

HOOFSTUK 1

INLEIDING

1.1 Motivering vir studie

In 2005 verskyn 'n bundel opstelle oor beelde/metafore in pastorale sorg aan die hand waarvan praktiese teoloë, wat hulle op die gebied van pastoraat en pastorale sorg toespits, oor pastors en pastorale identiteit reflekteer. Hierdie bundel staan onder die redakteurskap van Robert C Dykstra, medeprofessor in pastorale teologie aan die toonaangewende Princeton Theological Seminary en verskyn onder die titel, *Images of pastoral care: Classic readings*. Dykstra dra die boek op aan sy vriend en kollega, Donald Capps, 'n invloedryke praktiese teoloog aan die Princetonse teologiese seminarie. Die boek bestaan uit bydraes deur verskillende praktiese (pastorale) teoloë van wie sommige reeds oorlede is, maar as pioniers op die gebied van pastoraat geag word. Van hierdie teoloë is onder andere Anton T Boisen, Charles V Gerkin, Bonnie J Miller-McLemore, Seward Hiltner, Henri J M Nouwen, Heije Faber, Donald Capps, James E. Dittes en Brita L Gill-Austern.

Dykstra (2005a:1-4) wys op die “ironiese” relasie tussen die ontstaan van die kliniese pastorale opleiding van pastors in die VSA en die psigiese ineenstorting van Anton T Boisen in die jare twintig van die vorige eeu. Na aanleiding van sy ervarings in 'n instituut vir geestelik vesteurde mense het Boisen hom na sy herstel daarop ingestel om sy eie ervarings te probeer verstaan en veral oor die religieuse dimensie van sy eie en sy medepasiënte se ervarings na te dink (kyk Boisen 2005:22-29). Dykstra (2005a:3-4) wys verder op die voortdurende selfrefleksie waaraan pastorale teoloë en pastors hulleself en hulle vakgebied onderwerp en vra aan die hand van 'n Britse psigoanalisis, Nina Coltart, se kritiese refleksie oor haar eie beroep die vraag waarom hierdie selfkritiese ingesteldheid van die begin af deel van die pastorale teologie was? Dykstra (2005a:3) formuleer sy antwoord daarop soos

volg: "... psychoanalysts seek to know the unconscious, that part of the self or soul that, by definition, is unknowable. How much more so the case, then, the madness of ministers in their attempts to know and speak on behalf of an unknowable, unspeakable God?" Hierdie antwoord verklaar die rede waarom Dykstra se boek 'n versameling van *verskillende metafore* is aan die hand waarvan daar oor pastors en pastorale identiteit besin word. Metaforiese spreke is 'n erkenning daarvan dat daar slegs voorlopig oor 'n bepaalde saak gepraat kan word, omdat dieselfde saak ook vanuit die gesigspunte van ander metafore beskryf kan word. Die feit dat 'n wye reeks metafore aangebied word, kommunikeer die oortuiging dat daar nie op eendimensionele wyse oor pastoraat besin kan word nie. Die multidissiplinêre benadering wat in die verskillende hoofstukke aan die lig kom, bevestig dat pastorale teoloë poog om verantwoordelik met insigte vanuit onder andere die psigologie, sosiale wetenskappe, Bybelwetenskappe en literatuurwetenskap om te gaan en in hulle besinning te integreer. Daar is een deurlopende tema wat in al die bydraes na vore kom en dit is dat daar gepoog word om insigte vanuit die ander dissiplines *teologies* te integreer. Verskillende pastorale teoloë se refleksie oor metafore soos "the living human document" (Anton T Boisen), "the living human web" (Bonnie J Miller-McLemore), "the self-differentiated Samaritan" (Jeanne Stevenson Moessner), "the wounded healer" (Henri J M Nouwen), "the intimate stranger" (Robert C Dykstra), "the agent of hope" (Donald Capps), "the midwife" (Karen R Hanson)" en "the gardener" (Margaret Zipse Kornfeld) is in die bundel opgeneem. Die rede vir hierdie wye reeks metafore is om pastors asook voorgraadse en nagraadse teologiese studente van 'n sinvolle, kompakte inleiding op die gebied van die pastorale teologie te verskaf en hulle tegelyk aan die problematiek, maar ook aan kreatiewe besinning, binne pastoraal-teologiese kringe bekend te stel (Dykstra 2005a:10-12).

