In die sosio-politieke lewe word van versoening gepraat wanneer enkelinge of groepe mekaar nie langer beveg of vermy nie, maar verskille opklaar en mekaar in mindere of meerdere mate aanvaar. Hierdie vorm van versoening kan diep menslike ervaringe meebring en wonderlik bevrydend wees” (Carstens:1999:510). Die volgende opmerking word daarby gemaak: “Sonder geloof in Jesus Christus bly dit egter net ‘n skadu van die dieper versoening waarvan ons in die evangelie hoor. Hierdie versoening is die werk van God wat die mense se vyandskap teen Hom en onder mekaar vernietig het deur die kruisdood van Jesus Christus, en nou deur die kerk alle mense oproep om hierdie versoening te aanvaar en daaruit

te leef” (Carstens:1999:510).

Heyns(1986:111) stel dit so: “Versoening is immers o.a. *verwydering* van wat skeiding maak, *herstel* van wat stukkend is, *verandering* van wat verkeerd is, *vrede* maak waar spanning heers, *brûe bou* waar klowe ontstaan, *vertroue wek* waar wantroue heers, *hoop gee* waar alles vasgeloop het, *te luister* waar iemand nie meer wil luister nie, *te praat* waar almal swyg, *respek te toon* waar alle gronde daarvoor reeds verdwyn het.”

Na al bogenoemde gesê is, kan die praktiese vraag gevra word: Langs watter weg word versoening gerealiseer? Heyns (1986:111-113) stel die volgende voor:

☐ **‘n Gesprek:** Die inisiatief word deur die mens wat in Christus versoen is, geneem. Dit is die liefde van God in sy hart wat hom na die ander dryf sodat die gesprek kan begin. Versoening kan nie plaasvind as daar onderling geswyg word nie. Heyns (1986:111) sê versoening begin daar waar ‘n openheid vir die ander bestaan, “selfs al is dit aanvanklik eenrigting verkeer”. Volgens Matteus 5:23 begin die openheid vir ander by die altaar - in die bewuste teenwoordigheid van God. Vandaar dryf dit die mens na die naaste “...om hom vandaar weer terug te voer na die altaar” (Heyns 1986:111).

☐ **Skulderkenning:** In die gesprek gaan dit oor ‘n persoonlike of ‘n kollektiewe skuld vir die konfliktsituasie wat ontstaan het. Skuld en sonde mag nie geïgnoreer word nie, maar moet juis blootgelê word. Heyns sê : “Egte en blywende versoening vereis ‘n aanwysing van skuld, ‘n erkenning daarvan en ‘n daaropvolgende

☐ ***Nabyheid en intimiteit***

Dit lyk of die skrywer van die Josefverhaal uit sy pad gaan om aan te dui hoe die ontmoetings tussen Josef en sy broers van intimiteit getuig. Tydens die herontmoeting in Egipte was daar emosionele uitdrukkings van liefde en vergifnis. Waar mense altyd geneig is om afstand te skep, om mense (broers in die Josef verhaal) as bedreigend te ervaar en hulle daarom so ver as moontlik weg te druk. God oorbrug egter weer die afstande en trek mense nader aan Hom. Müller (1992:133) maak na aanleiding hiervan die volgende opmerking: “Christene is mense wat geroep is om afstande te oorbrug, om misverstande uit die weg te ruim, en om nabyheid in menslike verhoudings te bevorder.”

☐ ***Vergifnis***

Josef het alle rede gehad om restitusie van sy broers te eis. (Sien 3.1 van hierdie hoofstuk.) Hy vind egter geen behae daarin om hulle wat teen hom gesondig het, eers te laat boete doen nie. Josef is oorweldigend in sy vergifnis. Hy word dan ook voorgehou as ‘n voorbeeld van hoedanig die Christen moet kan vergewe.

☐ ***Oorvloedige liefde***

Waar Josef se broers bedreig gevoel het oor hulle posisie en aan dit wat hulle gehad het, vasgeklou het, is Josef se optrede net die teenoorgestelde. Waar die broers Josef se rok van sy lyf afgeskeur het, deel Josef vir sy broers nuwe klere uit. Müller(1992:135) maak na aanleiding hiervan die opmerking: “ Die kerk en die Christene sal in Suid-Afrika, soos Josef, ‘n voorbeeld moet stel watter gesindheid en optrede God van mense verwag. Ons sal afstande moet oorbrug, mense vergewe vir die verlede en oorvloedig moet wees in ons

liefde.”

In hoofstuk 6 sal ek probeer aandui hoe “survivors” van misdaadgeweld die begrip versoening hanteer het en ook watter emosie hulle het omdat die proses van versoening kon plaasvind / nie kon plaasvind nie.

3.4 Geregtheid

König (1995:5) maak die opmerking dat daar waarskynlik nie versoening kan wees sonder geregtigheid nie. ‘n Mens kan nie van ‘n ander persoon verwag om hom te vergewe as as hy nie van sy kant af doen wat nodig is nie. ‘n Mens moet so ver as moontlik regmaak voordat hy versoening kan verwag. Aan die ander kant vind daar ook heelwat onreg plaas wat nie reggemaak kan word nie. König(1995:6) gebruik die voorbeeld van Hitler se verskriklike moord op die Jode wat nie vergoed kan word nie, al sou die mense wat daarby betrokke was ook kom sê dat hulle jammer is. Tog kan daar versoening plaasvind. Dit gaan dus nie net om ‘n een tot een verhouding van onreg en geregtigheid nie. Hier kom ander faktore soos die bereidheid om te vergewe en die waarde van simbole, na vore.

3.4.1 Geregtigheid in die Ou Testamentiese tyd

Wanneer die Ou Testament oor die geregtigheid van God praat, gaan dit meestal daaroor dat die mens vir God kan vertrou om waarlik God te wees, en dat die mense daarop kan reken dat Hy nie van houding en karakter sal verander nie (Deist:1985:77). God maak Homself in die Ou Testament bekend as die Een wat aan die kant van die onmagtige is, dat Hy regverdig oordeel, dat Hy bevryding bewerk, dat Hy vergewe - en dat sy volk Hom kan vertrou om altyd so te wees.

