

Hoofstuk 5 Die vrou en spirituele identiteit

*If women don't tell our stories and utter our truths in order to chart ways into
sacred feminine experience, who will?
-Sue Monk Kidd*

*When we women offer our experience as our truth, all the maps change.
There are new mountains.
- Ursula La Guin*

5.1 Posisionering

Aangaande my werkswyse in hierdie hoofstuk posisioneer ek myself as volg:

1. Soos hoofstuk 3 dien hierdie hoofstuk as aanvullende agtergrondverhaal tot die ontwikkelingsverhaal van die navorsing.
2. In hierdie hoofstuk word daar menings en argumente uit verskillende denkrigtings en verskillende invalshoeke saamgesnoer om vanuit 'n bepaalde perspektief na persepsies oor die vrou, ontwikkeling en geloofsontwikkeling, spiritualiteit en identiteit te kyk. Tog is dit nie net 'n sameflansing van verskeie idees nie, maar word die werkswyse op die beginsel van transversaliteit begrond. In die bespreking aangaande transversaliteit noem Van Huyssteen (2003:429) dat die menslike rede dinamies en prakties is in die manier waarop ons dit gebruik om gesprekke te voer deur kritiek, interpretasie, vertelling en retoriek. Ons beweeg gemaklik tussen uiteenlopende domeine met 'n hoë mate van kognitiewe vloeibaarheid. Hierdie verskynsel vind mens ook in die veelvlakkige dialoog van 'n span uiteenlopende eksperts. Verskillende stemme in 'n transversale gesprek is nie in teenstelling met mekaar nie en staan ook nie die gevaar om deur mekaar geassimileer te word nie, maar is dinamies interaktief met mekaar. Transversaliteit bied sterk weerstand teen modernistiese impulse om alle areas van kennis in 'n eenheid te verenig en die positivistiese behoefte om natuurwetenskap as die superieure vorm van kennis uit te sonder (sien Van Huyssteen 2003:429). Transversaliteit wil juis die erkenning van veelvuldige patrone van interpretasie in een gesprek regverdig en aanmoedig, soos daar oor



die grense van verskillende dissiplines beweeg word (Van Huyssteen 2003:430). In hierdie hoofstuk word begrippe wat dus nie in 'n meer modernistiese benadering om dieselfde tafel sou sit nie gemaklike gespreksvennote wat geen bedreiging vir mekaar inhou nie. Een voorbeeld hiervan is die “godin spiritualiteit” (sien 5.2.3) wat in gesprek tree met 'n meer tradisioneel Christelike spiritualiteit (sien 5.4).

5.2 Die Vrou

5.2.1 Hoe vroue God ken

Wendy Wright (1996:83) vra die volgende vraag: “*Do men and women know God differently because they are differently embodied?*” Aanvanklik wil mens dadelik sê ja, maar daar is ook baie ander faktore wat bepaal hoe 'n vrou God beleef, soos die ervarings wat sy het as gevolg van sekere rolle wat sy vervul, asook haar geslagsidentiteit soos sy dit in haar bepaalde kultuur beleef. Hier speel die invloed van samelewingstrukture soos die gesin, die skool, die kerk, 'n sekere portuurgroep asook die media 'n bepalende rol (sien Lamprecht 1996:131).

Volgens Winnie Tom (1995:91) lê die groot verskil tussen mans en vroue tog in die feit dat hulle anders beliggaam is, maar in niks meer nie. Indien vroue se liggame as normaal aanvaar sou word en vroue maar net as een van twee gelyke ontologiese kategorieë van die menslike spesie gesien sal word, sal dit nie nodig wees om te praat van “spesiale voorregte” vir vroue nie. So 'n standpunt beklemtoon die vooropgestelde idee van manlike normatiwiteit.

Behalwe vir die sosiale en kulturele faktore is daar ook baie ander faktore wat bepaal hoe 'n vrou God beleef, soos haar unieke persoonlikheid, haar omstandighede, asook haar verweefde verhaal van invloed deur ander belangrike persone in haar lewe.



5.2.2 Die rol van die vrou in die geskiedenis

Alhoewel daar in die vroeë kerk nie soveel eksplisiete klem geplaas is op die liggaamlike verskille tussen mans en vroue nie, is die manlike liggaamlikheid gesien as 'n meer gunstige toestand om God te ken aangesien die vrou se liggaamlikheid van haar 'n swakker, mindere wese sou gemaak het (volgens Wright 1996:89). Tog was dit eers in die tyd van Protestantse en Katolieke reformatie dat 'n spesifieke spiritualiteit vir vroue gestalte gekry het op grond van hul vermoë om kinders te baar. Daar is gemeen dat 'n vrou se liggaam by uitstek gemaak is vir die baar van kinders. Dit was tog duidelik weens die feit dat sy anders as die man met 'n baarmoeder en borste toegerus is, en daarom haar basiese lewensroeping moet vind in die baar van kinders en die versorging van haar kroos by die huis, en verkieslik nie elders nie (vergelyk Wright 1996:90).

Daar bestaan nie noodwendig baie geskrewe werk oor die oerbron van die vrou se rol in die gemeenskap nie. In die werk van Donaldson (1996:197) verwys sy na die rol van die "oermoeders" wat deel was van die kultuur voor die Bronstydperk (3500-3000 vC). Interdissiplinêre ondersoekers het die argument ontwikkel dat daar waarskynlik in hierdie tyd 'n nie-gewelddadige, aardegesentreerde kultuur bestaan het. Dis moeilik om te sê hoe geloofwaardig hierdie argument is. Hierdie vreedsame, kreatiewe, rasgelyke kulture sou klaarblyklik tot en met 1500vC in die Mediterreense eilandkultuur soos Kreta en Malta bestaan. In kontinentale Europa het dinge egter heel anders daar uitgesien. Hier het oorloë, wat gebaseer was op mag en grondbesit, die samelewingstrukture in groot groepe laat versprei onder hoofsaaklik manlik dominante leiding en so 'n einde gebring aan sosiale groeperings waar meer gelyke, of selfs maternalistiese invloede gegeld het.

Onder hierdie selfde regime is duisende vroue eeue later tussen 1350 en 1750 in Europa gemartel, verbrand en doodgemaak, weens die feit dat hulle hul spiritualiteit op 'n bepaalde manier uitgeleef het en as gevolg daarvan as boos gebrandmerk is. Akademici wat hieroor 'n mening uitspreek, meen volgens



Donaldson (1996:197) dat daar in hierdie tyd ongeveer 9 miljoen vroue oor 'n tydperk van 300 jaar hul lewens verloor het en dat mens daarna sou kon verwys as die “*women's holocaust*”. Hierdeur is geslagte vroue in vrees gedompel om hul eie stem te laat hoor en is die stem van die vrou deur die patriargale stelsel nie net stilgemaak nie, maar vir lang tye feitlik heeltemal uitgedoof (sien Donaldson 1996:198) en die kennis en wysheid van vroue het stelselmatig vir die samelewing in die breë verlore gegaan oor baie eeue. Presies om hierdie rede is Westerse vroue dikwels - sover dit hulself as spirituele wesens aangaan - veragter by vroue van ander kulture, aangesien hulle uit vrees geleer het om hierdie aspek van hulle vroulikheid te onderdruk en verloor het om 'n eie stem te laat hoor (sien Donaldson 1996:201). Al het Westerse vroue dikwels meer materiële voordele, is hulle beroof van tradisies wat vroue se spiritualiteit vier (volgens Donaldson 1996:201). In ander kulture maak vroue gebruik van kwiltwerk, dans, sang, kuns, pottebakkerie en klere maak, en spesifieke vrougefokusde oorgangsrites en rituele om hulle wysheid en verhale te deel; 'n tradisie wat baie ryker is as ons onlangse geskrewe tradisie (sien Donaldson 1996:202).

5.2.3 Die Godin

Tog het die sogenaamde Godin-kultusse steeds onder die landelike vroue bly voortbestaan. Die vroeë “Groot Godin” was 'n lewegewer, 'n transformeerder, en 'n vernietiger, baie meer as diensmeisie, moeder en onderdanige. In die Westerse samelewing het hierdie vroue 'n al meer negatiewe konnotasie begin ontwikkel as gevolg van hul onwilligheid om hulle aan patriargale strukture te onderwerp en die hardkoppige manier waarop hulle voortgegaan het om hulle ouweë te beoefen. Vandaar die konnotasie met hierdie aardsgebonde vroue as hekse wat van die bose afkomstig is (vergelyk Donaldson 1996:197).

Volgens baie skole in die sielkunde dra elke persoon in hom/haar 'n aantal subpersoonlikhede. Hierdie subpersoonlikhede kom na vore in die rolle wat ons daagliks moet vertolk, byvoorbeeld suksesvolle werknemer, ma, organiseerder, geestelike pelgrim, kunstenaar, strandloper en so meer (vergelyk Capaccione



2001:192). Dikwels word van hierdie aspekte in die persoonlikheid verwaarloos en veroorsaak uiteindelik 'n wanbalans. Jung glo dat elkeen van ons al hierdie argetipes of oerpersoonlikhede in ons rondra aangesien dit in ons kollektiewe geheue as menslike ras gestoor is (sien Capaccione 2001:193). 'n Bewustelike lewe behels 'n bewustheid van al hierdie dele van die self en die erkenning daarvan (Capaccione 20021:194). Vroue word vandag juis daarom deur die feminisme aangemoedig om die argetipe van die godin in hulself te herontdek.

Die "godin" spiritualiteit fokus op 'n aantal sake, naamlik die idee dat die godin in elke vrou herbore moet word, dat sy siklies funksioneer en dus altyd besig is om te verander van een fase na 'n volgende, dat sy teenwoordig is in alle fasette van die aarde wat vreugde, liefde en lewe versinnebeeld, dat sy spiritueel is, maar nie noodwendig gelowig nie en dat sy die kollektiewe regenerasie van persoonlike krag versinnebeeld (sien Donaldson 1996:203). Hierdie siening oor die vrou mag vir sommige eeffe romanties voorkom, aangesien dit dikwels nie is hoe vroue hul lewens ervaar nie.

5.2.4 Die invloed van die samelewing

Volgens Eichenbaum en Orbach (1996:185) vind die vernaamste sielkundige ontwikkeling in 'n dogter se lewe plaas in die moeder-dogter verhouding. Moeders en dogters deel dieselfde geslag, sosiale rol en verwagtings. Die invloed van die moeder – net soos die invloed van die vader – is op beide haar dogters en seuns van onskatbare belang aangesien dit in haar hande is om sekere stereotipes waarvolgens syself grootgeword het in die lewens van haar kinders te wysig of te korrigeer (sien Eichenbaum en Orbach 1996:187). Tog kan nie alle diskoerse vir hoe vroue oor hulself dink voor die deur van die moeder-dogter verhouding gelê word nie. Hierdie denkstyl moes iewers 'n oorsprong gehad het. As deel van 'n bepaalde samelewing kan die verwagtings wat daardie samelewing van vroue het nie geïgnoreer word nie. Die invloed van die samelewing is so sterk dat dit selfs die reëls kan neerlê oor hoe die verhouding



tussen moeder en dogter moet werk. Sodoende word daar van geslag tot geslag voortgegaan om sekere ontmagtigende diskoerse te versterk.

Eicehnbaum en Orbach (1996: 195) argumenteer dat die verhouding tussen 'n moeder en dogter dikwels delikaat is aangesien die moeder haarself soms met haar dogter identifiseer as gevolg van hul gedeelde geslag - in so mate dat sy kan ervaar dat sy haarself dupliseer wanneer sy geboorte skenk. Dit gebeur ook dikwels dat die moeder die emosies wat sy oor haarself rondra op haar dogter projekteer. Eichenbaum en Orbach (1996:195) skryf as volg oor hierdie dikwels komplekse verhouding tussen moeders en dogters:

Even though a daughter comes to look toward men, she still yearns for mother's support and care. From girlhood to womanhood women live with the experience of having lost those aspects of maternal nurturance. This nurturance is never replaced. Women look to men to mother them but remain bereft. These needs for nurturance do not decrease any the less for loss. This loss, which causes tremendous pain, confusion, disappointment, rage, and guilt for the daughter, is buried and denied in the culture at large as well as in the unconscious of the little girl.

Die dogter raak bewus van die behoeftes van ander in 'n poging om haar eie behoefte weg te steek. Sy leer om te gee wat ander nodig het, en sy gee aan ander uit die put van haar eie onbevredigde behoefte. In die ma se poging om aan haar dogter die belang van sorg te leer, dra sy haar eie onbevredigde behoeftes aan haar oor (vergelyk Eichenbaum en Orbach 1996:198).

The daughter becomes involved in a cycle that is part of each woman's experience: attempting to care for mother. As the daughter learns her role as nurturer, her first child is her mother.

So word menige vrou 'n gevangene van 'n bose siklus waaruit sy eenvoudig nie kan ontsnap nie. Sy vertrou op haar man en kinders om die gate in haar eie mondering te vul. Die resultaat is dat sy uitstekend voorbereid is vir haar sosiale rol as diensmeisie vir ander se aktiwiteite (volgens Eichenbaum en Orbach 1996:206) en selde of ooit daarin slaag om te ontsnap uit die greep van hierdie diskoerse om haarself as bemagtigde, bevryde vrou uit te leef.

Ek is van mening dat hierdie siening oor die verwantskap tussen die dogter en haar ma effens sinies is en nie reg laat geskied aan die wye spektrum van invloede wat 'n dogter se geslagsidentiteit kan bepaal nie. Ook sou dieselfde argument gebruik kon word vir die verhouding tussen 'n seun en sy pa. Tog dui dit op die sosiaal-gekonstrueerde siklus waarin sommige vroue vasgevang word aangaande hul denke oor hulself en die rolle wat hulle beklee.

5.3 Ontwikkeling en geloofsontwikkeling

Die vertel van die verhaal van die belewenisse van die vrou deur die vrou is uiters belangrik as daar enigiets oor die vrou gesê word (volgens Christ 1988:113) en dieselfde geld aangaande die vrou se verhaal oor ontwikkeling en geloofsontwikkeling.

Nicola Slee (2004:15) meld in haar navorsing dat daar baie min bronne bestaan wat direk met die geloofsontwikkeling van die vrou te doen het. Navorsing wat wel gedoen is sluit nie die stem van die vrou in nie en word as universeel aanvaarbaar en algemeen geldend aangebied (vergelyk Slee 2004:16). Slee (2004: 17) gee aandag aan verskeie geloofsontwikkelingsteorieë met die doel om aan te toon hoe elkeen van hierdie teoretiese modelle iets van waarde bied vir die begrip van geloofsontwikkeling van vroue. Alhoewel daar iets van waarde in elke model te vind is, staan die modelle juis onder feministiese kritiek aangesien die navorsing wat tot die ontstaan van elke model aanleiding gegee het min of meer androsentries van aard is (vergelyk Slee 2004:17).