Die feit dat Nouwen se besinning oor die *wounded healer* in hierdie resente werk opgeneem is, is 'n bevestiging van die relevansie daarvan [daarom ook

van my studie] vir die pastoraat. Die relevansie van hierdie gesprek oor die mensheid en professionele funksionering van pastors, kom na vore in 'n werksdokument wat tydens 'n eerste werksessie op 12 Junie 2007 aan dosente van die fakulteit Teologie aan die Universiteit van Pretoria aangebied is, met betrekking tot die universitêre opleiding van pastors. Die titel van die werksdokument is *Profiel van die afgestudeerde predikant met die oog op bediening in die Nederduitse Gereformeerde Kerk en die Nederduitsch Hervormde Kerk*. Onder die rubriek "Karakter- en persoonsontwikkeling" (2.9 van die dokument) word die volgende gesê: "Dit sluit onder meer in dat die student ... iemand is wat die gebrokenheid van die lewe verstaan, weet dat lyding deel is van die lewe en sy/haar eie gebrokenheid erken en bereid is om as 'gewonde geneser' te dien". My studie kan as deel van hierdie diskoers beskou word, en het ten doel om oor die emosionele en spirituele dimensies van pastors se menswees te reflekteer.

My uitgangspunt in hierdie studie, naamlik dat pastors se erkenning van hulle eie verwonding nie tot negatiewe gevolge in pastors se lewens hoef te lei nie, vind weerklank in Miller-McLemore (1996:21-22) se waarneming dat Boisen se psigiese en emosionele ineenstorting hom daartoe gebring het om die gemarginaliseerde en geostraseerde identiteit wat dikwels aan individue en groepe in instellings vir geestesversteurdheid gekoppel word, te ontkrachtig. Die relevansie hiervan vir my studie is dat pastors wat vanweë bepaalde gebeure emosionele verwonding en trauma beleef, hulleself nie as gemarginaliseerd hoef te beleef nie, maar daardie verwonding juis as 'n beginpunt van emosionele en spirituele heling kan interpreteer. My keuse vir die gewonde geneser metafoor word verder in die studie gemotiveer, hoewel ek daarvan bewus is dat dit een van baie gesigspunte is aan die hand waarvan daar oor pastors en hulle identiteit nagedink kan word.

Pastors sien hulleself as mense wat ander op 'n sinvolle wyse moet begelei, sodat daardie mense met integriteit as heel mense kan leef. Die mense wat

pastors wil begelei, ervaar verwonding op verskillende vlakke. Die fasilitering van 'n proses om op 'n sinvolle wyse met hierdie verwonding om te gaan, verg insig, wysheid en emosionele energie van pastors. Omdat pastors mense is, ervaar hulle self innerlike verwonding. Hierdie verwonding kan as integriteitsverlies beskryf word, waarmee bedoel word dat pastors vanweë hulle eie verwonding nie as heel mense leef nie. As gevolg van hulle eie verwonding beleef pastors soms verlamming wat manifesteer as 'n gebrek aan emosionele energie om hulle bediening sinvol uit te voer.

Die verlamming wat pastors beleef, bestaan daaruit dat hulle nie altyd self duidelik weet wat die inhoud van hulle verwonding is nie. Soms bestaan daar 'n vae vermoede by pastors dat hulle verwonding spruit uit spanning met betrekking tot die relasie tussen hulle bediening – wat hulle teologiese besinning insluit – en hulle menswees. Gerben Heitink ([1977] 1984:16; my beklemtoning) formuleer hierdie relasie soos volg: “Daarbij moet onderscheid gemaak worden tussen zijn *persoonlijke* identiteit en zijn *pastorale* identiteit. Vooral twee vragen duiken in dit verband regelmatig op: *Wie ben ik? Wat kom ik doen?* Terecht ... dat er geen beroep is, waarbij persoonlijke existentie en ambt zozeer verweven zijn als bij een pastor het geval is”. Heitink se insig vestig die aandag op die noue verband tussen pastors se innerlike lewe en die praktiese uitvoering van hulle bediening, wat impliseer dat pastors se emosies en emosionele verwonding in hulle bediening meespeel. Die doel van pastorale interaksie tussen pastors en ander is heling en heelheid – dat mense psigies en geestelik sal genees van hulle wonde en sal groei in menswees en geloof en in diensbaarheid. Verwonding in pastors se lewens veroorsaak dat hulle trauma in terme van hulle selfbesef beleef, wat 'n pynlike en verwarrende ervaring kan wees en hulle menswees en bediening negatief beïnvloed. Hoewel emosionele verwonding negatief ervaar word en hierdie trauma dikwels nie op 'n sinvolle wyse deur mense verwerk word nie, kan verwondheid vir pastors op paradoksale wyse as bron tot genesing in hulle eie lewens asook in hulle interaksie met ander dien. Die moontlikheid dat pastors op grond van

hulle eie emosionele verwonding as *gewonde genesers* kan funksioneer, is die motivering vir hierdie studie. In sy boek, *The wounded storyteller: Body, illness, and ethics* (1995), reflekteer Arthur W Frank (1995:xii) oor die krag van siek mense se narratiewe en verwoord hierdie saak soos volg: “The ill, and all those who suffer, can also be healers. Their injuries become the source of the potency of their stories. Through their stories, the ill create empathic bonds between themselves and their listeners.” Frank (1995:xii; my beklemtoning) gaan dan voort en bring sy beskouing soos volg in relasie met die “wounded healer” metafoor van Nouwen: “Because stories can heal, the *wounded healer* and *wounded storyteller* are not separate, but are different aspects of the same figure.” In ’n baie besondere sin is my studie deel van my eie lewensverhaal van verwonding. In hoofstuk 6 sal hierdie verhaal aan die orde gestel word.