Een van die pilare van die Ou Testamentiese gelowiges se vertroue in God was dat God sal sorg dat geregtigheid sal plaasvind ten opsigte van weduwees, wese, vreemdelinge en die armes in die gemeenskap (Deuteronomium 15:7-11).

3.4.2 Geregtigheid in die Nuwe Testamentiese tyd

Die woord δικαιοσύνη was in die Griekse denke nie net verbind met die reg nie, dit is ook in 'n politieke, etiese en veral godsdienstige sin gebruik. Die noue verband wat daar tussen die regs-, etiese- en religieuse terminologie bestaan het, was die gevolg van die Griekse denke oor die woord δικη(Kittel(II):1964:192). Volgens die siening van die Griekse reg was δικαιοσύνη wanneer die regter aan elkeen gee wat hom toekom.

In die nie-Pauliniese geskrifte van die Nuwe Testament word δικαιοσύνη veral vir twee sake gebruik, naamlik:

- Die regverdige oordeel van God wat Hy gaan uitoefen met sy wederkoms, byvoorbeeld Handeling 17:30 en Openbaring 19:11.
- Δικαιοσύνη word ook vertaal met die regte lewenswyse wat die mens het, wat na die wil van God soek. In teenstelling met die Griekse en Hellenistiese etiek en in aansluiting met die geskrifte in die Ou Testament, word die basiese verhouding wat die mens met God het, hierdeur onderstreep (Matteus 3:15 ; 1 Petrus 2:24).

Paulus se siening oor δικαιοσύνη gaan oor 'n baie breër spektrum. Die voorveronderstelling waarmee Paulus werk, word gekry in die Ou Testamentiese siening van God as die Regter wat gehoorsaamheid verwag, en ook die God wat beloon en straf (Kittel(II):1964:203).

Paulus het nie 'n fyn uitgewerkte leer oor geregtigheid nie. Hy gebruik eerder die term δικαιοσύνη θεοῦ as net δικαιοσύνη. Bavinck (IV:1976:167) sê onder die term δικαιοσύνη θεοῦ word verstaan “die eigenskap of liever die handelwijze Gods, waarnaar Hij rechtvaardig oordeelt, in casu dengene, die uit het geloof van Jezus is, vrijspreekt.” Die δικαιοσύνη θεοῦ is 'n verbintenis tussen God se oordeel en sy genade. Dit dring mense tot 'n nuwe lewe en tot diens. Die δικαιοσύνη θεοῦ sal met die laaste oordeel voltrek word.

Ridderbos (1975:166) sê: “Just as it is true of the entire revelation of the mystery that it has Christ for its content, so also the revelation of the righteousness of God, as the ground for acquittal in the divine judgement, takes place in Christ.” Die openbaring van God se geregtigheid is aan die dood en opstanding van Christus verbind. Ridderbos sê God het vir Christus 'n soenoffer in sy dood gemaak deur Hom as 'n offer te gee wat versoening bewerk vir dié wat in Hom glo. Hy sê: “God has in this way justified himself towards the world in him and in the same time made known, revealed, the righteousness that is necessary in order that those who have faith in Jesus, might stand in the judgement of God” (Ridderbos:1975:167).

Vervolgens gaan ek aan die hand van die struktuur van Heyns (1982:274-285) kyk na die *bron van geregtigheid*, die *wese van geregtigheid*, die *gestaltes van geregtigheid* en ook na die verband tussen die terme *geregtigheid en liefde*.

3.4.3 Die bron van geregtigheid

Heyns (1982:274) bring die term geregtigheid met God se skeppingshandelinge in verband. In geregtigheid en heiligheid is die mens

geskape. Die mens het egter vanweë sy ongehoorsaamheid sy geregtigheid verloor. Ten spyte van die mens se ongehoorsaamheid het God nie sy skeppingsverbond met die mens opgehef nie. Die skeppingsverbond word nou voortgesit as 'n genadeverbond. As teken van God se verbond met die mens het Hy sy wet vir sy volk gegee. Die feit dat God sy verbond met die mens hou is teken daarvan dat Hy self regverdig is en dat sy wette ook regverdig is. God se geregtigheid bereik 'n hoogtepunt wanneer Hy sy Seun as Middelaar van die genadeverbond na die aarde stuur. Heyns (1982:275) sê in die kruis van Christus vloei God se "heilsbrengende en straffende geregtigheid" saam.

God se vryspraak is dus 'n juridiese handeling waardeur mense wat buite Christus leef op grond van sy soenverdienste, vry verklaar word (Romeine 8:33). God skenk aan hulle nie die vryspraak indien hulle glo nie, maar langs die weg van die geloof. So word die mens se geregtigheid 'n status wat hy kry op grond van die feit dat hy deur God regverdig verklaar word.

3.4.4 Die wese van geregtigheid

Bybelse geregtigheid is 'n gawe waaraan mens deur die geloof en nie deur werke nie, deel kry (Galasiërs 5:4). Dit is al daardie handeling waardeur die mens alles ontvang wat hom in sy besondere omstandighede toekom, om hom in staat te stel om sy goddelike roeping te kan uitvoer (Heyns:1982:277).

3.4.5 Die gestaltes van geregtigheid

Heyns (1982:279) vestig die aandag op vier kategorieë van gestaltes wat 'n belangrike plek in die etiese lewe van die mens inneem:

3.4.5.1. Geregtigheid en straf.

As God die sonde en die onreg nie sou straf nie, kom dit daarop

neer dat sy goddelike regsorde kragteloos is en dat Hy nie instaat is om sy orde te handhaaf nie. Daarom, sê Heyns(1982:280) is menslike geregtigheid wat nie kan straf nie en ook nie in straf regverdig kan optree nie, nie geregtigheid nie .

3.4.5.2. Gelykheid en ongelykheid.

Hoewel alle mense gelykwaardig is, is alle mense nie in alle opsigte gelyk nie. Heyns (1982:280) sê alle mense is na die beeld van God geskape , en daarmee is alle mense in heerlijkheid en roeping, in verantwoordelikheid en bestemming, gelykwaardig. Daarom is gelykheid van geregtigheidshandeling met betrekking tot die persoon van alle mense 'n noodsaaklikheid. Daar moet aan alle mense liefde bewys word en die evangelie moet aan alle mense verkondig word.