Sy verwys onder andere na die werk van Fowler wat - alhoewel van groot waarde en as 'n klassieke werk beskou word - eng is in die opsig dat sekere aspekte van vroue se geloofsontwikkeling agterweë gelaat word. Volgens haar (Slee 2004:16) is meer onlangse verhale van vroue se geloofsontwikkeling nodig om Fowler se teorie te korrigeer en te verbreed. Alvorens 'n nuwe rigting ingeslaan kan word is dit sinvol om 'n idee te vorm oor bestaande ontwikkelings- en geloofsontwikkelingsteorieë.



5.3.1 Perspektiewe op ontwikkeling en geloofsontwikkeling

Gilligan (1996:108) toon aan dat die gedagte in baie van die ontwikkelingsteorieë voorkom dat volwassenheid bereik word die oomblik as die persoon daarin kon slaag om hom- of haarself los van ander mense en ander verhoudings te ontdek. Jean Baker Miller (1996:166) is ook van mening dat die meeste van die hoofstroom-ontwikkelingsteorieë gemik is op een of ander vorm van individualisering of outonomieit. Daar bestaan byvoorbeeld die oortuiging dat 'n dogter nie daartoe in staat is om 'n eie sin vir self te ontwikkel as sy en haar sorggewer van dieselfde geslag is nie. Seuns ontwikkel weer 'n sin vir self omdat hy homself van die meestal vroulike sorggewer skei (sien Baker Miller 1996:169). Voor daar verder gekyk word na geloofsontwikkeling by die vrou word daar eers kortliks aandag gegee aan die mees invloedryke ontwikkelings- en geloofsontwikkelingsteorieë, vanuit die perspektief van Nicola Slee (2004).

5.3.1.1 Lewensiklusteorieë

Die navorsing van Erik Erikson het hierdie teorie in 1980 bekend gestel. Hy het gefokus op konsepte soos lewensiklus, identiteitskrisis en fases van ontwikkeling. Erikson se teorie is gebaseer op die aanname dat sekere lewenskrisisse of geleenthede vir besluitneming voorkom, waarvan die uiteinde van die besluit die rigting vir die ontwikkeling vir die volgende fase sal bepaal. Biologie, kultuur en psige speel saam om op 'n gegewe tyd 'n bepaalde eis aan 'n persoon te stel. Indien die krisis positief opgelos is ontstaan 'n nuwe sterkpunt of deug. Indien nie, staar die individu kwesbaarheid in die gesig in terme van toekomstige ontwikkelingskrisisse.

Erikson noem agt ontwikkelingstadia vanaf geboorte tot dood (vergelyk ook Louw 1991:62-66):

- basiese vertrouwe teenoor wantroue in die eerste lewensjaar;
- outonomie teenoor skaamte en twyfel in die vroeë kinderjare;
- inisiatief teenoor skuld van drie tot ses jaar;



- arbeidsaamheid teenoor minderwaardigheid in die skoolgaande fase;
- ego-identiteit teenoor identiteitsverwarring in die adolessente fase;
- intimiteit teenoor isolasie in vroeë volwassenheid;
- generatiewe (produktiewe en kreatiewe) teenoor stagnasie tydens volwassenheid en laastens;
- integriteit teenoor wanhoop in die bejaarde fase

Elke fase word gekenmerk deur bepaalde liggaamlike veranderings, wat hand aan hand loop met emosionele en kognitiewe groei. Dit gee weer aanleiding tot nuwe relasionele modi en sosiale rolle (sien Slee 2004:18). Anders as Freud sien Erikson ontwikkeling in meer as bloot die biologiese of seksuele (sien Slee 2004:18 en Louw 1991:66). Sonder dat Erikson dit noodwendig op daardie stadium beseft het, getuig sy werk van 'n aanvoeling vir die waardes van die sosiaal-konstruksionistiese paradigma, deurdat hy erkenning gee aan die invloed van sosiale interaksie op die ontwikkeling van die mens (vergeelyk Slee 2004:18). Alhoewel Erikson 'n meer positiewe uitkyk op die vrou het as byvoorbeeld Freud, sien hy die baarmoeder van die vrou as teken van na-binne-gerigtheid, beskermingsdrang en inklusiwiteit. Feministe het hierdie siening gekritiseer op grond van die feit dat die samestelling van die vrou se liggaam haar dus sou verhoed om intimiteit op dieselfde ouderdom as die man te beleef en daarom nie reg laat geskied aan die vrou se ervaring van verbondenheid en relasionaliteit nie (Slee 2004:18). Vroue beleef inderdaad sekere lewensiklusse anders as mans. So ervaar die jong vrou dalk dat sy deur die samelewing geforseer word om te kies tussen 'n stabiele verhouding en ouerskap aan die een kant en 'n beroep aan die ander kant. Vroue kan ook die generatiewe fase anders as mans beleef deurdat hulle hul jeugdige skoonheid, asóók fertiliteit verloor, wat nie noodwendig die geval is met mans nie (sien Slee 2004:19).

5.3.1.2 Strukturele fase teorieë

Hierdie teorieë identifiseer en beskryf die basiese onderliggende strukture wat ontwikkeling vorm. Dit word as universeel en onveranderlik gesien en daarom

onafhanklik van kulturele invloede en is in die logiese prosesse van kognisie geleë. Die basiswerk in die kognitiewe fase-teorie is dié van Jean Piaget (sien Slee 2004:19). Kohlberg (vergelyk ook Lamprecht 1996:126) het daarop voortgebou deur te kyk na die ontwikkeling van morele denke terwyl Fowler gefokus het op die ontwikkeling van geloof. Al hierdie teorieë gaan van die standpunt uit dat ontwikkelingsverandering ordelik, opeenvolgend en logies is en na toenemende outonomieit, differensiasie, buigbaarheid, ewilibrum en integrasie van ervaring beweeg (Slee 2004:19)

Tweedens vind ontwikkelingsverandering plaas in fases (sien Lamprecht 1996:128). Ontwikkeling vind plaas deur kwalitatiewe skuiwe waartydens die totale struktuur van denke en funksionering hersaamgestel word om meer gepaste verbindings te vorm. Die fases is ook kumulatief - elkeen afhanklik van dit wat in die vorige fase gebeur het. Die vorige fase word volledig in die daaropvolgende fase opgeneem en daarom sal 'n persoon tegelykertyd in 'n verskeidenheid van fases funksioneer, afhange van die omstandighede waarin die persoon hom/haarself bevind (sien Slee 2004:20). Morele denke kan byvoorbeeld op 'n ander vlak as kognitiewe denke wees, en spanningsvolle situasies kan aanleiding gee tot regressie na 'n vroeëre fase. Geen persoon kan egter 'n fase oorslaan nie; sekere fases word net beter in die persoonstruktuur geïntegreer as ander.

Laastens word ontwikkelingsverandering gesien as konsekwent en onveranderd ongeag die kulturele konteks. Daar word na 'n volgende fase beweeg sodra die ewilibrum wat in 'n vorige fase bereik is versteur word, en daarom bly dit moontlik dat 'n persoon vir lang tye in 'n sekere fase kan bly. Dissonansie of versteuring van die ewilibrum kan plaasvind as gevolg van interne veranderings en biologiese volwassewording of eksterne faktore soos om die huis te verlaat, te trou, die geboorte van 'n kind, siekte, dood of een of ander persoonlike trauma (vergelyk Slee 2004:20).



Die proses verloop basies as volg (vergelyk Slee 2004:21):

dekonstruksie van bestaande fase – gevoel van ongemak of verwarring – oorgangstyd van dissonansie en suspensie word beleef – tyd van leegheid en afwagting breek aan waartydens ou konstruksie gedekonstrueer is en nuwes nog nie gevorm is nie. Konstellasië van 'n nuwe fase gebeur nie oornag nie, maar word stelselmatig vanuit die ou fase saamgestel. Die oorgangsfase kan as baie ontstellend beleef word, maar is noodsaaklik vir die totstandkoming van die nuwe fase.

Piaget onderskei tussen vier hoof fases van kognitiewe ontwikkeling:

- sensories-motoriese intelligensie waar intelligensie liggaamlik van aard is en waartydens die baba perseptuele en motoriese funksies koördineer;
- intuïtiewe of pre-operasionele denke waarin taal transduktiewe denke fasiliteer, maar waarin geen logiese, sistemiese denke na vore kom nie;
- konkreet-operasionele denke waartydens die kind tot induktiewe en deduktiewe logika in staat is, al is dit beperk tot konkrete situasies en gebeure, en laastens;
- formeel-operasionele denke wanneer die vermoë verwerf is om hipoteties en abstrak te dink (sien Slee 2004:21).

Kritiek word onder andere gelewer op die oorbeklemtoning van kognisie en onderspeling van die rol van emosie, verbeelding en die onbewuste; rigiede konstruksie van fases wat nie met ervaring ooreenstem nie; die aanname dat slegs 'n sekere soort wetenskaplike, logiese rasionalisme aanvaarbaar is; dat manlike denkpattrone op die hele populasië van toepassing gemaak word en dat geslagtelike patrone van dink en optree nie verreken word nie.

5.3.1.3 *Relasionele psigodinamiese teorieë*

Hierdie teorieë plaas die basiese klem op menslike relasionele verbande as die primêre konteks van ontwikkeling. In hierdie teorieë word daar veral klem geplaas op die rol van die baba se verbintenis aan sy/haar primêre sorggewer en



sien hierdie band as bepalend vir alle latere ontwikkeling of relasies, selfs die verhouding met God (Slee 2004:24). Klem word geplaas op die baba se verlange na belangrike ander persone wat in die psige van die baba tuiskom as “interne objekte”. Hierdie interne objekte word die oorsaak van boodskappe oor eiewaarde, selfvernietiging, en projeksie van ou relasionele patrone op eksterne ander (Slee 2004:22). Daar is verskeie studies gedoen waarin dit duidelik word dat vroue se identiteit nou verbonde is aan hulle relasies met ander (sien Slee 2004:23-24). Sover dit ‘n verhouding met God aangaan sal geloofsimbole, narratiewe en praktyke geïnterpreteer en geïnternaliseer word nie alleen deur kognitiewe prosesse nie, maar veral ook deur die dinamika van ander belangrike verbintenisse, beide in die hede en die verlede. Relasionele psigodinamiese teorieë beklemtoon die sterk relasionele oriëntasie van die vrou se denke en identiteit.

5.3.1.4 Dialektiese teorieë

Die laaste kategorie in die ontwikkelingsteorieë wat Slee (2004:25) onderskei is die teorie wat aandag gee aan die dialektiese interaksie tussen individu en gemeenskap. Hierby ingesluit is die effek van biologiese, omgewings- en historiese faktore. Anders as ander ontwikkelingsteorieë fokus hierdie benadering op die effek van magsverhoudings op ontwikkeling, en gee veral aandag aan groepe binne die gemeenskap wat oor beperkte toegang tot sosiale mag beskik (sien Slee 2004:25). ‘n Deel van hierdie tradisioneel gemarginaliseerde groepe waaraan daar aandag gegee word is die vrou. Ontwikkeling word verstaan as die bewuste of onbewuste poging om hierdie ongelykhede te oorkom deur die gebruik van kognitiewe, affektiewe, behavioristiese, kommunikatiewe, inspirerende en sosiale vaardighede. Hierdie benadering is gerig tot sosiale verandering en daag vorige normatiewe weergawes van ontwikkeling uit. Die bevindings van hierdie teorie poog om nie algemeen geldend vir alle tye te wees nie, maar fokus op die ontwikkeling van ‘n bepaalde groep in ‘n bepaalde konteks in ‘n bepaalde tyd.



5.3.1.5 Fowler se Geloofsontwikkeling teorie

'n Gevolg van Fowler (1981) se redelike kliniese navorsing oor baie jare, was die totstandkoming van sy bekende sesfase-teorie aangaande geloofsontwikkeling. Dit word as volg verduidelik (sien Fowler 1981:120-199):

- Primale geloof (fase 0): 'n taallose posisie van vertroue en lojaliteit teenoor die omgewing wat gestalte kry deur die interaktiewe rituele van die verhoudings met die primêre sorggewers.
- Intuïtief projektiewe geloof (fase 1, ook bekend as chaotiese of impressionistiese geloof): gekarakteriseer deur 'n fantasie-ge vulde konstruksie van realiteit onbelemmerd deur logiese denke en gedomineer deur kragtige beelde en emosies. Beelde van God is hoofsaaklik antropomorfies, maar kan ook nie-antropomorfiese beelde insluit.
- Mities letterlike fase (fase 2): persoon begin om verhale, oortuigings en waarnemings wat deel is van die gemeenskap sy/haar eie te maak. Alhoewel ervaring in alle opsigte letterlik van aard is, word die narratiewe struktuur van ervaring van die gemeenskap die sentrale manier waarop identiteit gevorm word.
- Sinteties konvensionele geloof (fase 3): Hierdie fase staan ook bekend as die konformerende fase aangesien die rol van die groep veral in adolessensie van groot belang is. Baie volwassenes bly in hierdie fase vir 'n lang periode in hulle lewe.
- Diegene wat wel aanbeweeg betree 'n nuwe fase wat Fowler (1981:174) Individuatief reflektiewe geloof genoem word (fase 4): die individue is meer daartoe in staat om die geloof waarby hulle aanklank vind te kies, al is dit ook 'n keuse buite die groep of tradisie. In vele opsigte is dit 'n demitologiserende fase waarin geloofsoortuigings, simbole, verhale en mites uit die geloofstradisie geanaliseer en in nuwe konseptuele formules vertaal word. Terselfdertyd word baie identiteitsvrae gevra aangesien die self nie meer direk afhanklik is van die geloofsgroep nie, maar met eie betekenis gevul is. Vir die eerste keer is persone daartoe in staat om simbole in konseptuele betekenis te vertaal.



- Persone wat bereid is om beheer oor te gee is gereed om na die volgende fase, naamlik Konjunktiewe (ook gebalanseerde, inklusiewe) geloof (fase 5) te beweeg (sien Fowler 1981:184). Hierdie fase ontstaan uit die bewuswording van polêre spanning in die self asook van die paradoks oor die aard van waarheid. 'n Nuwe sensitiwiteit vir die waarde van ervaring, simbole, verhale en mites word gebore en die persoon kan die beheer wat in fase 4 na vore gekom het oorgee aan ervarings.
- Die laaste fase is die van Universaliserende geloof (fase 6). Persone wat hierdie fase bereik verbind hulleself daartoe om skeiding, onderdrukking en geweld te oorkom, en leef met diepgewortelde waardes van liefde en geregtigheid. Die self beweeg na 'n nuwe kwaliteit van deelname aan en begroning in God. Persone soos Martin Luther King, Dietrich Bonhoeffer, Mahatma Gandhi en Moeder Teresa van Calcutta word as voorbeelde genoem (volgens Fowler 1981:199).