Hoewel die mens volgens God se skeppingsorde gelykwaardig is, bestaan daar tog 'n ongelykheid tussen mense. Die mens is as 'n manlike mens en 'n vroulike mens geskape met elkeen sy eie temperament, persoonlikheid en gawes. 'n Mens sal dus 'n driejarige kind anders hanteer as 'n volwasse man. Wanneer ongelyke behandeling van mense egter beteken dat hulle as gevolg van enige willekeurige rede, soos byvoorbeeld ras, kultuur, godsdiens, geslag of verwantskap bevoordeel word, is dit onregverdige handeling.

3.4.5.3. Karakter van die wet.

Die volgende onderskeid kan ten opsigte van die karakter van die wet gemaak word:

- Geregtigheid op wetlike vlak:

Die wet is 'n ordereëling wat in sy wese veralgemenend van

aard is. Die wet is nie net op 'n spesifieke individu in sy konkrete omstandigheid afgestem nie. Omdat die wet vir alle mense geld, is dit instaat om die samelewing te orden tot 'n plek waar mense saam kan leef. Geregtigheid gaan egter verder as die wet en is meer as net bloot om wette te gehoorsaam.

- Geregtigheid op persoonlike vlak:
Al het iemand al die eise van die wet stiptelik uitgevoer, het hy nog nie al die eise van geregtigheid uitgevoer nie. Geregtigheid is meer as net gehoorsaamheid aan die wet. Geregtigheid is ook gehoorsaamheid aan die Woord van God en is ook 'n lewe volgens die norme van die Woord. Δικαιοσύνη word daarom in Efesiërs 4:24 vertaal met: "...lewe volkome volgens die wil van God..."

3.4.5.4 Verskeidenheid van geregtigheidsgestaltes.

Heyns (1982:282) onderskei tussen habituele geregtigheid, insidentele geregtigheid en strukturele geregtigheid.

- Habituele geregtigheid handel oor die "ingebore" vermoë van die mens om regverdig te wees. Daar is 'n innerlike wil en neiging tot geregtigheid en 'n bereidheid en begeerte om regverdig te handel. Dit hef egter nie die aanwesigheid van die sondige aard van die mens op nie.
- Insidentele geregtigheid handel oor omstandighede van sporadiese aard wat nie altyd alle mense raak nie. Die unieke aard van die omstandighede staan hier voorop en die

moontlikheid bestaan dat die omstandighede nooit weer herhaal sal word nie. Midde in sulke omstandighede moet die mens regverdig optree.

- Strukturele geregtigheid handel oor 'n ganse lewensorde wat herstel moet word. 'n Verdrukte mens moet byvoorbeeld nie net per geleentheid regverdig behandel word nie - daar moet regverdige wette wees wat hom permanent beskerm. Die sisteem van omstandighede waarbinne mense lewe, moet regverdig wees. Heyns (1982:283) sê: "So word die samelewing georden tot 'n funksionele leefruimte in 'n begaanbare ontmoetingsveld vir tussen-menslike verhoudinge." Wanneer strukturele geregtigheid so verstaan word, vorm dit 'n belangrike komponent van sosiale geregtigheid.

3.4.6 Geregtigheid en liefde

Hoewel geregtigheid en liefde twee terme is wat nou met mekaar verweef is, is hulle nie identiese begrippe nie. Sonder liefde kan daar geen geregtigheid wees nie en sonder geregtigheid het die liefde nog nie tot sy volle afronding gekom nie. Die stelling kan nog verder uitgebrei word: Sonder liefde is daar geen gehoorsaamheid aan die wet nie en sonder gehoorsaamheid aan die wet is daar geen geregtigheid nie. Heyns(1982:285) stel dit so: "Deur die liefde kom die reg tot sy reg, en deur die reg word die liefde geloofwaardig, betroubaar en gevolglik ook aanvaarbaar."

4. Lyding

Du Toit (1990:1) sê die kern van die Christelike geloof sentreer rondom Christus se lyding met die Paasgebeure. Hy sê: “Christus se kruislyding is die kritiese punt waarby alle vorme van lyding aanknoping vind juis omdat dit ‘n protes teen sonde, kwaad, onreg en lyding is. Daarom bly die kruislyding die ewig terugkerende verwysingspunt wanneer die ‘laaste’ en ‘diepste’ vrae gevra word...”(Du Toit:1990:2). Hierdie ‘laaste’ en ‘diepste vrae’ word ook gevra deur gesinne wat deur misdadageweld getref is: Waar kom lyding vandaan? Hoe kon ‘n liefdevolle en almagtige God dit toegelaat het? Hoe is God se voorsienigheid te rym met die wrede werklikheid van smart en pyn, van droefheid en hartseer, van geweld en dood?

4.1 Die Bybel en lyding

Wanneer die Bybel oor die woord lyding praat, word dit gewoonlik in verband gebring met die lyding van Christus en die lyding van Christene wat ter wille van Christus ly. ‘n Mens sou met reg kon sê lyding is ‘n sentrale tema in die Christelike teologie. Die woord πάσχω kom 42 keer in die Nuwe Testament voor. Elke keer hou dit verband met die lyding van Christus of met gelowiges wat ter wille van Hom gely het.

Die woord θλίψις word egter meermale gebruik vir lyding van die mens. Die LXX vertaal צר gewoonlik met θλίψις, byvoorbeeld in Deuteronomium 4:30, Hosea 5:15 en Jesaja 26:16. In die betrokke verse word צר gewoonlik met nood vertaal. Ander woorde wat in die Ou Testament gebruik is om nood, lyding, verdrukking of rampe aan te toon, is byvoorbeeld לחץ (Deuteronomium 26:7), מציקה (Job 15:24) en עשק (Esegiël 18:18). Al hierdie terme word in die LXX met θλίψις vertaal.

In die Nuwe Testament word θλίψις ook met Christus verbind, byvoorbeeld

θλίψεις τοῦ Χριστοῦ in Filippense 3:10. Die eskatologiese karakter van die woord θλίψις bring nog 'n dimensie by die betekenis van die woord. In 1 Korintiërs 7:26 gee Paulus met die oog op die nabye wederkoms raad aan die gemeente oor hoe om die swaarkry van die eindtyd te hanteer. Matteus 24 gebruik θλίψις in dieselfde verband wanneer daar oor die eindtyd gepraat word. Alle aanduidings is daar dat die swaarkry van die eindtyd volgens Matteus reeds aangebreek het (Kittel-III:1965:145).

In Esegïel 16:4-8 is die metaforiese verhaal opgeteken hoedat Israel die volk van God geword het: Toe Israel gebore is, wou niemand hom hê nie. Hy is buite in die veld gelos om dood te gaan. Sy naelstring is nie afgesny nie, hy is nie volgens die gebruik van daardie tyd met sout ingevryf nie en niemand het hom gewas nie. Toe het God verbygekom, die babatjie in sy bloed gesien spartel en gesê: "Jy moet lewe." Hy het die babatjie opgetel, versorg en grootgemaak. Wanneer Deist (1995:54) oor die gedeelte kommentaar lewer, sê hy: "Dit is hoe God se medelye lyk. As Hy iemand sien ly, sê Hy nie maar net 'n klomp woorde nie. Hy doen iets aan daardie lyding."

Nêrens kom God se medelye met die mens sterker na vore as juis in die werk van Christus nie. Met sy lewe op aarde het Hy homself met mense in nood geïdentifiseer. Die armes en siekes en eensames was baie in sy teenwoordigheid.

4.2 Die Teodisee vraagstuk

Die term teodisee beteken letterlik *regverdiging van God*. Du Toit (1990:6) sê dit is verstaanbaar dat binne 'n teologiese sisteem waar die voorsienigheid en almag van God bely word, die gevolgtrekking gemaak kan word dat God ook op die een of ander manier met die lyding in die wêreld te doen het. Met die begrip probeer die teologie antwoorde op die hoekom-vrae van lyding gee, byvoorbeeld:

Hoekom het God lyding toegelaat? Of: As God dan verantwoordelik is vir die goeie in my lewe, staan Hy seker nie los van die slegte nie. Of: “What is the difference, if any, between God and the accidental course of events?” (Van de Beek:1990:278).

Die vraag oor hoekom daar lyding in die wêreld is, hou die mens vir eeue al besig. Jesus se dissipels het Hom op ‘n keer nadat hulle ‘n blindgebore man raakgeloop het, gevra of die blindheid die straf op sy sonde of op sy ouers se sonde was (Johannes 9:2). Jesus wys egter die oorsaaklikheidsredenering van die hand as hy vir sy dissipels antwoord: “Dit is nie deur sy eie sonde nie en ook nie deur sy ouers s’n nie, maar hy is blind sodat die werke wat God doen, in hom gesien kan word.”

Du Toit (1990:2) sê lyding is eie aan die lewe, en alle lyding vra om verklaring. Niemand kan egter waarborg dat ‘n bepaalde abstrakte verklaringsmodel in ‘n spesifieke situasie iemand sal troos nie. Hy sê: “Elke interpretasie van lyding is ‘n poging om ‘n ‘greep’ op die situasie, waarin die lydende verkeer, te kry” (Du Toit:1990:2).

Wanneer daar oor lyding gepraat word, is die Christen gebind deur die bronne van die Christelike tradisie - waarvan Jesus Christus die middelpunt is. Binne die Christelike tradisie is daar egter heelwat denkrigtings om lyding te verklaar. Hierdie denkrigtings wissel tussen absolute monisme tot absolute dualisme.

Absolute monisme is waar die geskiedenis presies ‘n duplikaat van God se wil en God se aksies is. God is die enigste bron van krag wat alles beheer en bepaal. Van de Beek wys op die implikasies wanneer hierdie denkrigting gevolg word. Hy sê: “If we want to be consistent, we have to say that in the one source of power there is no room for multiplicity and hence for history” (Van de

Beek:1990:4). Absolute monisme dra die saad van sy eie vernietiging in homself.

In absolute dualisme het God niks met die bese te doen nie. Die bese kom van die ander kant en God is heelyd in stryd daarmee. God is net teenwoordig daar waar die goeie teenwoordig is. Van de Beek (1990:5) maak egter die stelling dat as dit waar is, is daar geen plek waar God teenwoordig kan wees nie - want die wêreld is deurtrek van sonde en lyding. As God dan niks met sonde en lyding te doen het nie, kan die vraag gevra word waar Hy dan wel op aarde betrokke is? Van de Beek (1990:4) stel dit so: "We have to manage without a God who holds the world in his hands, because otherwise those hands might get dirty." Die logiese gevolg van die dualistiese denkrigting is dat die mens sonder God sal moet regkom of nog erger: dat God selfs die mens se diepste ervaringe verwerp.

Lydning is nie so maklik om te verklaar nie, veral as dit in verband met God gebring word. God is 'n *transendent-immanente* wese (Heyns 1978:43). In die diepste sin van die woord is God die enigste wat *in* die wêreld is, maar nie *van* die wêreld nie. Omdat Hy Skepper van die wêreld is, is Hy nie *van* die wêreld nie. Hy is dan ook radikaal anders as dit wat Hy geskep het. Om dus in menslike terme oor lyding te praat, is maar net 'n poging om iets daarvan te probeer verstaan. Van de Beek (1990:18) stel voor dat die beste verklaringsmoontlikheid nie in monisme of dualisme gesoek moet word nie, maar eerder in die verhouding tussen die alomteenwoordigheid en die goedheid van God.

Heyns (1978:162-163) teken die volgende pogings van mense aan om ten spyte van raaiselagtige en skokkende gebeure, nogtans bewys probeer lewer hoekom God goed en regverdig genoem kan word:

□ **Dualistiese oplossing:**

Hierdie oplossing is reeds by die Manicheïsme in die tyd van Augustinus aangetref. Dit verklaar dat ons met twee teenstellende oerbeginsels,

naamlik die goeie en die slegte, die mooie en die lelike, die lig en die duisternis, te doen het. Teenoor die ewige God staan die ewige Bose wat voortdurend 'n aanval op God se goeie skepping loods. Op hierdie manier word God onthef van enige verantwoordelikheid ten opsigte van kwaad.

→ Goed en kwaad word volgens die dualistiese oplossing vir ewig langs mekaar geplaas.