Slee (2004:32) is van mening dat die werk van Fowler so omvattend en uniek van aard is dat gesprek oor geloofsontwikkeling daarsonder baie moeilik sal plaasvind. Alhoewel Fowler self later erken dat hy nie genoeg ondersoek instel na die unieke belewenis van die vrou nie (sien Slee 2004:32) is sy werk tog van groot waarde.

5.3.2 Ontwikkeling en Geloofsontwikkeling by die vrou

Die tendens om by vroue self uit te vind hoe hulle hul volwassenheid beleef en hoe hulle meen hulle by volwassenheid uitgekom het, kom al hoe meer voor (sien Gilligan 1996:124). Om hierdie rede skroom skrywers soos Jean Baker Miller, Nicola Slee en Gilligan nie om kritiek te lewer teen bestaande diskoerse rakende menslike ontwikkeling en geloofsontwikkeling nie.

Jean Baker Miller (1996:171) lewer kritiek op Erikson se teorie dat die tweede fase van ontwikkeling gemik is op outonomie. Baker Miller (1996:171) wys daarop dat hierdie eerder 'n fase is waar die kind oor meer vaardighede beskik,

en meer fisies en geestelike hulpbronne het om van gebruik te maak. Groter outonomieit is nie werklik nodig nie. Daar is eerder 'n nuwe verstaan van verhoudings met die nuwe relevante persone in sy of haar lewe. Dit bly steeds vir die kind die mees belangrike taak om die verhouding met die vername mense in sy of haar lewe te handhaaf. Die kind kan alleen na 'n groter begrip van self aanbeweeg as daar 'n gevoel van interaksie bestaan binne die verhoudings waarin sy haar bevind. Natuurlik is die karakter van die verhouding telkens anders namate die kind groter word, want nuwe kwaliteite word by die verhouding gevoeg, maar dit hoef nie tot 'n outonome selfbewustheid aanleiding te gee nie (sein Baker Miller 1996:172). In die laat kinderjare is die doel van die ontwikkeling - volgens Erikson - industrie. Terwyl die seuns kwansuis sou besig wees om die reëls van die spel te leer is die meisies besig om te klets. Maar waarom is hulle besig om te praat? Hulle praat oor die kwessies in hul families en hoe om dit op te los. Hulle is in diep emosionele interaksie met mekaar en dit gee aanleiding tot die ontwikkeling van vername netwerke in die dogter se lewe (vergelyk Baker Miller 1996:174). Baker Miller brei nog verder uit aangaande ander fases, maar in kort kom dit daarop neer dat sy 'n model kies wat sy noem "*being-in-relationship*". Gilligan (1996:124) beklemtoon laasgenoemde as sy meld dat persoonsontwikkeling vir 'n vrou juis in 'n konteks van verbondenheid en affiliasie met ander lê en wel in so mate dat affiliasie net so belangrik of belangriker as selfgeding mag wees. Hierdie is na my mneing nie net 'n model wat op meisies van toepassing sou kon wees nie, maar ook op seuns.

Oor die werk van Fowler sê Nicola Slee (2004:28) dat dit as universeel en algemeen geldend voorgehou word en dit ook nie spesifiek aandag gee aan die uniekheid van geloofsontwikkeling by die vrou nie. Tog kan die bydrae daarvan nie geïgnoreer word nie. Fowler beskryf geloof as die proses van konstituerende kennis wat die komposisie en instandhouding van 'n omvattende raamwerk van betekenis onderlê. Dit gee koherensie en rigting aan mense se lewens, verbind hulle in gedeelde vertrouwe en lojaliteit aan ander, begrond hul persoonlike oortuigings en gemeenskaplike lojaliteite in 'n sin van verbondenheid aan 'n



groter verwysingsraamwerk, en stel hulle in staat om met die beperkings van die menslike lewe om te gaan, terwyl hulle vertrou op iets hoër as hulleself (Slee 2004:29). Alhoewel baie mense geloof deur simbole, rituele en oortuigings van 'n spesifieke geloofsgemeenskap ervaar, is daar ook baie mense in ons tyd wat hulle betekenis vind in nie-religieuse gemeenskappe, en dan dikwels deur simbole en verhale wat geen direkte verwysing na 'n spesifieke geloofsgemeenskap het nie. Geloof is dus 'n generiese menslike fenomeen, 'n manier waarop daar sin en betekenis aan die lewe gegee word, hetsy tradisioneel Christelik of nie (sien Slee 2004:29).

Slee (2004:27) verwys verder na die werk van verskeie ander feministiese navorsers. Wanneer mens na die werk wat hulle gedoen het kyk, wonder jy tog of die uitslag daarvan werklik net op vroue gemik is. Ek kan my goed voorstel dat mans net so gemaklik hierby sou kon inpas. Omdat navorsing deur vroue vanuit 'n feministiese perspektief gedoen word, beteken dit nie dat dit noodwendig slegs vir vroue geld nie. Ek is van mening dat vroue wel anders is as mans. Nie beter of slegter of slimmer of dommer nie. Net anders. En daarom moet daar na die vrou se unieke geloofservaring en geloofsontwikkeling gekyk word. Na my mening speel die volgende vrae byvoorbeeld definitief 'n rol in die geloofsontwikkeling van die vrou: Wat is die effek van die kleuter se verhouding met haar ma en haar ma se voorbeeld van spiritualiteit in haar latere lewe? Hoe beïnvloed 'n jong meisie se gewaarwording oor haar veranderende liggaam en haar nuutgevonde vrugbaarheid haar denke oor en verhouding met God? Wat gebeur in 'n vrou se spiritualiteit as sy ontdek dat sy swanger is en die tekens van lewe in haar lyf dra? Hoe beïnvloed die maande van swangerskap en die uiteindelijke geboorte die vrou se ervaring as draer van die skepping? Die ervaring van borsvoeding en bewustheid van afhanklikheid van God. Haar sosiaal gekonstrueerde rol as versorger wat gepaard gaan met teerheid, kwesbaarheid, maar ook onselfsugtige prysgewing van dit wat vir jouself van waarde is. Hierdie waardes word tradisioneel as swak gesien (Slee 2004:23). Is dit 'n teken van swakheid of is dit juis 'n teken van selfloosheid waartoe 'n vrou in

staat is wat haar op 'n ander spirituele pad plaas as 'n man wat dit nie noodwendig beleef of daarna streef nie?

Moet daar noodwendig gesoek word na 'n unieke geloofsontwikkelingsteorie vir die vrou, of moet daar eerder ruim voorsiening gemaak word vir vroue se andersheid en geleentheid aan vroue gebied word om hul stem van andersheid te laat hoor? Om hulle unieke ervaring van spiritualiteit as vroue uit te druk en nie geforseer te word om in manlike dominante patrone te verval nie, maar juis vanweë die uniekheid van hulle vroulikheid, spiritualiteit in hulle eie stem en met hulle eie ervaring te verwoord? Dit is onder andere die doel van hierdie studie: om, sonder om mans uit te sluit, aan vroue 'n voertuig te gee aan die hand waarvan hulle hul spiritualiteit kan uitbeeld en verwoord en op unieke wyse met ander kan deel asook om aan ander die geleentheid te kan gee om daaruit te leer.

5.3.3 Geloofstrategieë

Nicola Slee (2004:62-79) identifiseer 'n aantal basiese geloofstrategieë wat vroue behulpsaam kan wees in die uitlewing van hul spirituele identiteit. Hier volg enkeles van belang vir hierdie studie:

Gesprekvoerende geloof

Bloot die ervaring van om met iemand oor geloof te praat kan 'n manier wees waarop vroue glo. Om oor geloof te praat help om te sien hoe jou eie geloofsverhaal oor tyd verander en geskuif het. Gesprekvoering kan van nut wees in die opsig dat dit vroue help om by 'n nuwe verstaan van hul eie geloof uit te kom. Gesprek wat dit ten doel het om ruimte en vryheid te skep om elkeen se verhaal op haar eie manier te vertel kan 'n bevrydende ervaring wees om jou eie stem te ontdek en te ontdek in watter opsig jou geloofservaring verskil van dié van ander vroue. Alhoewel woordeloos, is kunstherapie 'n vorm van gesprekvoering wat ruimteskeppend en bevrydend is en tot nuwe geloofsverstaan kan lei.



Metaforiese geloof

'n Metafoor is hoogs kontekstueel aangesien dit net aan die hand van die onmiddellike konteks verstaan kan word (volgens Avis 1999:94). 'n Basiese definisie vir metafoor sou kon wees dat 'n metafoor een ding in terme van 'n ander beskryf (Avis 1999:94). 'n Metafoor word gegenerer deur die begeerte om ervaring te verstaan (sien Avis 1999:96). 'n Metafoor is baie meer as 'n beeld. 'n Beeld is half staties, onveranderd, terwyl 'n metafoor 'n uitnodiging rig om te kom deelneem met die oog op die ontwikkeling van nuwe potensiaal (Avis 1999:97).

Kuns is behulpsaam in die skep van metafore en beelde aan die hand waarvan daar op metafisiese vlak met God gekommunikeer kan word, aangesien 'n metafoor dikwels baie meer sê as die som van sy onderskeie dele. Snee (2004:77) noem enkele voorbeelde van moontlike geloofsmetafore: Natuurlike en geografiese beelde vir geloof word beskryf as landskap, die weer, groei, oes, vloei van 'n rivier, 'n bodemlose put of 'n goedversorgde tuin. Sensuele, fisiese metafore vir geloof word beskryf as energie, elektriese storm, vuur, warmte en lig, asook spiritualiteit in beelde van passie, seksualiteit en musiek. Geloof word ook dikwels vergelyk met die kreatiewe proses van skilder, skryf en beeldhou. Verder behels metaforiese geloof 'n terapeutiese proses van bewuswording, om te leer om jouself en ander te ontdek en om te leer om eg te wees. Die alledaagse voorsien verdere metafore van geloof, byvoorbeeld kos, versorging en moederskap. Tog is relasionele metafore dikwels dominant: moeder, minnaar, vriendin, vroedvrou, kind, suster, vreemdeling. Ook metafore van verbondenheid: brug bou, web, tapisserie, weef.

Ten diepste is dit onmoontlik om die moontlike metafore te lys aangesien dit afbreuk doen aan die oorspronklikheid daarvan en aan die kreatiewe moment waarin hierdie metafoor gebruik word. Om 'n naam te gee aan iets en iets op die naam te noem gee aan vroue 'n gevoel van mag om hulself en hul eie wêreld te beskryf, en dit is presies wat in kunstherapie gebeur.

Narratiewe geloof

Soos 'n metafoor gee 'n verhaal vorm, betekenis en intensionaliteit aan ervaring. 'n Verhaal kan die totaliteit van ervaring omvat en verskillende aspekte van beeld en metafoor ineenweef om een geheel daar te stel. Hieronder tel verhale van insluiting en uitsluiting, verhale van belangrike ander persone, verhale van konflik, stryd en keuse. Volgens hierdie strategie word geloof veral beleef in die vertel, hervertel, konstrueer, herkonstrueer en ko-konstrueer van geloofsverhale en van God se aanwesigheid in die persoon se lewe. *This is my life, this is my story, this is who I am*. In hierdie studie gaan ek onder andere van die standpunt uit dat die vertel van my verhaal deur kuns inderdaad 'n narratiewe bousteen in my geloof is en dat ek my geloofsnarratief bou en uitleef binne die groter narratief waarvan ek deel is.

Verpersoonlikte geloof

Hierdie geloofstrategie is relasioneel van aard en fokus op die verhouding met ander belanghebbendes in geloofslewe. Dit handel hier oor verhoudings met moeders en oumas, ander ouers en grootouers, vriende en lewensmaats asook universele voorbeelde soos Moeder Theresa. Hierdie strategie val terug op die oortuiging dat geloofsontwikkeling, net soos persoonsontwikkeling, nie outonoom plaasvind soos daar soms geglo word nie, maar dat my geloof 'n konstruksie is wat gebore is uit my verhouding met belangrike ander in my lewe en vanuit dié verhouding verpersoonlik is. Kuns is daartoe in staat om 'n belangrike ander aspek in my geloofslewe te word wat my help om op die relasies waarbinne ek myself bevind en wat my gevorm het te reflekteer.

5.4 Spiritualiteit

5.4.1 Aangaande die siel en spiritualiteit

Die ware objek van die sielkunde behoort, volgens Rank (1996:199), die siel van die mens te wees, maar die persoon het die objek van die sielkunde geraak namate die konsep van siel al meer in die menslike bewussyn vervaag het. Om



hierdie rede, sê Rank (1996:199) kan sielkunde en geloof nie werklik sonder mekaar bestaan nie, aangesien geloof die bestaan van die siel voorhou. Rank (1996:200) meen dat die evolusie van geloof na moderne sielkunde 'n progressiewe individualisering van die siel is waar daar weggedraai word van die kollektiewe siel. Namate die mens al meer klem op die realisme geplaas het is die siel al dieper versteek, aangesien daar nie plek was vir iets so onverklaarbaar in die tasbare wêreld nie (vergeelyk Rank 1996:200). Die primitiewe mens het geglo in die bestaan van die siel, dit geprojekteer op die wêreld van realiteit, en uitgekóm by 'n wêreldsiening wat bonatuurlik, magies, en later gelowig was (volgens Rank 1996:200). Geloof en mitologie het nie 'n plek in die wêreld van wetenskap nie - tog dui navorsing dikwels op die teendeel (vergeelyk Rank 1996:194).

In die artikel van Elkins (1995:79) aangaande die belang van spiritualiteit vir psigoterapie skryf hy dat Jung die eerste wetenskaplike was om die belang van die siel in terapie te erken en spiritualiteit die kern van terapie te maak. Hy meld onder andere dat Jung van mening was dat nie een van sy pasiënte bo 35 jaar genees is sonder om 'n spirituele oriëntasie tot die lewe te ontwikkel nie.

In sy verwysing na die begrip spiritualiteit maak hy veral gebruik van die term siel (Elkins 1995:83). Hy is egter van mening dat die woord siel deur die westerse samelewing vergodsdienstig is en dat die term siel deesdae meer te doen het met teologie as met sielkunde. Hy voel sterk daaroor dat "siel" nie die uitsluitlike besitting van teologie en geloof is nie en dat elke mens mag deel wees van die gesprek oor die siel (sien Elkins 1995:83).