Harmoniese oplossing:

In lyn met die Stoïstynse denke word daar volgens die harmoniese oplossing in terme van 'n harmonie van teenstrydige beginsels gedink. Kwaad en goed vorm saam die beste moontlike wêreld wat God vir ons gegee het. Daar bestaan 'n verhouding tussen goed en kwaad en die een kan nie sonder die ander nie. Heyns (1978:162) sê: "Daarom sal kwaad en lyding, rampe en teëspoed, gesien binne so 'n groter harmoniese samehang, geen belemmering hoef te vorm vir geloof in God en in die regverdigheid van sy wêreldregering nie."

→ Goed en kwaad word dus volgens die harmoniese oplossing vir ewig met mekaar in verband gesien.

Pluralistiese oplossing:

Volgens hierdie siening bestaan die wese van God uit goed en kwaad. Dit wat ons hier op aarde as teenstrydighede beleef is maar net 'n weerspieëling van 'n spanning tussen die verskillende eienskappe van God self. Ons is daaraan oorgelewer om die spanningsvolle werklikheid met die goed en die kwaad te aanvaar, want God kan ook nie anders wees as wat Hy is nie.

→ Volgens die pluralistiese oplossing word goed en kwaad in die wese van God teruggevind.

□ **Teleologiese oplossing:**

Volgens hierdie oplossing is dit wat ons nou hier op die aarde sien wel sleg en gevaarlik en lelik en verkeerd. Wanneer dit egter met die eindresultaat van die wêreldgebeure in verband gebring word, sal mens dit in 'n heel ander lig sien. Heyns gebruik die voorbeeld van 'n oorlog wat in die lig van die probleem van voeding en oorbevolking tog 'n oplossing vir die wêreld kan wees.

→ Goed en kwaad word dus met die uiteindelijke doel van alles in verband gebring.

Uiteindelik kom Heyns(1978:163) tot die volgende konklusie: Wanneer mense 'n analise maak van al die lyding hier op aarde, sal daar nooit bewys kan word dat God regverdig is nie. Al bogenoemde oplossings maak 'n basiese denkfout. Die mens moet nie probeer om God te verstaan nie. Alleen deur die openbaring van God kan die werklikheid verstaan word. En in die lig van die openbaring weet ons dat die kwaad, in watter vorm ook al, radikaal vreemd is aan God se skepping. Ons weet ook dat God ten spyte daarvan tog sy einddoel met die skepping sal bereik.

Na daar pogings aangewend is om lyding te verklaar, kom mens by die punt waar jy besef elke lydingsverklaring is uniek, omdat geen twee mense se lydingsomstandighede dieselfde daar uitsien nie. Du Toit sê lydingsverklarings kan hoogstens die lydende persoon help om sy eie lyding na behore te verklaar. Hy sê: "Dit beteken nie dat so 'n verklaring noodwendig 'n sinsgeheel is nie. Deel van die verwerking van lyding is die aanvaarding van die onverklaarbare

dimensie daarvan”(Du Toit:1990:2).

4.3 Pastoraat en lyding

Louw (1993:290) definieer lyding as ‘n aanduiding van daardie faktore wat ‘n persoon se lewe ontwrig en sy normale lewensritme versteur. Van de Beek (1990:18) stel dit baie wyd. Hy sê lyding het te doen met elke slegte ondervinding of situasie wat mense (en diere en moontlik plante) ervaar. Alles wat die heelheid (wholeness) van lewe bedreig, het met lyding te doen. Heitink (1979:198-199) stel dit weer so: “Een persoonlike krisis ontstaat wanneer iets nieuws in beeld komt, met dien verstande dat de vooraf gegeven situasie niet zonder meer kan worden voortgezet... Een krisis altijd een zekere verandering noodzakelijk. Er moet iets van het voorafgaande levens patroon worden afgesneden... Elke krisis heeft iets in zich van een afscheid en daarmee van de dood...”

Balswick en Balswick beskryf ‘n katastrofe as ‘n spanningsvolle gebeurtenis wat skielik, onverwags en lewensbedreigend is. Hulle sê: “...it is due to circumstances beyond one’s control and results in an extreme sense of helplessness” (1991:252). Omdat katastrofes nie gereeld voorkom nie, is die meeste families nie gereed om dit te hanteer nie.

Wanneer daar met “survivors” van misdaadgeweld gepraat word, word bevestig dat misdaadgeweld inpas by Louw, Heitink en Balswick se definisies van lyding, ‘n krisis en ‘n katastrofe.

Dr F.J. Ollewagen, Kapelaan-generaal van die departement van Korrektiewe Dienste maak die volgende opmerking in ‘n artikel in Die Kerkbode (31 Januarie 1992:5): “Daar is baie duisende Suid-Afrikaners wat ernstige emosionele trauma beleef as gevolg van misdaad. Talle bevraagteken die sekuriteit van hulle geloof

en hulle verhouding met God. Sommige soek hulp by ander slagoffers van misdaad. Maar baie mense sit alleen met hulle hartseer, woede, opstand en vrees.” Hy maak dan die opmerking dat pastors en hulle gemeentelike infrastrukture ‘n belangrike bron van begrip en herstel kan wees vir die slagoffers. Hy sê verder die primêre rol wat die kerk ten opsigte van misdaad kan speel is om die tragedie van misdaad te erken en om die slagoffers van misdaad aan te moedig om deur die proses van hulle woede en angs tot ‘n rasonele en godsdienstige versoening te groei.

As lyding ‘n aanduiding is van daardie faktore wat ‘n persoon se lewe ontwig en sy normale lewensritme versteur (Louw:1993:290), gee die persoon se gevoelens vir die pastor ‘n onmiddellike toegang tot dit wat die persoon beleef. Louw (1993:191) maak die opmerking dat geloof ook nie los staan van die gevoel, as die filters waardeur geloofsinhoude beweeg nie. Hierdie geloofsinhoud kan ‘n positiewe of ‘n negatiewe rol in die persoon se denke speel. Louw (1993:291) sê: “Dikwels lê die probleem nie by die geloofsinhoud self nie, maar by die emosionele filters waardeur die geloof geïnterpreteer word. Byvoorbeeld: ‘God is so ver van my’ beteken dikwels: my emosionele filters is so negatief dat dit my van alles isoleer.” Hierdie isolasie-gevoel veroorsaak dat die persoon God as ver-ervaar, terwyl God naby is. Louw sê verder dat pyn Godservaringe na vore roep. Pyn en lyding gee ook aanleiding tot verdieping of verwringing van geloof. Die “pynfaktor” help ook om vlakke van twyfel te identifiseer wat ‘n belangrike faktor is in pastorale terapie.

Lyding bring dikwels geloofsvrae na vore. Bons-Storm maak die opmerking dat dit nie altyd maklik is om God in ‘n pastorale gesprek ter sprake te bring nie. Sy sê: “Men weet heel dikwyls niet wat het woord ‘God’ bij de ander oproept en men is ook zèlf dikwyls onzeker over de betekenis van het woord, van de naam ‘God’”(Bons-Storm:1989:122). Vir die pastor om in ‘n pastorale gesprek tot

verstaan te kom, moet volgens Bons-Storm (1989:63) twee dinge gebeur:

- Aan die een kant moet die pastor luister na dit wat sy gespreksgenoot in woorde, beelde en gebare aan hom gee. Die pastor mag nie net sy gespreksgenoot se woorde opvang nie, maar moet ook hoor wat sy gespreksgenoot se visie en standpunte is. As die pastor gehoor het, moet daar ook betekenis aan die woorde gegee word.
- Aan die ander kant moet die pastor die sig op God vir sy gespreksgenoot oophou. By ander moet die pastor in sy perspektief op God die getuienisse van mense verstaan.

Die pastor staan dus voor 'n tweeledige opdrag: Hy moet aandag aan die ervaringswêreld van sy gespreksgenoot en aan die oorlewering aangaande God en sy Woord gee. Bons-Storm(1989:64) sê die pastor staan as't ware tussen twee hermeneutiese sirkels en hy moet die twee sirkels met mekaar in verband bring.

In die pastorale terapie gaan dit dus oor meer as net Bybellees en gebed. In sy pastoraat van narratiewe betrokkenheid sê Müller (1996:173) kan die pastor die proses alleen fasiliteer as hy in eie persoon 'n egte ervaring het van die samehang van sy eie geskiedenis en geloofsimbole. Dit sê hy na aanleiding van Bons-Storm (1989:63) se gebruik van hermeneutiese sirkels. Die pastor bevind hom op die kruispunt van die hermeneutiese sirkels. Om horisonversmelting suksesvol te laat verloop, stel hoë eise aan die pastor. Müller(1996:174) stel dit so: "Daar kom soms, net soms, 'n sublieme oomblik waar die pastor met 'n semantiese skuif 'n totale nuwe dimensie in die gesprek kan bring. Dit vereis 'n sensitiewe en kreatiewe gees by die pastor...Dit is ook 'n kuns - 'n kuns wat alleen bemeester word deur iemand wat in 'n egte en voortgaande geloofsverhouding met God staan."

6. Hoop

4.4 Lyding en die geloofsverhaal

Black (1994:241) maak die opmerking dat baie mense wanneer hulle met lyding te doen kry, hulle hul na godsdienstige bronne wend vir inspirasie en vrede. Sy sê: "In this turn towards the spiritual lies a fundamental intuition that at these times of loss we also encounter a profound opportunity to open ourselves to a deeper sensitivity to the eternal, the numinous, the deeply-felt experience of participation in a larger rhythm." Die gevaar bestaan egter dat die pastor die Skrif bloot nostalgies kan gebruik en dat daar eintlik niks in die gesprek gebeur nie.

In 'n pastoraal-gesinsterapeutiese situasie is dit belangrik dat die verhale wat vertel word, vertel en geïnterpreteer moet word teen die agtergrond van DIE VERHAAL (Müller:1996:85). Müller stel dit so: "Die uitdaging van die pastor wat pastorale gesinsterapie doen, is om raakpunte met DIE VERHAAL te ontdek en op so 'n wyse in die ander verhaal/verhale te integreer dat daar eintlik 'n nuwe verhaal gekonstrueer word. Daar moet 'n hermeneutiese proses aan die gang kom waardeur dit vir die gesin met wie gewerk word, moontlik word om hulle storie in die lig van DIE VERHAAL te interpreteer.

5. Hoop

Du Toit(1990:9) sê wie nie ly nie, kan nie hoop nie. Hy sê: “Lyding voed hoop. Lyding maak hoop ernstig. Lyding is die nagmerrie-dimensie van die lewe wat ons laat hoop op bevryding.” Hy sê verder dat hoop hom hier op die aarde rig om die hemel waar te maak en dit motiveer mense tot deelname aan die stryd teen lyding hier op aarde.

5.1 Hoop in die Ou Testament

Die woorde קוה en בטח word meestal met hoop vertaal. קוה kom byvoorbeeld in Esegïel 37:11 voor en בטח in Jesaja 30:15.

Bultmann (Kittel(II):1964:522) maak die opmerking dat daar in die Ou Testament geen neutrale verwagtinge ten opsigte van die begrip *hoop* is nie. Die verwagting ten opsigte van hoop is altyd òf goed òf sleg. Daarom is daar altyd òf hoop òf vrees. Hoop as verwagting van die goeie is altyd nou verbind met vertrou. ‘n Element van *geduldig wag* is ook in die begrip opgesluit. Anders as in die Griekse wêreld is hoop in die Ou Testament nie ‘n skim op die horison om mense van hulle daaglikse bekommernisse te laat vergeet nie. Die lewe van die regverdige was in die hoop gegrond. Om hoop te hê, was om ‘n toekoms te hê en dit was ‘n teken daarvan dat alles goed gegaan het. Bultmann sê: “This hope is thus trust, so that we may have קוה and בטח together” (Kittel(II):1964:522).

Hoop was altyd op God gerig. Lester (1995:65) sê: “Ultimately the foundation of hope in the Judeo-Christian tradition is rooted in the character of God, the Creator and Redeemer of the universe.” God het Homself deur sy verbond en deur sy dade, byvoorbeeld met die uittoeg, aan die mense in die Ou Testamentiese tyd, bekend gemaak. God het aan sy volk beloftes gemaak wat in vervulling gegaan het, byvoorbeeld sorg tydens die uittoeg uit Egipte en die inname van die beloofde land. Dit was juis die vervulling van die beloftes wat weer aanleiding gegee het

tot nuwe gestaltes van hoop en wat gemaak het dat die mens in die geloof kan voortgaan (Louw:1993:478).