Elkins (1995:81) meld dat psigoterapeute kort na hulle tersiêre opleiding agterkom dat daar 'n ander soort kennis bestaan, wat selfs nog belangriker is as dit wat in wetenskaplike laboratoriums getoets kan word. Dit is die kennis wat voortvloei uit die laboratorium van die siel, soos hy dit noem (sien Elkins 1995:81). Die persoonlike, reflektiewe kennis afkomstig uit 'n soeke na die self. Die kennis van die siel herinner ons aan die bestaan van 'n ander wêreld, veel



dieper en meer voortydlik as ons logiese denkprosesse (Elkins 1995:83). Om werklik die siel te ken moet ons rasionale maniere van kennis opsy skuif en ons oopstel vir die wêreld van verwondering, gevoel en verbeelding. Die wêreld van die ek-U ervaring waarin beelde, poësie, kuns, ritueel, seremonie en simbool tuis is.

Hy beskryf die siel as volg (Elkins 1995:83-84):

She is the catch of the breath, the awe in the heart, the lump in the throat, the tear in the eye. These are the signs of the soul, the markers of her presence. That let us know we have touched her or she has touched us. Thus the soul can be felt, touched, and known, but never defined. She will slip through the net of every conceptual system and easily elude every scientific expedition that goes in search of her. So if we would know the soul, we must seek her not in dictionaries or denotative definitions but in art galleries, poetry readings, symphonies, concerts, theater, symbols, rituals, ceremonies, nature, creativity, intimate relationships, and other places more sympathetic to her imaginal nature.

Hierdie bestaan van siel soos ons dit vind in spiritualiteit is vandag toenemend belangrik vir sielkundiges en terapeute, aldus Elkins (1995:96). Waarom sou mens kon vra? Waarskynlik omdat hierdie terapeute die 'ongevalle' sien van 'n gedesakraliseerde wêreld en weet hoe honger mense is vir 'n terapeutiese ervaring wat die spirituele dimensie aanspreek en aan hulle hulp verskaf met die eksistensiële kwessies van die lewe.

Miller en Martin (1988:14) beskryf spiritualiteit as erkenning van 'n transendente wese, krag of realiteit groter as onself. Spiritualiteit is ook 'n poging om jou lewe aan te pas en te konformeer aan die hand van die transendente. Dit hoef nie noodwendig betrokkenheid in formele godsdiens in te sluit nie, maar spiritualiteit behels altyd 'n intensionele poging om een te word met God (sien Miller en Martin 1988:14).

Wade-Gayles (1995:221) gaan van die standpunt uit dat spiritualiteit nie iets is wat beskryf moet word nie, maar wel waaroor daar getuig moet word:

They do not define spirituality. They bear witness to it.

Anne Carr (1996:201) beskryf spiritualiteit as die volle omvang van 'n individu se geestelike ervarings, oortuigings, en denkpatrone, emosies en gedrag met betrekking tot God. Sy beskryf spiritualiteit as holisties in die sin dat dit nie slegs oor die geestelike handel nie, maar alle aspekte van die menslike ervaring en bestaan vanuit 'n geestelike of gelowige oriëntasie insluit. Spiritualiteit is meer as 'n teologie of 'n stel waardes. Spiritualiteit is dikwels 'n onbewustelike proses waarvoor daar selde krities gereflekteer word. Tog kan spiritualiteit ook bewustelik reflekerend in 'n groeikonteks beskou word. Christen-spiritualiteit gaan van die standpunt uit dat God inderdaad persoonlik is en dat daar met God gepraat kan word en dat ons God se stem kan hoor. Al is dit hoogs persoonlik, is spiritualiteit nie net individualisties nie. Juis omdat dit holisties van aard is kan spiritualiteit bewustelik tot die inklusiewe konteks waarin 'n persoon haar bevind gerig word. Spiritualiteit word uitgedruk in alles wat mens doen. Op individuele vlak is dit 'n styl, uniek aan die self, wat 'n persoon se verskillende houdings teenoor alle aspekte van sy/haar lewe reflekteer. Indien bewustelik is spiritualiteit dikwels 'n stryd aangesien dit dinamies en veranderend en groeiend van aard is. Spiritualiteit word bepaal deur familie, vriende, onderwysers, gemeenskap, plek in gemeenskap, ras, kultuur, geslag en geskiedenis. As 'n styl van respons is spiritualiteit uniek gefatsoeneer, maar kultureel gevorm.

Heitink (1993:293) skryf dat die term "spiritualiteit" 'n Franse agtergrond het. Dit is aanvanklik slegs in katolieke sirkels gebruik, maar sedert publikasies in die laat 60's het die woord ook mettertyd meer aanvaarbaar begin word in die wêreld van onder andere die Nederlandse Protestantisme. Dit het daartoe gelei dat Protestantse teoloë ontdek het dat daar sekere geestelike oefeninge bestaan as treë op 'n mistieke pad. Hierdie oefeninge van gebed en vorms van meditasie lei tot 'n dieper ervaring van persoonlike geloof (Heitink 1993:322). Een vormende aspek in die lewe van elke gelowige is dié van gemeenskap. Om deel te wees van 'n eerlike, egte gemeenskap help in die vorming van spirituele identiteit (sien



Sullivan Finn 1990:66) en daar waar die gemeenskap behulpsaam is in die uitlewing van spirituele identiteit is die ervaring van gemeenskap diep en grondig.

'n Ander vormende aspek is 'n pad van geestelike bewustheid. 'n Proses wat jou help om te verstaan hoe jy geestelik funksioneer. 'n Proses wat jou help om reflektief met gebeure en tendense in jou lewe om te gaan en om bewustelik te wees aangaande God se interaksie met hierdie gebeure in jou lewe. 'n Proses wat verandering in jou lewe aanmoedig soveel so dat jy begin om verandering te antisipeer en te kultiveer, omdat jy besef dat verandering dikwels dui op groei in jou geestelike lewe (vergelyk Sullivan Finn 1990:67). Deel van hierdie bewuswording is om ook bewus te wees waar jy vandaan kom, watter dinge jou gemaak het om te wees wat jy vandag is en hoe hierdie gebeure van die verlede jou op jou geestelike pad gevorm het (Sullivan Finn 1990:74). Tog is hierdie proses van groei nie altyd glad en eenvoudig nie. Groei is dikwels gekoppel aan chaos, pyn en verwarring, maar mits hierdie proses bewustelik is, het dit die potensiaal om jou te help op die pelgrimstog van jou geestelike reis (sien Sullivan Finn 1990:75).

Die term "spiritualiteit" is nie meer 'n eksklusiewe Christenterm nie. Dit is nie eers meer noodwendig 'n religieuse term nie (vergelyk Schneiders 1996:30, sien ook Shaw 1998:116). Om "spiritueel" te wees of 'n "spiritualiteit" te beoefen is hoogmode. Volgens Heitink (1993:291) dui die opvlamming na die soeke na spiritualiteit in ons tyd op fundamentele gebreke en behoeftes in ons samelewing wat slegs deur 'n spirituele benadering tot die lewe gevul kan word. Baie vorme van spiritualiteit word geëtiketteer as "New Age", maar hierdie etiket verskraal wat werklik aan die gang is. Die groter gemeenskap raak eerder meer bewus van spirituele aspekte van hulself en poog daarmee om meer geïntegreerde lewens te leef (volgens Taylor 1994:62).

Dit is 'n soeke na spiritualiteit wat oor die potensiaal beskik om die gaping tussen die liggaam en siel, wat so lank die Westerse denke oorheers het, te oorbrug



(Taylor 1994:54). Tradisioneel is ons konsep van spiritualiteit gekoppel aan die kerk en rondom die kerk, maar skuiwe oor die afgelope aantal jare wil daarop dui dat die tradisionele manier van dink oor spiritualiteit radikale skuiwe ondergaan het. Taylor (1994:55) noem dat in die tyd toe hy die artikel geskryf het, 25% van die titels op die New York Times se beste verkoperlys oor spirituele kwessies gehandel het. *The Road Less Travelled* van M. Scott Peck het 'n posisie op hierdie lys vir 'n verbysterende 571 weke bekleed.

Hierdie neiging tot spiritualiteit is egter nie net tot boeke beperk nie. Dit kom voor in die wye spektrum van die samelewing; van musiek tot die sielkunde tot die natuurwetenskap (sien Taylor 1994:55). Kortliks wil dit vir Taylor (1994:56) voorkom asof die samelewing besig is om die leidende uitsprake van die afgelope 100 jaar eenvoudig te vergeet; van Nietzsche wat gesê het God is dood, tot Marx wat gemeen het geloof is slegs die opium van die massas, tot Freud wat gemeen het dat geloof niks anders is as die herkanalisering van onderdrukte seksuele spanning na 'n meer sosiaal aanvaarbare vorm nie. Hy verwys selfs na plakkers met die woorde "*Nietzsche is dead*", om daarmee 'n streep deur hoofstroom filosofiese denke te trek (sien Taylor 1994:56).

Interessant genoeg is hierdie florerende soeke na spiritualiteit nie gekoppel aan hoofstroom-institusies soos die wetenskap, geloof of opvoeding nie. Dit is veel eerder 'n populêre fenomeen van epiese proporsies wat gelyk persoonlik, eksperimenteel en transendent is (sien Taylor 1994:56). Hierdie nuwe beweging tot spiritualiteit, alhoewel hoogs persoonlik van aard, is egter nie slegs tot een godsdiens beperk nie, maar is eklekties van aard (sien Taylor 1994:57).

Kenmerkend van die nuwe beweging is dat dit nie analities of materialisties is nie, maar wel intuïtief, visioenêr, argetipies en transendent. Hierdie beweging word gesien as 'n ekstreme reaksie op die selfgenoegsame kultuur wat vir so lank in die Westerse samelewing geheers het en nou nog heers (Sien Taylor 1994:58). Dit fokus al minder op 'n verbruikersmentaliteit waar elkeen die beste



en meeste vir hom/haarself wil toeëien, en al meer op die intrinsieke verhouding en voortbestaan van alle vorms van lewe op aarde (sien Taylor 1994:58) terwyl dit terselfdertyd die gaping tussen liggaam en siel, asook skeuring in alle menslike verhoudings probeer ophef. Dit lei tot 'n nuwe soort selfloosheid en persoonlike verbintenis tot kwessies van groei en vooruitgang (sien Taylor 1994:59).

Daar is egter ook 'n historiese sy aan die opkoms van 'n nuwe spiritualiteit. Taylor (1994:60) verwys na van hierdie historiese kragbronne as die groot ontwaking in Connecticut rondom die bediening van Jonathan Edwards in die 1720's. Aanvanklik was dit net 'n skrale beweging, tot dit later in 'n magtige stroming ontaard het wat die ontstaan van etlike kerke tot gevolg gehad het. Die tweede groot ontwaking was in die vroeë 1800's. Geestelike ontwakings wat maande geduur het en honderde duisende mense beïnvloed het, het in die Amerikaanse Midweste ontstaan. In hierdie tyd het Christen denominasies soos die Presbiteriane, Metodiste en Baptiste in groot getalle toegeneem. Ook die uitbreek van die golf van spiritualiteit in die 1950's was net so charismaties en visioenêr as die oplewings in die verlede. Verskille lê egter daarin dat waar die eerste groot ontwaking die institusionele kerk bemagtig het en die tweede groot ontwaking die verskeidenheid van Christendenominasies vergroot het, die kern van spiritualiteit nou verby die institusionele geloof beweeg het en in die groter kultuur floreer het (vergelyk Taylor 1994:61).

Dit ten spyt kom ek as Christen met 'n bepaalde teologiese verstaan na die term "spiritualiteit", in die sin dat dit my bewus maak van die teenwoordigheid en die aksie van die Heilige Gees in my alledaagse lewe (sien Liebert 1996:264) en my bewus maak dat ek as mens in verhouding met God leef en hierdie verhouding in alle fasette van my lewe wil uitleef. Voorts is spiritualiteit vir my die mistieke belewenis van God, wat geanker is in die hart van Jesus Christus.



5.4.1.1 Spiritualiteit en teologie

Vir my as teoloog is dit belangrik om na te dink oor my teologiese posisie vanuit my spiritualiteit asook oor my spiritualiteit vanuit my teologiese posisie. Virginia Sullivan Finn (1990:59) skryf die volgende oor die verhouding tussen spiritualiteit en teologie:

When I entered public high school, I discovered that religious education classes conflicted with the Miraculous Medal novena devotions my mother and I regularly attended. My mother did not hesitate for even a moment in making a decision about the situation. We would both continue to attend Monday night's novena, and I would skip the catechism classes. "That book learning kind of religion you can pick up later," she said. "It'll be worse for you if you never learn to pray." My mother knew instinctively that praying to God was more important than studying about God, that spirituality was a treasure greater than theology.

Tog sê sy net in die volgende paragraaf dat teologie ook belangrik is aangesien dit die raamwerk vorm waarbinne jy jou spiritualiteit ervaar (vergelyk Sullivan Finn 1990:59).

Spiritualiteit is nie meer net besorg oor die welstand van die siel nie. Die houding van spiritualiteit teenoor die liggaam en die lewe is verwelkomend, eerder as verwerpend (sien Sheldrake 1987:8). Sheldrake (1987:3) is van mening dat geen teologie werklik moontlik is sonder spiritualiteit nie. In die teologiese wêreld word spiritualiteit meestal nog steeds afgeskeep ter wille van die intellek wat vir baie jare die botoon gevoer het in teologiese denke. Selfs in die skolastiek waar daar baie klem op die intellek geplaas is het teoloë soos Thomas van Akwinas en Bonaventura steeds gepoog om 'n eenheid tussen hart en verstand daar te stel. Eers in die laat skolastiek, rondom die einde van die Middeleeue, het daar 'n skeiding tussen die twee gekom.

Daar het twee teologiese denkskole ontwikkel; die een teoreties en wetenskaplik, die ander in affektiewe toewyding en toenemend los van dogmatiese denke. Spiritualiteit het dus al meer subjektief en individueel geword. Persoonlike geloof het iets privaat geword waaroor daar nie juis gepraat word nie en is geïsoleer

van teologiese bevraagtekening. Ervaring het 'n doel opsigself geword. Later, tydens die verligting in die sewentiende en agtiende eeu was daar al meer groei in teologiese verstaan as bron van sekerheid. Die resultaat was 'n dissosiasie wat die konneksie tussen denke en gevoel gesny het (sien Sheldrake 1987:9).