In die Ou Testament het hoop op sommige plekke ook 'n eskatologiese karakter gehad, byvoorbeeld in Jesaja 25:9, Jermia 29:11 en Miga 7:7. Hoewel daar van God verwag is om die huidige nood te verlig, is daar meermale 'n eskatologiese hulp verwag waar God 'n einde aan alle nood sou bring (Kittel(II):1964:523).

5.2 Hoop in die Nuwe Testament

Die siening wat die Nuwe Testament oor hoop het, word grootliks bepaal deur die siening van die Ou Testament. $\kappa\omicron\upsilon\eta$ en $\beta\iota\tau\alpha$ word in die LXX hoofsaaklik met $\epsilon\lambda\pi\acute{\iota}\varsigma$ en $\epsilon\lambda\pi\acute{\iota}\zeta\omega$ ($\epsilon\lambda\pi\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota\nu$) vertaal (Kittel(II):1964:530). Waar God Homself in die Ou Testament deur sy verbond en deur sy daade aan sy volk bekend gemaak het, ontvang Jesus se volgelinge 'n verdere openbaring van die wese van God. Lester(1995:65) sê: "Their hope assumed certain truths about God's character because of what was revealed in the life, death and resurrection of the Carpenter from Nazareth." Bultmann sê hoop wat in die Nuwe Testament op God gefokus is, sluit die volgende elemente in: 'n Toekomsverwagting, vertroue en geduld om aan te hou wag (Kittel(II):1964:530).

Jürgen Moltmann begrond sy hele teologie van hoop op die Christelike eskatologie. Hy sê: "Christliche Eschatologie spricht von Jesus Christus und *seiner* Zukunft"(Moltmann:1964:13).

Moltmann verbind ook die hoop aan geloof. Hy sê: "Ohne die Hoffnung aber verfällt der Glaube, wird er zum Kleinglauben und endlich zum toten Glauben"(Moltmann:1964:16). Deur die geloof kom die mens op die spoor van die ware lewe en deur die hoop bly 'n mens op die spoor.

Hoewel Moltmann 'n sterk saak daarvoor uitmaak dat hoop op die Christelike eskatologie gegrond is, is dit nie die hele prentjie nie. Christelike hoop is ook sterk gewortel in die Christologiese tradisie oor die verlede - die lewe, dood en opstanding van Jesus Christus. Gerkin(1979:31) sê: "God's arriving future does not render the past obsolete or reject it, but takes it up in renewed and transformed ways into itself."

5.3 Terapeutiese dimensies van Christelike hoop

Die teologiese dimensies wat by 'n krisis aanwesig is, is veral die dimensies van **toekoms** en **hoop**. Wanneer die pastor by die gesin wat in 'n krisis gedompel is, betrokke raak, moet nie net die sekuriteit sisteme wat in die verlede goed gewerk het, ondersoek word nie. Nuwe kanale van eskatologiese vertroue moet ook geopen word. Dit is veral van belang aangesien onverwerkte trauma lei tot verlies van toekomsvisie.

5.3.1 Hoop en wanhoop

Müller(1998:42) sê as 'n mens te lank en te aanhoudend gekonfronteer word met uitsigloosheid en as jou bestaan konstant bedreig word, is daar 'n sterk moontlikheid dat jy in 'n toestand van hooploosheid (Latyn : *tristitia*) kan verval.

Hierdie hooploosheid kan op twee maniere funksioneer:

- Dit kan na vore kom in die vorm van 'n arrogante oormoedigheid (Latyn: *praesumptio*). Müller sê so 'n oormoedige lewenshouding is die teenoorgestelde van Christelike hoop. Hy sê: "In 'n toestand van hooploosheid is die versoeking groot om vir jouself 'n toring van Babel te bou en jouself wys te maak dat die oplossing binne jou bereik is"(Müller:1998:43). God word uitgeskakel en die persoon verwag alles van sy eie goedkoop oplossings. Hierdie oormoedige houding is egter 'n vorm van ontkenning wat op die langduur net die

tristitia verhoog.

- ❑ *Desperatio* is die teenoorgestelde van *praesumptio*. In 'n verlamme deseraatheid skakel hierdie persoon ook vir God uit deur niks van God vir sy oplossing te verwag nie.

Moltmann sê beide *praesumptio* (*Vermessenheit*) en *desperatio* (*Verzweiflung*) is vorme van sonde teen die hoop. Hy sê: "Vermessenheit ist eine unzeitige, eigenwillige Vorwegnahme der Erfüllung des von Gott Erhofften. Die Verzweiflung ist die unzeitige, eigenmächtige Vorwegnahme der Nichterfüllung des von Gott Erhofften" (Moltmann:1964:18).

Louw(1993:472) noem dat een van die grootste probleme by mense wat binne 'n krisis is, tweërlei van aard is:

- ❑ Daar ontwikkel by mense 'n weerstand of 'n ang om 'n krisis konstruktief te hanteer en sodoende vorentoe te beweeg met die probleem. Die mens kies dan alternatiewe wat sy onmiddellike behoeftes moet bevredig en weier om die probleem deel van die oplossing te maak, van konstruktiewe gedrag in die toekoms. Mense onttrek byvoorbeeld emosioneel of begin om aggressief op te tree.
- ❑ Omdat die toekoms gevrees word, gryp die mens terug na uitgediende hanteringsmeganismes of na gebeure wat in die verlede gebeur het. Dit gee aan hulle 'n buitengewone gevoel van hulpeloosheid en magteloosheid, met die gevolg dat hulle later dink dat hulle tot niks instaat is nie. Louw sê dat regressiewe gedrag die neiging het om iemand infantiel te laat optree.