Vir teoloë het spiritualiteit 'n objek van suspisie geword. Dit is gesien as onrealisties en opsioneel, ofskoon dit aan 'n sekere temperament en toewyding behoort het. Tog het die kerk begin om in die middel twintigste eeu meer bewustelik aandag te gee aan die skeiding en word daar vandag wyd pogings aangewend om die teologie en die spiritualiteit met mekaar te versoen. 'n Student van die teologie het ook nodig om kontemplatief te wees (volgens Sheldrake 1987:10). Aangaande sy eie ervaring skryf Sheldrake (1987:10) die volgende:

...the marriage of head and heart is a very personal thing. However, we received very little indication that such a task was important. It does not surprise me that, as a result, some students of theology suffer from a kind of schizophrenia, with a critical theology in one compartment and uncritical piety, or conservative devotion, in another.

5.4.1.2 Pelgrimstog deur die lewe

Die uitdagende tog na volwassenheid en die gepaardgaande voortdurende soeke na die self is deel van elke mens se reis (sien Sullivan Finn 1990:24). Om 'n pelgrim te wees op die pad van die lewe behels dat ons sal beweeg op 'n pad van verandering, groei en diversiteit. 'n Pelgrim is per definisie iemand wat besig is om te beweeg op die lewens- en spiritualiteitspad en wat terselfdertyd iets het om iemand te leer oor sy of haar reis, asook iets wat by iemand geleer word (vergelyk Sullivan Finn 1990:26).

Tydens sy aardse lewe het Jesus getoon wat dit beteken om 'n pelgrim te wees; altyd op pad na 'n ander plek, sonder om ooit sy persoonlike geloofsidentiteit prys te gee. Jesus se lewe roep ons juis om heel, geïntegreerde lewens te leef, en nie bloot geestelike wesens te wees nie. Alle dimensies van die self moet



ineengewef word met die doel om in 'n verhouding met God verenig te word. Dit sou beteken dat jy ten volle bewus moet wees wat besig is om met jou te gebeur asook met die ander gelowiges met wie jy hierdie pelgrimspad deel (vergelyk Sullivan Finn 1990:34). Om te besef waarin jou ware identiteit lê vra in die eerste plek dat jy jousef sal stroop van alles wat kunsmatig is in jou lewe, maar wat jy meen essensieel is vir jou bestaan. 'n Beweging na die ontdekking van wie jy is vra dus in die eerste plek dat jy jou van jousef sal stroop en jousef al meer sal oorgee aan God. Hierdie stropingsproses is nooit vrywillig nie, maar die uitkoms daarvan is goed (sien Israel 1977:18). In die ontdekking van jou spiritualiteit is daar altyd die dualisme: hoe meer ek my swakheid erken, hoe sterker word ek.

Selfs handeling wat nie ooglopend as geestelik beleef word nie is treë op die spirituele pad. Op hierdie pad beteken geloof nie om idees oor God te erken nie, maar om in 'n verhouding met God te staan (sien Sullivan Finn 1990:39). Die dilemma is dat baie mense hulself as so gewoon sien dat hulle nie aan hulleself dink as pelgrims of geestelike wesens nie (vergelyk Sullivan Finn 1990:49). Volgens die idee van die breër samelewing mag 'n persoon baie gewoon en feitlik "onsigbaar" voorkom (Sullivan Finn 1990:50), maar in daardie persoon se eie lewe word sy/haar geestelike reis besonders juis deur die unieke verloop van die "gewone" lewe. Anders as wat dikwels gemeen word vind groei in spiritualiteit nie net plaas deur middel van tragedie nie, maar in die toegespitste toewyding van 'n alledaagse lewe (volgens Israel 1977:27).

In baie geloofstradisies word daar van diegene wat 'n spirituele of mistieke lewe kies verwag om binne 'n bepaalde gemeenskap te leef waar die doel is om konstant gefokus te bly op God in jou lewe. In 'n sekere sin maak hierdie afgesonderde lewe geestelike groei maklik aangesien daar min ander dinge is wat jou aandag aftrek van jou spiritualiteit en lewe in God (sien Israel 1977:29). In 'n gewone, alledaagse lewe is dit al te maklik om ons omstandighede die skuld te gee vir ons gebrek aan vordering in ons verhouding met God. Dit is egter moeilik, aangesien die kontras van 'n geroetineerde geestelike lewe tussen



mense wat glad nie bewus is van hulle spiritualiteit nie, nie juis inspirerend is nie (vergelyk Israel 1977:30). Israel (1977:30) wys op twee houdings teenoor die lewe om jou in jou soeke na spiritualiteit te help.

Eerstens is daar die kwessie van **gewillige bewustheid** waar jy doelbewus kies om te midde van die alledaagse roetine van jou lewe gewillig bewus te wees van jou geestelike pad en spiritualiteit.

Tweedens praat hy van **meditasie in aksie** (sien Israel 1977:32). Dit behels onder andere om bewus te wees daarvan dat elke geleefde oomblik 'n sakrament is en dat elke gebeurde in jou lewe gevul is met moontlike betekenis en sin. Dit gee aanleiding tot 'n gemoedstoestand van vrede en rus waar jy nie besig in om konstant in sirkels te tob oor jou lewe nie, maar ontvanklik wag op tekens van God se werking en teenwoordigheid in jou lewe. Israel (1977:32) beskryf hierdie toestand van aktiewe passiwiteit of onverbonde verbondenheid as die hart van spiritualiteit.

Israel (1977:64) is van mening dat 'n deel van elke mens se lewe in afsondering gespandeer moet word. In een opsig is 'n deel van ons lewe altyd in afsondering, aangesien geen ander mense werklik ooit die dieptes van 'n ander mens se emosies kan peil nie. Die ervaring dat ek ten diepste alleen is, is 'n baie belangrike besef in die ontwikkeling van 'n verhouding met God, want dis slegs in God wat ons 'n konstante, nooit veranderende verhouding vind. Tog vloei daar uit hierdie afsondering 'n diep eenheid met God, asook 'n eenheid met jouself waarin dit vir jou moontlik word om die lewe te geniet en te waardeer vir wat dit is. Daar moet nie noodwendig net op die siel gefokus word nie, aangesien dit dikwels lei tot 'n ontkenning van die lewe, net soos die oorbeklemtoning van die liggaam dikwels lei tot 'n hedonistiese lewe wat in sinloosheid eindig. Die liggaam is net so deel van spiritualiteit as die siel.

Die uiteindelijke doel van die spirituele lewe is vryheid. Ware vryheid is nie om ten volle in beheer van jouself te wees en op te tree volgens jou eie besluit oor jouself nie. Dit is eerder 'n toestand van gedissiplineerde toegewydheid aan God



waar selflose oorgawe aan God en sy wil vir jou lewe die ondertoon van ware vryheid is (sien Israel 1977:111).

5.4.2 *Spiritualiteit sosiaal gekonstrueer*

Elaine Graham (1996:176) wys daarop dat daar in die laaste tyd 'n beweging was om ondersoek in te stel na die vrou se spesifieke pastorale behoeftes en dat daar in hierdie meedeel van behoeftes en verhale daarna gestreef word om name te gee aan spesifieke dinge wat vroue ervaar en beleef. Die uitdaging is dus nie alleen om die diversiteit binne die kerk te vier nie, maar om ook vroue se gedeelde ervarings te respekteer (sien Graham 1996:177). Graham (1996:205) gaan sover om te sê dat die Evangelie ongeldig en afgodelik is as dit deur 'n patriargale kerk verkondig word.

'n Spiritualiteit vir vroue is daarop gemik om die legitimiteit van die ervaring van die vrou te eer, en daarom word dit beleef as bemagtigend, helend en transformerend (vergelyk Graham 1996:183). Pastorale teologie se taak is onder andere om die kontekstuele en gesitueerde aard van die menslike ervaring ernstig op te neem (volgens Graham 1996:202). Volgens Elizabeth Liebert (1996:258) bereik pastorale sorg aan die vrou nie 'n hoogtepunt as daardie individu beter funksioneer nie, maar wanneer sy vrygelaat word om die Evangelie in volheid binne die kontekste van haar lewe uit te leef. Dit behels, volgens haar, noodwendige profetiese pogings tot bevryding en bemagtiging in elke vrou se lewe (sien Liebert 1996:258).

Joann Wolski Conn (1996:11) is van mening dat vrouespiritualiteit in ons samelewing soms problematies is en gee drie redes daarvoor.

Eerstens word die vrou se uitlewing van haar spiritualiteit dikwels deur haar omstandighede beperk. In die samelewing bestaan daar nog steeds die verwagting dat die vrou haarself sal gee aan ander. Vandaar die stryd van baie vroue om die supervrou te wees waar hulle hul eggenote, kinders, huishouding, beroep, gemeenskapsbetrokkenheid, kerklike verantwoordelikhede,



vriendskapsverhoudings en ander familiebande probeer balanseer, in so mate dat daar nie werklik tyd of plek of energie oor is om tyd net aan haarself en haar eie geestelike ontwikkeling te bestee nie (sien Wolski Conn 1996:11).

Tweedens het die Christen tradisie hierdie inperking gelegitimeer. In die kerk bestaan daar nog steeds die gedagte dat die vrou slegs na die beeld van God gemaak is in soverre as wat sy aan die rolle wat deur die samelewing aan haar voorgeskryf word konformeer.

Derdens is sy (Wolski Conn 1996:13) van mening dat die heersende Godsbeelde wat deur die kerk voorgehou word nadelig is vir die vrou se spiritualiteitsontwikkeling aangesien dit die vrou se verstaan van God beperk tot iets waaraan sy geen aandeel gehad het nie.

Natuurlik is bogenoemde uitgangspunt nie waar van alle vroue se belewenis nie, maar hierdie standpunt gee erkenning aan die feit dat baie vroue deur samelewingsdiskoerse daarvan weerhou word om haar spiritualiteit ten volle uit te leef.

Elizabeth Liebert (1996:259) is van mening dat die kwessie aangaande die spirituele sorg van die vrou binne die spesifieke kultuur waarbinne die vrou haar bevind, verstaan word. In die verlede is vroue in die Westerse samelewing dikwels behandel as aanhangsel van die man. Hierdie houding teenoor vroue is algemeen bekend as oorsaak vir vroue se geneigdheid tot stilte, onsigbaarheid, passiwiteit, onvermoë om hul eie vermoë of ervarings te vertrou, gevoelens van minderwaardigheid, depressie en gevoelens van vervreemding van die kerk en samelewing (volgens Liebert 1996:259). In die spirituele sorg van die vrou moet daar aandag geskenk word aan die feit dat vroue sekere ervarings deel, maar te midde van hierdie ervarings bly hulle steeds individue wat elke ervaring op 'n unieke manier beleef (sien Liebert 1996:263).



5.4.3 'n Spiritualiteit vir vroue

Soos reeds aangetoon is daar vanuit bepaalde perspektiewe verskeie definisies oor wat spiritualiteit is. Daar begin al meer en meer groepe vorendag kom wat die spirituele welstand en persoonlike transformasie van vroue ten doel het (Neu 1995:191). Moderne spiritualiteit kry baie impetus vanuit die vrouebeweging. Hierdie beweging beklemtoon dat vroue hul eie stem het, en dat hulle net soveel mag en seggenskap het oor kwessies van die dag as mans. Hierdie beweging van die vroulike mistiek beklemtoon dat heling slegs plaasvind binne verhoudings en interpersoonlike interaksie (sien Taylor 1994:60). Die vrouebeweging vind ook groot aanklank by die Jungiaanse argetipe van die Goddelike Vrou of Godin (sien ook 5.2.3). Hiervolgens het elke vrou binne haarself 'n ongeaktualiseerde spirituele aspek van haar persoonlikheid wat onderdruk is omdat sy vantevore deur die samelewing gedwing is om deur die aspirasies van die man in haar lewe te leef (volgens Taylor 1994:60).

Edward Cullen (2003:14) is van mening dat wanneer mans en vroue na spiritualiteit verwys hulle dit in geslagspesifieke terme doen. In 'n studie wat deur Cullen (2003:13) onderneem is het hy ontdek dat vroue werkbare, kreatiewe maniere vind om familie, werk en spiritualiteit te integreer. Hulle sien spiritualiteit as iets wat elke aspek van hul lewens raak. Een van die deelnemers het gesê: *"Life is messy. Yet spirituality is intertwined in everything."* Alhoewel hulle verwys het na die uitlewing van hulle spiritualiteit op tradisionele wyse soos deur liturgie, gebed en kerkbywoning het hulle ook verwys na tuinmaak, musiek of 'n wandeling op die strand as spiritueel.

Hierdie vroue het ook die behoefte dat ander mense hul werk buite die huiskonteks sal erken as waardevol en belangrik. In gevalle waar vroue se spiritualiteit hul werkplek raak ervaar hulle oor die algemeen hul werk as meer bevredigend en vind hulle 'n dieper betekenis in dit waarmee hulle besig is.

Vroue voel ook dat waar hulle sekere gawes in die werkplek gebruik wat tot nut van die maatskappy is, hulle ook graag hierdie gawes binne die kerk sal wil



aanwend, maar nie altyd die geleentheid daarvoor kry nie. Dit sou sekerlik ook waar kon wees van mans.

'n Christen-spiritualiteit handel oor die menslike vermoë van selftransendensie met God soos verstaan in 'n verhouding met Jesus Christus en gekommunikeer deur die Heilige Gees aan die kerk (volgens Liebert 1996:265, sien ook Shaw 1998:117). In die lig van bogenoemde is die doel van spirituele sorg van die vrou self-transformasie in die lig van God se teenwoordigheid in haar lewe (sien Liebert 1996:265, vergelyk ook Schneiders 1996:31). Dit poog om vroue te help om meer in kontak te kom met die realiteit waarbinne sy leef en om haar te help om tuis te kom by haarself as kreatiewe, outonome en lewegewende lid van haar gemeenskap (sien Liebert 1996:265).

Mary Ballou (1995:15) wys daarop dat 'n feministiese siening van spiritualiteit persone aanmoedig om oor hul eie lewe te reflekteer, oor verhoudings, dade, ervarings van verbondenheid asook maniere waarop ons betekenis gee aan ons realiteit. Feministiese spiritualiteit word binne die alledaagse lewe geplaas, word geken deur ervaring, en sien verhoudings as sentraal (volgens Ballou 1995:15). Volgens Diann Neu (1995:189) is kern karaktertrekke van 'n feministiese spiritualiteit dat dit gewortel is in vroue se ervarings, dit plaas die fokus op vroue, dit bring hulde aan die aarde en die ganse skepping, gee waarde aan vroue se liggame en liggaamservarings, soek na 'n verbondenheid met alle lewende dinge, en plaas klem op die belang van ritueel. Sandra Schneiders (1996:37) brei hierop uit as sy sê dat 'n feministiese spiritualiteit buite die institusionele konteks plaasvind, dat dit fokus op die ontdekking van die "Godin", op die spesifieke ervaring van vroue, daar word klem gelê op die vrou se liggaamlikheid, besorgdheid oor die nie-menslike-natuur, die belang van ritueel, en laastens, die verhouding tussen persoonlike groei en transformasie en 'n politiek van sosiale geregtigheid.