Die weiering van mense om vorentoe te beweeg, weerstand, die moontlike blootstelling aan pyn van verlies of regressiewe gedrag, speel alles 'n wesenlike rol in die proses waar mense hoop verloor. *Hooploosheid* is beskryf as 'n magtelose gevoel van kontroleverlies en hulpeloosheid. Dit ontstaan gewoonlik as gevolg van die een of ander pynlike verlies wat reeds gely is of as gevolg van die antisipering van 'n moontlike verlies. Louw (1993:473) maak 'n verdere graadonderskeiding wanneer hy 'n definisie van wanhoop gee: "Wanhoop is 'n toestand van bestaansvertwyfeling en 'n ervaring van sinloosheid as gevolg van die ontbreking van bestaansgeborgenheid." Hy sê die uiteinde van wanhoop is 'n algehele ervaring van toekomsloosheid. Mense sien nie meer sin in die lewe nie.

Beth C. Junker (1996:115-117) beskryf die toestand baie goed in haar persoonlike verhaal wat sy vertel nadat vier mans haar aangeval het en verkrag het. Sy skryf:

"On the sixth day, I left the hospital for the old country yard apartment, where I could hide myself until I made peace with the light. Before the injury to my eye, I could barely stand to be inside that cramped, dim space, the living room windows staring out of the third floor at the apartment across the narrow lawn, the unavoidable reflection that failed to draw its blinds - as if there was nothing to hide or nothing to see. - vacant black windows that occasionally caught me peering out of my own, wearing the naive expression of hope."

"That day, the day I returned from the hospital, I drew my own blinds and turned my back on hope. I sat there in the dark where the iris of my right eye could relax behind the peepholes in the steel shield that protected it. Eventually I would have to drag my sore body to the tiny bathroom where I would fight with the mirror above the sink that demanded acceptance of

what that four black men had done to me. One of them had a fist like a brick. It would be some time before I made the walk to the grocery store again - at least, not alone..."

Uit die gedeelte is dit duidelik dat Junker uitsig en hoop op die lewe verloor het en dat sy in 'n donker gat is waar alles sinloos lyk. Louw (1993:473) sê die kernvraagstuk vir die pastorale terapie is hoe die mens gehelp kan word om weer sin te ontdek sodat sy lewe 'n vorentoemoment kan kry en hy weer doelgerig en toekomsgerig kan lewe. Gebrokenheid, vrees, angs, emosionele pyn en skeiding hou alles verband met toekomsverhale wat besig is om te disintegreer (Lester:1995:44).

Christelike hoop bied nie maklike en oorvereenvoudigde oplossings nie. Müller (2000:45) sê beide oormoedigheid (*praesumptio*) en desperaatheid (*desperatio*) is "maklike" oplossings. *Praesumptio* hou nie rekening met die werklikheid van die sonde nie en *desperatio* hou nie rekening met die werklikheid van God nie. "Die Christelike hoop hou rekening met die werklikheid van die sonde en wag daarom op God vir oplossings. Tegelyk hou die Christelike hoop ook rekening met die werklikheid van God wat telkens 'n nuwe begin kan maak en verval daarom nooit in 'n totale moedeloosheid nie" (Müller:2000:45).

5.3.2 Hoop en verbeelding

'n Antwoord op die vraag hoe die pastorale terapie kan help om sin in die lewe te ontdek, dat die mens weer doelgerig en toekomsgerig kan lewe, lê onder andere in die mens se vermoë tot antisipasie. Hy sê die basiese hipotese waarmee daar in die pastorale terapie gewerk word, is dat positiewe en doelgerigte antisipasie-gedrag wesenlik is vir die konstruktiewe hantering van krisisse.

'n Verdere hipotese waarmee Louw werk, is dat die Christelike hoop wat met 'n eskatologiese motief werk, daartoe instaat is om antisipasie-gedrag te genereer (Louw:1993:473).

Wanneer iemand die verwagting het dat daar moontlikhede in die toekoms is wat ontdek moet word, raak iemand wat hoop verbeeldingryk oor die verskillende moontlikhede. Omdat dit deur verbeelding moontlik is om die toekoms te sien, word die persoon wat sy verbeelding inspan, nie oorweldig deur sy huidige krisis nie. Lester (1995:90) sê: "Hope is constantly imagining the unseen future and refuses to stop imagining, regardless of the situation." Hy sê dit is alleen deur verbeelding dat hoop moontlikhede vir die toekoms kan sien, die moontlikhede kan konseptualiseer en 'n visie daarvoor begin ontwikkel.

Louw(1993:475) sê vir hoop om werklik 'n terapeutiese rol te kan speel, beteken dit dat hoop nie maar 'n vorm van wensdenkery mag wees nie. Dit moet deel wees van die persoon se vermoë om realisties na 'n situasie te kyk en die feite te kan evalueer. So word konstruktiewe besluite geneem.

Die gevaar bestaan dat Christelike hoop op 'n naïwe wyse hanteer kan word. Dit gebeur wanneer daar deur die pastor bloot klem gelê word op die beloftes van God vir 'n beter toekoms. Vanuit hierdie beloftes word mense dan uitgedaag tot verandering. Dit is egter 'n baie naïwe benadering. Müller sê die Bybelse hoop bou op die verledestorie van Christus. "En Christus se verhaal help my eerstens om my verledeverhaal af te handel"(Müller:2000:43). Wanneer Christus vir jou van jou verlede verlossing gee, dan maak die boodskap van hoop sin. Die verledeverhaal moet nie vergeet word nie, dit moet geherinterpreteer word. Eers dan, sê Müller(2000:43) kan die beloftes van 'n nuwe hemel en 'n nuwe aarde vir my help om die *hier* en die *nou* te verander.

5.3.3 Verbeelding en verandering

Müller gebruik verbeelding in sy pastoraat van narratiewe betrokkenheid as rekonstruksie van verduisterde toekomsverhale. Hy sê: “Die pyn word waarskynlik nie net veroorsaak deur ‘n storie wat in die verlede nie wou uitwerk nie, maar deur die onvermoë om ‘n betekenisvolle toekomsverhaal te konstrueer” (Müller:1996:133). Die werklikheid word uitgedaag deur relevansie op nuwe maniere tussen sake te plaas. Deur ‘n nuwe verhaal te verbeeld, word nuwe relevansie ontdek en verandering word bewerk (Müller:1993:139). Müller sê dat ten diepste die relevansie tussen die negatiewe van die verlede en die positiewe van die toekoms ontdek moet word. Verbeelding behels dus nie ‘n afsluiting van die verlede in die sin dat dit vergeet moet word nie, dit behels wel ‘n afhandeling en ‘n her-oriëntasie.