Ek vind nie heeltemal aanklank by die radikale spirituele stroming van die Godin in die pre-Christelike tradisie van Wicca nie (sien Schneiders 1996:39), maar daar is tog 'n deel van my wat resoneer met die gedagte van die godin wat in elke vrou herontdek en gekoester moet word. Daar bestaan ook die ander beweging om nie soseer te poog om die God van die Bybel te vervroulik, soos by sommige feministiese benaderings voorkom nie, maar om wel klem te plaas op die feit dat God nie noodwendig 'n geslagtelike wese is en daarom per se manlik is nie. God beskik dus nie - soos die samelewing dikwels glo - oor tradisioneel manlike eienskappe nie, maar ook oor die tradisioneel vroulike eienskappe om "Hom" 'n volledig geïntegreerde holistiese wese te maak (vergelyk Schneiders 1996:40).

'n Christen-feministiese spiritualiteit is in wese bevrydend, ruimteskeppend en bemagtigend van aard. Dit staan krities teenoor enige vorm van kompetering, hiërargie en dominansie en streef na outentieke interafhanklike modi van verhoudings (vergelyk Carr 1996:208). 'n Christen-feministiese spiritualiteit bevorder die outonomie, self-aktualisering en self-transendensie van alle mense, vroue en mans (sien Carr 1996:208). Dit erken die uniekheid van elkeen se verhaal en bevestig elkeen se vermoë om rigtinggewende keuses te maak. 'n Feministiese spiritualiteit streef bewustelik daarna om vry van enige ideologie te wees (indien so-iets moontlik sou wees), en om daarom ook krities te staan teenoor jou eie posisie. Die Christenmistiek is van groot belang vir die feministiese spiritualiteit aangesien daar klem geplaas word op ervaring eerder as outoriteit, en tweedens is die God van die mistiek beide bevrydend en bemagtigend (sien Carr 1996:212).

Christen-feministiese spiritualiteit is nie iets wat alleen uit die ervaring van vroue voortkom nie, maar veral uit die boodskap van die Evangelie van Christus soos verstaan deur vroue (Carr 1996:214). Dit is juis die Evangelie wat, volgens Carr (1996:214) vroue oproep om 'n stem van verskil in die kerk te laat hoor.

Foltz (2000:412) is van mening dat spiritualiteit in vroue se lewens dikwels 'n profetiese taak het in die sin dat hul spiritualiteit hulle help om hul lewens te



verander. Sy het vasgestel dat daar in feitlik alle gevalle 'n nou verband bestaan tussen spiritualiteit en heling (Foltz 2000:415). Mary Wade-Gayles (1995:220) skryf as volg oor die helende, transformerende krag van spiritualiteit:

My mother's spirituality in life – and in death – started me on a search for my own, giving me a “new beginning”. The Spirit, or spirituality, defies definition – a fact that speaks to it's power as much as it reflects its mystery. Like the wind, it cannot be seen, and yet, like the wind, it surely is there, and we bear witness to it's presence, it's power. We can not hold it in our hands or put it on a scale. But we feel the weight, the force, of it's influence in our lives. We cannot hear it, but we hear ourselves speaking and singing and testifying because it moves, inspires and directs us to do so.

5.4.4 Die spiritualiteit van die kunstenaar

Elkins (1995:81) is van mening dat kunstenaars meer vertrouwd is met 'n spirituele soort kennis as wetenskaplikes. In die kunstenaar se soeke na waarheid word daar nie wetenskaplike eksperimente uitgevoer of data geanaliseer met statistiese presisie nie. Die kunstenaar daal eerder af in die dieptes van sy/haar eie siel en soek daar na waarheid.

Oor die verhouding tussen die siel en kuns skryf Elkins (1995:86) dat die siel die kreatiewe en inspirerende mag agter alle artistieke skeppinge is. In antieke Griekeland was daar nege muses wat elkeen afsonderlik digkuns, musiek, liriek, dans, passie, elokusie, komedie, teater, die speel van instrumente en ander vorme van artistieke uitdrukking, geïnspireer het. Siel, soos beliggaam in die muses, was die bron van alle kreatiwiteit. Elkins (1995:87) is van mening dat kuns die perfekte houer vir die siel is. Net soos siel, behoort kuns aan die nie-rationele, verbeeldingswêreld en kan daar daarom met die siel onderhandel word sonder om skade aan te rig. As jy sou probeer om die siel in rasionele konsepte vas te vang, sal jy haar deurboor en doodmaak met die skerp lyne van logiese denke, maar sou jy haar in 'n skildery, 'n gedig of 'n beeldhouwerk plaas sal sy vir honderde, of selfs duisende jare, voortleef, lank na die dood van die kunstenaar self. Kuns is die liggaam van die siel, die inkarnasie wat siel laat sigbaar word in die wêreld. Tog is kuns nie 'n passiewe houer nie. Dit bly



lewendig en aktief. Kuns raak aan elke emosie, elke snaar van die menslike passie; kuns troos, genees en verwarm die innerlike. Haar skoonheid inspireer, haar krag vervul ons met verwondering, en haar waarheid breek ons oop vir nuwe bestemmings in onself. Die siel gee aan ons kuns, en kuns gee aan ons die siel.

Wanneer Winnie Tamm (1995:35) verwys na spirituele bewustheid praat sy van die teenwoordigheid van kreatiewe mag wat iemand se persepsie van realiteit en jouself verander. Ons huidige simboliese sisteem van betekenis, naamlik dié van taal, is te arm om die volheid van spirituele ervaring te beskryf en daarom is dit nodig dat ons sal soek na nuwe maniere om die taal waaroor ons beskik uit te brei (sien Tamm 1995:35). In hierdie studie word dit duidelik dat kuns een van die maniere sou kon wees om ons taal oor spiritualiteit uit te brei en te verryk, aangesien die taal van kuns op toeganklike wyse uitdrukking gee aan die stem van die siel.

5.5 Identiteit

5.5.1 Wat is identiteit?

Elke mens het 'n ander definisie vir identiteit. Mol (1976:65) beskryf identiteit as die mens se behoefte aan 'n stabiele ruimte in 'n potensieel chaotiese omgewing wat hy/sy bereid is om met geweld te beskerm. Persoonlike en sosiale identiteit is afhanklik van mekaar, maar beide is ewe kwesbaar en broos. Kuns, spel en sakralisasie is maniere om die brose raamwerk van identiteit te versterk (Mol 1976:65).

Jones (1978:59) skryf die volgende:

Identity is the answer to everything. There is nothing that cannot be seen in terms of identity.

Die instandhouding en verandering van die identiteit word in 'n groot mate deur die sosiale struktuur bepaal (Jones 1978:60). Identiteit as 'n entiteit kan nie afsonderlik funksioneer nie. Dit moet gegrond wees in sosiale interaksie. Hierdie



identiteit manifesteer ook gedrag binne 'n sosiale raamwerk (sien Jones 1978:63) en daarom is identiteit, hoe broos ookal, soos alle interne sisteme ook sosiaal gekonstrueer.

5.5.2 Spirituele identiteit

Net soos met persoonsidentiteit het elke mens nodig om 'n unieke spirituele identiteit te ontdek (Friedman 1997:22). Al neem kerklidmaattalle af, blyk dit uit Amerikaanse navorsing onder 1 385 deelnemers tussen die ouderdom 18 tot 25 jaar dat meer as 70% van hedendaagse jong volwassenes 'n positiewe beeld het oor hul geloofs- of spirituele identiteit (vergelyk Cavanagh 2005:12). Tog bring navorsing uit 'n ander studie aan die lig dat 78% van vroulike jong volwasse Amerikaners hul persoonlike waarde beoordeel op grond van hul fisiese voorkoms (Christian Science Monitor 1997:17). Hiervolgens het jongmense die vaardigheid verloor om oor hulself te dink vanuit 'n spirituele identiteits-oogpunt, en hul aanvaarbaarheid te meet aan fisiese aantreklikheid. Die oorweldigende invloed van kapitalisme en materialisme in ons hedendaagse samelewing word hiervoor geblameer. Natuurlik sou mens kon vra hoe geldig hierdie syfers is en of dit enigsins van toepassing is in ons Suid-Afrikaanse konteks? Dalk lê die antwoord daarin dat persone meer vanuit hul spirituele identiteit oor hulself sal dink as hulle oor die vaardighede beskik om hierdie spirituele identiteit uit te leef en sodoende hul spirituele identiteit in hul persoonstruktuur te integreer (sien Denton 2004:1151). 'n Spirituele identiteit waarin die self gegrond is in 'n kreatiewe mag, bring mee dat die persoon sy of haar spirituele ervaring sien as ingebed in 'n proses van kreatiwiteit (sien Tom 1995:106). Om hierdie rede kan dié studie van waarde wees in die ondersoek na spirituele identiteit aangesien dit fokus op 'n prakties uitvoerbare dissipline aan die hand waarvan persone hul spirituele identiteit kan uitleef en hulself in hierdie spirituele identiteit kan integreer.



5.5.3 Sakralisasie van identiteit

Mol (1976:1) noem geloof die sakralisasie van identiteit. Die proses van sakralisasie is volgens Mol (1976:6) baie belangrik aangesien dit identiteit beskerm, 'n sisteem van betekenis asook 'n definisie van realiteit daarstel en verandering legitimeer en bewerkstellig. Hy verwys na bepaalde meganismes wat gebruik word om 'n vorige identiteit te desakraliseer of emosioneel te stroop, en 'n nuwe identiteit te sakraliseer of emosioneel te heg.

Eerstens is daar die meganisme van objektifikasie. Dit verwys na die geneigdheid om die los dele van jou bestaan in een transendente punt saam te vat (sien Mol 1976:11) ter wille van meer orde en tydloosheid. Elke mens het die behoefte aan identiteit (sien Mol 1976:2). Die doel van 'n oorgangsrite of bekering is om 'n vorige identiteit te desakraliseer (of emosioneel te stroop) en 'n nuwe identiteit te sakraliseer (of emosioneel te heg) (vergelyk Mol 1976:5). Sakralisasie is daardie proses wat aan die individu die gevoel verskaf dat dinge in sy of haar lewe in balans is. Mol (1976:5) meld dat sakralisasie vir die disfunksionele potensiaal van 'n simbolesisteem dieselfde beteken as teenliggame vir disfunksionele, kankeragtige moontlikhede in 'n fisiese sisteem. Sakralisasie is die proses waardeur 'n persoon beveilig word teen voortdurende veranderlikheid. Sakralisasie beskerm identiteit, 'n betekenisisteem of definisie van realiteit, en voorkom of legitimeer verandering (sien Mol 1976:6). Volgens Mol (1976:8) beteken orde oorlewing en chaos uitwissing rakende identiteit. Geloof dien as die stabiliseerder in die sakralisasieproses.

'n Tweede meganisme in die sakralisasie van identiteit is verbintenis, of dan 'n emosionele verbondenheid aan 'n spesifieke fokus van identiteit. Dit is juis deur emosionele fiksasie dat persoonlike en sosiale eenheid plaasvind (vergelyk Mol 1976:11). Met dit in gedagte is identiteit dus nie iets vloeibaar en buigbaar nie, aangesien so 'n tipe verbintenis wat maklik weer ontbind en vervang kan word nie eintlik 'n werklike verbintenis voorstel nie (sien Mol 1976:11). Wat verbintenis wel wil regkry is om 'n sisteem van betekenis in die emosies te vestig, wat met



tyd meebring dat hierdie identiteitsstelsel as iets heiligs en onaantasbaars beskou word. Ek stem nie noodwendig saam met Mol nie. Ek stem wel saam dat verbintenis belangrik is, maar identiteit is vloeibaar en buigbaar en veranderlik. Trouens sou ek hoop dat identiteit voortdurend verander en groei, maar dan tog steeds in verbondenheid aan 'n bepaalde betekenis- en waardesistelsel.

Die derde meganisme is die gebruik van ritueel. Ritueel verhoog orde, versterk die plek van die individu in die bepaalde gemeenskap, en versterk die band tussen die gemeenskap en die individu. Deur herhaalde, emosie-ontlokkende aksie word sosiale kohesie en persoonlike integrasie versterk. Ritueel is ook bydraend in die herstel van identiteit - veral daar waar identiteit om een of ander rede ontwrig is (sien Mol 1976:13). Herstel van identiteit vind plaas deur die ritueel deurdat die persoon weer aan 'n sekere stelsel van betekenis verbind word. Deur ritueel word identiteit herbevestig deur die verlede en die hede aanmekaar te verbind en emosionele leemtes van 'n rasionele bestaan te vul (vergelyk Mol 1976:245). Rituele stuur identiteit in 'n nuwe rigting deurdat dit emosionele steun bied in gespanne situasies, deur 'n ou identiteit te desakraliseer, en deur 'n nuwe identiteit te sakraliseer (sien Mol 1976:245).

Die vierde meganisme is dié van mite, teologie en geloofsimbolisme (sien Mol 1976:13). Die mite sakraliseer deur middel van herhaalde vertelling (Mol 1976:14). Mite kom volgens Mol (1976:261) sterk voor in die Evangeliese teologie waar bepaalde mites oor en oor vertel en versterk word en anker die persoon se identiteit aan 'n bepaalde simboolsistelsel.

Wat 'n mens glo oor God bevestig en identifiseer wie jy is (Harley 1983:58). Die angste waarmee mense dikwels leef is afkomstig uit 'n diep bewustheid dat die lewe nie maar net geleef kan word nie, dit word geleef vir en met 'n doel (Harley 1983:59). Elke mens soek daarom na 'n kwaliteit van lewe wat sal dui op 'n lewe geleef met intensionaliteit en verbintenis (sien Harley 1983:59). Selfbevestiging in 'n spiritualiteitsin verklaar dat jy een is met God en Hy met jou (sien Harley



1983:60). Om by 'n begrip van jou eie identiteit uit te kom behels altyd 'n stryd. Hierdie stryd behels die konfrontasie van en worsteling met die donkerheid van jou eie siel en die beywering om in te gee tot iets goeds gebeur wat mens 'n ervaring met God kan noem (vergelyk Harley 1983:63). Die vorming van identiteit is nie 'n statiese proses nie, aangesien die sosiale struktuur waarbinne 'n individu hom/haar bevind konstant besig is om druk te plaas op die individu se verstaan van die eie identiteit binne die groter sosiale konteks (vergelyk Jones 1978:75).

Met bogenoemde in gedagte sou mens die vraag kon vra of die gebruik van terapeutiese kuns as hulpmiddel in die uitlewing van spirituele identiteit ook kan dien as hulpmiddel in die sakralisasie, of versterkende bevestiging, van spirituele identiteit? Uit hierdie studie wil dit blyk asof dit sonder twyfel die geval kan wees.

5.6 Belangrike boustene van spiritualiteit

5.6.1 Simbool en metafoor

Daar word 'n onderskeid gemaak tussen teken en simbool. 'n Teken lig in en onderrig (sien Evdokimov 1990:166). Dit is nie-epifanies van aard aangesien daar geen verhouding bestaan tussen die teken en dit wat dit voorstel nie. 'n Simbool aan die ander kant bevat reeds insigself die teenwoordigheid van wat dit simboliseer. Die doel van 'n teken is om ons te herinner aan iets wat ons alreeds weet, simbole praat met ons oor dinge anderkant ons vlak van kennis (sien Avis 1999:106). Dit wil betekenis oordra sowel as uitdrukking gee aan iets van God se teenwoordigheid (vergelyk Evdokimov 1990:167). Simboliese kennis is altyd indirek. Dit maak 'n appél op die kontemplatiewe deel van die brein. Simboliese kennis dekodeer die betekenis en boodskap van die simbool en gryp die epifaniese karakter vas.

'n Metafoor word gegenerer deur die begeerte om ervaring te verstaan (Avis 1999:96). 'n Metafoor is baie meer as 'n beeld. 'n Beeld is half staties, onveranderd, terwyl 'n metafoor 'n uitnodiging rig om te kom deelneem met die oog op die ontwikkeling van nuwe potensiaal (Avis 1999:97). James Nkansah-



Obrempong (2002:39) skryf as volg oor die gebruik van metafoor in die Akan kultuur:

By using Akan proverbs, metaphors and symbols for theology, Akan Christians are able to creatively translate traditional Christian images, metaphors and symbols of God into new contexts, so that the dead metaphors can become alive again. It gives the opportunity to God to be named from an African perspective and for something new and fresh to be expressed about the nature and character of God. Although human language can not fathom the essence of God, each language has something distinctive to offer. With its richness in symbolism and imagery as expressed in Akan proverbs, metaphors and symbols, Akan language is able to serve as a communicative tool for expressing Akan theological ideas and concepts.

Anders as met 'n metafoor, word twee wêrelde of betekenis deur 'n simbool bymekaargegooi (sien Avis 1999:103). Eenvoudig gestel poog 'n simbool om een ding te verbeel in die gedaante van 'n ander. Die essensie van die simbool word afgelei van die ander samestellende dele (volgens Avis 1999:103). Die menslike vermoë om te simboliseer gee aan ons die vermoë om deur ons verbeelding ons onmiddellike omgewing te transendeer en vryheid in die vooruitsig te stel (Avis 1999:104). Net soos metafore die basiese boustene van denke en taal is, so is simbole die lewensaar van 'n lewende geloof en identiteitsvorming binne die geloofsgemeenskap (Avis 1999:105) en vul ons lewens met betekenis. Daarom is Avis (1999:106) van mening dat simbole een van die basiese boublokke van teologiese refleksie is.

Deur 'n simbool word iets wat afwesig is aanwesig gemaak, wat afwesig en ontoeganklik sou bly sonder die aanwesigheid van die simbool (Avis 1999:108). Die mens is simbool-produuserend, maar tog nie verbonde aan die simbole wat in 'n bepaalde tyd geproduseer word nie, aangesien hierdie simbole bepaalde betekenis dra in 'n bepaalde tyd, en die simbole wat honderd jaar terug gegeld het, bestaan óf nie meer vandag nie, óf dra vandag 'n ander betekenis, ten spyte van die feit dat sekere simbole altyd die manier het om terug te keer, soos verstaan aan die hand van die Jungiaanse argetipes (vergeelyk Dillenberger 1986:232). Jung (1964:93) maak die onderskeid tussen natuurlike en kulturele



simbole. Natuurlike simbole is afkomstig van die onbewuste inhoud van die psige en gevolglik ook van die argetipiese beeld. Kulturele simbole word gebruik om uitdrukking te gee aan “ewige waarhede” en word gebruik in baie gelowe. Hierdie kulturele simbole het baie, selfs bewustelike, veranderinge deurloep en is kollektiewe beelde wat deur beskaafde samelewings aanvaar word (aldus Jung 1964:93).

Simbole beskryf nie net nie, maar beïnvloed ook ons verstaan van sekere teologiese konsepte, soos God, Christologie en ekklesiologie (volgens Nkansah-Obrempong 2002:38). Alle gelowe beskik oor algemeen gebruikte simbole wat deel vorm van werklike ervarings en tog hierdie ervarings op ‘n manier transendeer (Mol 1978:180). ‘n Skitterende voorbeeld van so ‘n simbool is die kruis wat die verhaal van Christus se lyding verteenwoordig, en in ‘n wyer sin, die ganse verhaal van die Christendom (Lehner 1956:7). Nog ‘n voorbeeld is die simbool van die Godin soos dit voorkom in die feministiese mistiek. Dit dien as ‘n simbool van vroue se waardigheid en goddelikheid as ‘n uitdaging aan patriargale geloofstelsels (volgens Foltz 2000:412). Dit stel die vrou voor as volledige, spirituele wese met ‘n spirituele kern wat haar lewe verlig en bemagtig (Donaldson 1996:195). Elizabeth Johnson (1996:367) praat van die Skeppergees oor wie daar slegs in simboliese taal gepraat kan word deur die gebruik van kosmiese simbole, soos wind, vuur en water, en ander vroulike simbole soos die vrou wysheid in Spreuke.

Tog verander simbole van betekenis met tyd. So het die swastika wat aanvanklik ‘n Oosterse en Indiese geluksimbool was, die simbool geword van die donker tyd in Europa toe Nasionale Sosialisme onder Hitler batoon gevoer het. Ook die hamer en sekel, die simbool van die werker en boer, het die sinistere betekenis van destruksie van die vrye nasie en wêreldoorheersing deur Kommunisme aangeneem (sien Lehner 1956:7). Landgarten (1981:4) glo in die ontwikkeling van ‘n individuele simboletaal, wat in verskillende lewensfases mag verander.

5.6.2 Rituele

Nou verweef met die wêreld van spiritualiteit, identiteit en simbole is dié van rituele. Rites is verantwoordelik vir die handhawing van 'n gevoel van heelheid deur repetisie (sien Mol 1978:191) en so word 'n betekenisstelsel aan die geheue herverbind. Dit help ook identiteit in stand hou deur nodige verandering van een identiteitspatroon na 'n ander te begelei en te huisves.

Ritueel is 'n woord wat al vir meer as drie dekades in die terapeutiese veld voorkom as 'n wyse waarop interaksies geherkonstureer en gebeure afgebaken word (vergelyk Bewley 1995:201). In antieke kulture was die rol van ritueel baie meer spiritueel as vandag. Die boustene van ritueel is simboliese voorwerpe, handeling en woorde met die doel om betekenisvlakke in die onderbewussyn te raak, en so verandering in die bewussyn te bewerk (sien Bewley 1995:202).

Corja Menken-Bekius (2001:36) beskryf 'n ritueel as volg:

Rituelen zijn vanzelfsprekende, eenmalige of herhaalde, veelal symbolische handelingen, veelal vergezeld van bijbehorende formules en teksten, waarin de mens lichamelijk en interactief betrokken is op een werkelijkheid die in het ritueel zelf present wordt gesteld.

In die spirituele belewenis van die vrou word daar baie klem geplaas op die gebruik van rituele in die bevestiging van vrou se spiritualiteit. Hierdie rituele is dikwels veral gemik op die sikliese gang van die vrou se lewe en gebruik die rituele as oorgangspunte om op spiritueel-simboliese wyse erkenning te gee aan die unieke prosesse in die vrou se lewe (vergelyk Neu 1995:192, sien ook Schneiders 1996:42).

Linda Walters (2003:15) skryf oor die unieke belewenis van die vrou in die deelname van 'n spirituele ritueel as volg:

I stand in the sanctuary with a brimming chalice of red fragrant wine in my hands. I go from face to well-known face. I know how to put this cup to these lips. I am mother. I stoop and rise. I am nurse. I am woman who knows about blood. The blood of Christ keep you in eternal life. No one has to show me how to do this. I have been doing it all my life it seems. I



am at home in the sanctuary in this supremely ordinary act – this sacrament which focuses all our acts of feeding, all our meals, all our ordinary day to day relating and depending on one another... I listen to womens' stories and encourage them to trust the profound spirituality of their own experiences of their bodies and of the truth behind the circumstances of their lives. The life within me greets the life within them.

Ons bevind ons inderdaad in 'n wêreld wat oor die algemeen meer oop is vir spiritualiteit, en daaorm ook meer oop is vir die gebruik van rituele (sien Menken-Bekius 2001:27). Tog beteken dit nie dat enige ritueel nadergetrek en gebruik moet word nie. Die gebruik van rituele kan vir sommige mense vreemd of bedreigend wees, terwyl dit weer vir ander bevrydend en bemagtigend kan wees. Net soos met simbole is daardie rituele wat bydra tot die uitlewing van jou spirituele identiteit en waarmee jy as persoon veilig of gemaklik voel dié wat voorkeur moet geniet. 'n Ritueel gaan ook met geweldige mag gepaard en daarom moet die persone wat by die ritueel betrokke is onder mekaar ooreenstem dat die ritueel moet plaasvind en dat hulle mekaar se grense in outentieke handeling sal respekteer (sien Menken-Bekius 2001:157). In die Christelike ritueel word daar altyd na 'n ontmoeting met God gesoek (vergelyk Menken-Bekius 2001:89). In die ruimte van die ritueel ontmoet die mens en God mekaar binne 'n bepaalde geloofsgemeenskap. Die uniekheid van die vrou se belewenisse en samestelling bring mee dat sy simbole met ander betekenis sal vul en dat sy rituele as voortvloeiend uit hierdie simboliese betekenis kan beleef as bevrydend en bemagtigend, asook bevestigend van haar spirituele identiteit.

5.7 Vroue wat inspireer

As vroue het ons net die inspirasie van die verhale van ander vroue voor ons om ons te lei op die pad na die soeke na ons eie spirituele identiteit en uitlewing daarvan. Die manier hoe die samelewing saamgestel is het meegebring dat daar selfs in die kunsgeskiedenis baie min gefokus is op die werk van vroulike kunstenaars, om daarmee die algemene oortuiging te versterk dat daar in vergelyking met die aantal mans nie eintlik goeie vroulike kunstenaars in die geskiedenis bestaan het nie (vergelyk Sheriff 2003:62). Gladys-Marie Fry



(2003:81) skryf byvoorbeeld hoe sy afgekom het op die werk van 'n ene Harriet Powers, 'n negentiende-eeuse swart Amerikaanse kwiltkunstenaar wat in 1837 as slaaf gebore is en as klaarblyklik onbelangrik beskou sou kon word. Alhoewel sy ongeletterd was, was haar kwiltwerk 'n uitstekende voorbeeld van 'n vrou se unieke interpretasie van Bybelverhale, haar Afrika herkoms, asook haar situasie as slaaf in Amerika. Was dit nie vir die toevallige brokkies inligting oor haar lewe wat deur ander vroue bewaar is nie sou die erfenis van Harriet Powers vir ewig verlore wees (Fry 2003:83). Twee verhale van vroue uit die verlede wat ander vroue in die uitlewing van hul spiritualiteit deur die gebruik van kuns kan inspireer, en my persoonlik fassineer, is die van Hildegard von Bingen en Frida Kahlo.

5.7.1 Hildegard von Bingen

800 jaar gelede in die Rynvallei het daar 'n vrou van besondere spiritualiteit en krag gewoon (Fox 1985:7). Sy het meer as 700 gedigte en 9 boeke geskryf. Sy het kloosters gestig, gestudeer, gereis, geskilder, gesond gemaak, geskryf en geprofeteer. Sy is gebore in 1098 as die jongste van 10 kinders en het alreeds in haar kinderdae visioene gehad. Haar pa was 'n ridder aan die Bickelheim kasteel naby die dorpie Bingen. Haar ma was 'n huisvrou uit die gewone werkersklas. Hildegard se onderrig is waargeneem deur Jutta, 'n non wat deel was van die Benediktynse orde. Op agt gaan woon sy saam met Jutta en ander vroue in die klooster. Op agtien sluit Hildegard aan by die Benediktynse orde. In 1136 sterf Jutta en Hildegard neem by haar oor as leier van die klooster. Op die ouderdom van 42 vind sy haarself volledig in die rol van leier van haar gemeenskap en steur haar aan niemand se gesag nie, behalwe die gesag van die Aartsbiskop van Mainz. Hierdie houding het haar gelyk in onguns en in guns by baie mense gebring. In hierdie tyd blom haar kreatiwiteit en leierskap om ongekeende hoogtes te bereik. Haar preke het mense diep geraak en kerkleiers vra vir tekste van haar prediking. Op 42 ervaar sy die diepte van haar visioene as ongekeend en maak gebruik van haar kreatiwiteit in die uitlewing daarvan (sien Fox 1985:8).



Die jaar voor haar dood was daar 'n slegte voorval waar Hildegard en haar gemeenskap 'n rebelse jong man wat deur die biskop geëkskommunikeer is in hul begraafplaas begrawe het. Hildegard het geweier om die liggaam op te grawe sodat dit van die gronde verwyder kon word. Sy het daarop aanspraak gemaak dat hy bely het, gesalf is en die heilige nagmaal gebruik het voor sy dood. Om die biskop van Mainz te verhoed om self die liggaam op te grawe het sy self, al oor die tagtig jaar oud, na die begraafplaas gegaan en alles tekens van die begrafnis verwyder (vergelyk Fox 1985:8). Hildegard se lering het die mense van haar gemeenskap probeer aanmoedig om wakker te word, verantwoordelikheid te neem en keuses uit te oefen (Fox 1985:9). Sy was deurgaans van mening dat die profeet se taak is om die “duisternis te verlig”, en dis presies waarna sy gestreef het tydens haar bediening.

Hildegard se nalatenskap vir die kerk en veral vir ander vroue kan in die volgende punte saamgevat word:

Sy was 'n vrou in 'n *patriargale samelewing* en manlik gedomineerde kerk wat daarna gestreef het om gehoor te word en wat daarvoor gestry het om haar eie wysheid aan te bied as geskenk gebore uit die ervaring en lyding van baie vroue voor haar (volgens Fox 1985:13). Hildegard sou saamstem dat die sondes van stilte en weglating die grootste sonde is van die onderdrukte oral (sien Fox 1985:14). Deur haar musiek en kuns het sy 'n georganiseerde profetiese weerstand gelei. In 'n tyd waarin dit glad nie gehoord was nie, daag sy vroue uit om hulle volle self te wees, om die kultuur en eie huise te beïnvloed, om hulle ervaring uit te druk en nie terug te hou nie. Sy was die eerste vrou wat oor vroue in 'n manswêreld geskryf het. Vandag is baie van haar geskrifte, skilderye en musiek bewaar vir ons. Dit laat mens onwillekeurig dink aan al die wysheid van vroue wat deur die eeue verlore gegaan het as gevolg van die eensydige, patriargale kultuur, kerk en psige.

Hildegard bring die drie-eenheid van *kuns, wetenskap en geloof* byeen. In haar werk toon sy dat kuns die vermiste skakel is tussen wetenskap en geloof (Fox



1985:15). Einstein het gewaarsku dat wetenskap sonder geloof lam is, en dat geloof sonder wetenskap blind is. Hildegard sal daarmee saamstem, maar sy sal byvoeg dat wetenskap en geloof sonder kuns oneffektief en gewelddadig is, en kuns sonder wetenskap en geloof leeg. Haar mandalas word 'n manier waarop die mikro en makrokosmos, die mens en die heelal bymekaar gebring word (sien Fox 1985:16). Sy skryf oor God: *I have exalted humankind with the vocation of creation. Humankind alone is called to co-create.*

Hildegard is nie alleen misties nie maar ook *profeties* en beskryf haar werk as bewustelik en doelbewus profeties. Sy spreek haar so sterk uit teenoor verkeerdhede in haar eie samelewing en kerk dat sy mettertyd deur sommige gesien is as 'n voorganger vir die Reformasie. Dit is trouens een van die redes, meen Fox, waarom daar so min in die geskiedenis van die Katolieke Kerk oor haar gesê word, aangesien haar teologie te "Protestants" was om deur die Katolieke vertrou te word. Tog was sy nie 'n eensame profeet nie. Sy het dosyne Benediktynse susters en leke en monnike geïnspireer om te soek na 'n nuwe Christendom (sien Fox 1985:17). Sy het 'n polities-mistiese beweging in die Rynland daargestel wat tereg aan haar die titel "Ouma van die Rynland mistiese beweging" besorg het, waarvan onder andere Franciskus van Assisi en Meistre Eckhart afstammeling was. Al het Hildegard ook soos ons almal baie foute gemaak en was sy nie altyd 100% sensitief vir haar profetiese roeping nie, het sy tog reg deur haar lewe trou gebly aan haar profetiese roeping.

Hildegard maak ons wakker vir *simboliese bewussyn* (Fox 1985:19). Om deel te word van Hildegard se simboolsisteem maak jou bewus van die ryk simboliese skat van die Christengeskiedenis (vergelyk Fox 1985:20). In die tyd waarin sy geleef het, het simbolisme hoogty gevier. Die doel van alle simbolisering was (en is steeds) die misterieuse verbondenheid tussen die fisiese wêreld en dié van die heilige. Hildegard se oproep tot 'n simboliese ontwaking is deel van haar profetiese bydrae tot opvoeding, teologie en lewe.

5.7.2 Frida Kahlo



FRIDA deur Marina Strydom
Watterverf

'n Replika van een van vele selfportrette
van Frida Kahlo, hier saam met
haar kunstenaarman, Diego Rivera.

Frida Kahlo was 'n 20ste eeuse Mexikaanse kunstenaar wat in die tyd van die Mexikaanse Revolusie geleef het. Sy is veral bekend vir haar selfportrette waarvan daar omtrent 70 is wat verskillende fases en gebeure in haar lewe uitbeeld (sien Dosamantes 2001:5). Alhoewel sy gely het aan die gevolge van polio uit haar kinderdae asook 'n ernstige spinale besering en baie pyn en ongemak verduur het, was haar uiterlike voorkoms die van stralende lewenslus en 'n vreugdevolle soort sensualiteit.

Sy was die derde dogter, met 'n komplekse verhouding met haar ma, Mathilde, en het haar lewe lank gevoel dat sy ongelief is en deur haar ma verstoot word (volgens Dosamantes 2001:6) Sy het ervaar dat sy nie die moederlike ondersteuning waarna sy gesmag het gekry het nie. In haar latere kinderjare het Frida hard probeer om haar ma se wens van 'n gehoorsame Katolieke Mexikaanse dogter te bewaarheid, maar nooit daarin geslaag nie. Haar eie wil was sterk, maar sy het in vrees en woede teenoor haar ma geleef. Op die ouderdom van ses het Frida polio gekry en in hierdie tyd haarself voorgehou as 'n gelukkige klein grapmaker wat lief was vir dans in 'n poging om die oorweldigende emosies van leegheid en alleenheid in haar die hoof te bied (vergelyk Dosamantes 2001:7). Hierdie strategie het haar tog op 'n manier gehelp om die illusie te skep dat haar liggaam normaal is en om die vrees hok te slaan dat sy nooit weer sal loop nie of selfs sal doodgaan.

Frida se pa was Duits van geboorte en nie 'n besondere emosioneel toeganklike pa nie. Hy was 'n professionele fotograaf en het aan 'n ernstige graad van epilepsie gely. Saans na sy terugkeer van sy fotografiese ateljee het hy alleen aandete geëet, klavier gespeel of filosofie boeke in sy kamer gelees. Tog het die klein Frida se voorkoms, nuuskierigheid en opgewekte gees hom besonder aangetrek. Hy het heelwat tyd saam met haar in die natuur spandeer en sy skilderstokperdjie met haar gedeel. As dogtertjie het Guillermo, haar pa, haar aangemoedig om fisies aktief te wees in 'n poging om haar te help herstel van haar siekte. In ruil het sy as adolessent haar pa vergesel op sy fotografiese



ekskursies aangesien sy epilepsie enige tyd kon toeslaan en Frida hom dan sou bystaan (vergelyk Dosamantes 2001:8). Dit wil voorkom asof Frida haar baie goed met haar pa kon identifiseer, by name sy skerp intellek, sy kreatiewe aard asook sy fisiese kwesbaarheid. Juis daarom het sy dikwels gepoog om soos haar pa te wees deur soos hy aan te trek en haar soos 'n regte tienerseun te gedra. Frida was van plan om na skool medies te gaan studeer, maar moes nes haar pa haar drome laat vaar toe sy in 'n botsing betrokke was wat tot 'n ernstige spinale besering gelei het wat haar vir die res van haar lewe in onnoembare ongemak en pyn gedompel het (sien Dosamantes 2001:9).

Vir haar het haar kop, gesig en oë haar pa verteenwoordig en dit was 'goed'. Haar liggaam het soos haar ma s'n gelyk en dit was vir haar 'sleg'. Die fisiese kwesbaarheid van haar liggaam het verder daartoe bygedra dat sy haar liggaam beskou het as 'sleg'. In haar latere skilderye beeld sy ook dan dikwels slegs haar gesig uit, met haar kenmerkende prominente wenkbroue (volgens Dosamantes 2001:9). Die feit dat sy so sterk met haar pa geïdentifiseer het, het meegebring dat sy totaal ambivalent teenoor haar vroulike identiteit gevoel het.

In die 1920's en 1930's was daar 'n groot revolusionêre beweging in Mexiko. In haar jong volwasse lewe het sy deel geword van die groep studente revolusionêre, kunstenaars en intellektuele wat dieselfde revolusionêre idees as sy gedeel het. In hierdie tyd het sy sonder sy medewete verlief geraak op die middeljarige Meksikaanse skilder, Diego Rivera. Ten spyte van die feit dat sy impulsiewe gedrag haar bang gemaak het, was sy tog ook aangetrokke tot sy ongetemde onvoorspelbare gedrag. Sy het sterk geïdentifiseer met die feit dat hy daarop uit was om mense te skok en te ontstel (vergelyk Dosamantes 2002:12). Sy het al haar moed bymekaar geskraap en hom gaan besoek waar hy besig was om aan 'n muurskildery te werk om van haar eie skilderye aan hom te wys en hom daarna na haar huis genooi om van haar ander werk te sien. Hulle het verlief geraak en is getroud. Al was hulle 'n uiters vreemde paar in terme van hul fisiese voorkoms, sy petite en hy redelik grootlywig, het hy 'n reuse-invloed op



haar kunswerk gehad en was hy in vele opsigte vir haar 'n mentor. Soos destyds met haar pa het sy, soos baie vroue vandag steeds doen, alles in haar vermoë gedoen om Diego tevrede te stel. Sy het byvoorbeeld opgehou om westerse klere te dra en slegs tradisionele Mexikaanse Tehuana-drag begin dra en haar hare versier met helderkleurige wollinte en blomme, aangesien Diego dit so verkies het. Hulle lewe saam was emosioneel onstabiel, gevul met buite-egtelike verhoudings, miskrame, operasies en siekte (vergelyk Dosamantes 2001:13).

In haar vroeë volwasseheid is Frida nooit ernstig opgeneem as kunstenaar nie. Sy het die probleem van die meeste Westerse vrouekunstenaars van haar tyd in die gesig gestaar, naamlik dat haar werk gevalueer is as gevolg van haar geslag en as gevolg van die feit dat haar werk so gelaai was met persoonlike inligting en temas, wat kunskenners gemeen het onvanpas is. Deur haar werk het sy in opstand gekom teen die patriargale gesag van haar tyd en teen die feit dat haar enigste vervulling in moederskap lê. Ook die feit dat sy gekies het om die grusame detail van haar lewe uit te beeld eerder as die abstrakte monumentale ideale waarmee Diego besig was, was ook nie aan haar kant nie. Ironies genoeg is dit juis as gevolg van haar bande met Diego wat baie ryk beleggers en sakemanne na hul huis gelok het, wat dit vir haar moontlik gemaak het om aan te hou skilder en wat haar uiteindelik die wye internasionale erkenning besorg het waarvoor sy vandag bekend is (sien Dosamantes 2001:13). Tog kan mens nie help om te wonder wat sy telkens van haarself moes prysgee om hierdie erkenning te kry nie.

In die eerste tien jaar van haar verhouding met Diego was sy diep afhanklik van hom vir 'n sin vir selfwaarde en vir haar eie identiteit. Sy talle ontrouede het haar uiteindelik so ver gebring om van hom te skei, maar sy kon glad nie emosioneel oor die weg kom sonder hom nie. In die tyd van hulle skeiding het daar belangrike skuiwe in Frida se verstaan oor haarself gekom. Sy het begin om emosioneel haar eie mens te wees en nie meer van hom afhanklik te wees vir bevestiging van haar identiteit nie. Sy het ook begin om haarself as outonome

wese te sien en op haar eie bene as kunstenaar te staan, en nie voortdurend na Diego te kyk vir goedkeuring van wie sy is nie. Op die ouderdom van 29 het hulle hertrou, maar hierdie keer het sy daarop aangedring dat daar geen seksuele verhouding tussen hulle mag wees nie, dat hulle in aparte ateljees moet werk wat met 'n brug verbind is en dat elkeen vir sy/haar eie geldsake verantwoordelik was. Alhoewel dit vir Frida uiters moeilik was om hierby te hou, as gevolg van haar tog aanwesige emosionele hunkering na Diego, het dit haar in die langtermyn gebaat - veral as kunstenaar - aangesien sy as kunstenaar die mees produktiewe tyd van haar lewe binnegegaan het (Vergelyk Dosamantes 2001:16).

Die medium van selfportret het geweldig baie bygedra tot Frida se instandhouding van haar self, ten spyte van uiters moeilike emosionele en fisieke omstandighede. In haar werk het sy baie gebruik gemaak van Mexikaanse religieuse ikonografie, wat in haar Rooms Katolieke agtergrond en verhouding met God gewortel was. Hierdeur het sy gepoog het om uitdrukking te gee aan haar unieke spirituele belewenis en identiteit. Hierdie feit tesame met die kalm, gedistingeerde houding wat sy voorgehou het, het aan haar die aura van 'n kwasi-heilige besorg (volgens Dosamantes 2001:15). Haar kunswerk het haar daartoe in staat gestel om 'n betekenisvolle, kreatiewe lewe te leef en om 'n nalatenskap te bou wat deur ander waardeer kon word. Haar kuns het op verskeie maniere vir haar persoonlik helende eienskappe gehad - deur haar kuns kon sy die verhaal van haar lewe sinvol voorstel, deur die selfportrette kon sy tog later in haar volwasse lewe begin om vrede te maak met haarself, om die leemtes van haar kinderjare te vul. Haar selfportrette kon haar troos in tye van krisis en haar help om weer haar integriteit en emosionele stabiliteit te herwin. Deur haar kuns kon sy ook verbode gedagtes en negatiewe ondraaglike emosies vrylik na vore bring sonder dat iemand haar as patologies sou klassifiseer (sien Dosamantes 2001:17).



Frida Kahlo is in 1954 op die ouderdom van 47 oorlede. Tog inspireer sy vandag nog baie vroue om te veg vir onafhanklikheid en eiewaarde en om 'n kreatiewe lewe te lei. Sy het dit reggekry om in haar relatiewe kort lewe, ten spyte van haar stryd, 'n sin van self te vestig en haarself as kunstenaar in eie reg te onderskei (volgens Dosamantes 2002:17).

5.8 Slotopmerkings

Hildegard von Bingen en Frida Kahlo is maar twee vroue uit die verlede wat ander vroue wil inspireer tot 'n kreatiewe uitlewing van hulself en hul spiritualiteit. Voor hulle en na hulle was daar nog baie ander, gewone, onbekende vroue wat dieselfde nalatenskap agtergelaat het. As vrou het ek unieke behoeftes. Veral ook unieke geestelike behoeftes. Juis daarom is dit vir my belangrik om, ten spyte van die sosiaal-gekonstrueerdheid van die samelewing se verwagting oor vroue, te streef na dekonstruksie van die dominante diskoerse oor vroue en hul spiritualiteit in 'n betekenisvolle uitlewing van my spiritualiteit en identiteit. En dan wel op so manier om myself en ander vroue daardeur te bevry en te bemagtig en om 'n profetiese stem oor die vrou, haar geloofsbelewenis en haar stem in haar wêreld te laat hoor.