Die probleem en vraagstelling van hierdie studie spruit voort uit wat as pastors se innerlike verwonding beskryf kan word. In Afdeling 1.2 word die agtergrond van hierdie verwonding bespreek en in Afdeling 1.3 sekere oplossings wat voorheen in die pastoraat aangebied is. In Afdelings 1.4 en 1.5 word daar in die studie oorbeweeg na ’n soeke na ’n “nuwe oplossing” en Afdelings 1.6 en 1.7 vorm my Bybels-teologiese en prakties-teologiese vertrekpunt van so ’n “nuwe” weg. Afdeling 1.8 bied ’n oorsig van die bestaande prakties-teologiese navorsing ten opsigte van die betrokke probleemstelling en Afdeling 1.9 die metodologiese raamwerk waarbinne die probleem ondersoek word. Afdeling 1.10 reflekteer oor die betekenis van outobiografiese Bybelkritiek vir die pastoraat. In afdeling 1.11 word die plan van ondersoek uiteengesit.

1.2 Pastors en innerlike verwonding

1.2.1 Kognitiewe dissonansie

Die vraag waarom pastors innerlike verwondheid of verlamming beleef, kan vanuit die wetenskapsteorie beantwoord word as dat dit te doen het met die gevolg van ’n verskuiwing van ’n moderne na ’n postmoderne paradigma.

Postmoderniteit word onder andere deur relativering van baie van die sekerhede uit die moderne era gekenmerk. Dit hou in dat ook godsdienstige en Bybelse “sekerhede” in gedrang kom. Hierdie relativering lei tot onsekerheid en ambivalensie as gevolg van die “kompleksiteit en multidimensionaliteit van die vroeë, probleme en uitdagings waarvoor die predikant te staan kom. Die ambivalensie word verder versterk deur die dinamiek van vele religieuse veranderings wat plaasgevind het op die makrovlak van die samelewing, die mesovlak van die kerk en die mikrovlak van die individu” (Malherbe & Louw 2002:516).

Onsekerheid en relatiewe is egter nie relativisme nie. Pastors hoef nie in wanhoop te verval omdat die kultuur waarbinne hulle leef “objektiewe waarhede” van die verlede bevraagteken nie. Dit is egter belangrik dat pastors die verskynsel van postmoderniteit en die verwonding en verlamming wat hulle as gevolg daarvan beleef, sal verstaan. Wanneer pastors insig en begrip oor hierdie sake ontwikkel, kan dit tot heling (“healing”/“wholeness”) in hulle eie lewens lei en hulle bemagtig om hulle bediening op ’n sinvolle wyse uit te voer. Op hierdie wyse kan hulle op grond van insig in hulleself as *gewonde genesers* (“wounded healers”) tot *geneesde genesers* (“healed healers”) in relasie met ander tree en hulle begelei tot genesing.

Die term “genesing” word hier nie in kliniese mediese sin verstaan nie, maar in kultuur-antropologiese sin. Stuart Bate (1995) gebruik die term “coping-healing”, na aanleiding van die navorsing van onder andere G Easthope (1986) en A Kleinman (1978, 1980). Die “proses” om van *verwondheid* na *genesing* te kom, kom nie tot voltooiing asof ’n “healed healer” in “volmaaktheid” gearriveer het nie. Easthope (1986:116-124) beskryf die “genesende proses” as ’n “transformasie van identiteit” – ’n transformasie wat die gevolg is van ’n verandering in sosialisering. Bate (1995:114) verwoord sy eie beskouing hieroor soos volg: “The healing process involves the reconstruction of a person’s identity in terms of the more positive symbols of the new social or

religious grouping in which that person is healed. A new process of socialisation into 'this world' occurs and this is experienced as healing."

Om 'n "geneesde geneser" te wees beteken dat mense insig in hulle eie verwondheid ontwikkel en daarom ander mense vanuit hulle eie situasie van verwonding kan begelei. "Genesing" impliseer nie dat net "skoon, rein" mense iets vir ander kan beteken nie (genesing teenoor siek/gebroke, skoon/rein teenoor vuil): iemand moet dus eers genees word (en wie bepaal in elk geval wanneer is iemand "genees"?) en dan kan so iemand ander "genees". Iemand kan ook nie iemand anders "genees" nie, maar kan net van sy/haar eie verwondheid bewus word en vanuit daardie disposisie, met versigtigheid en verantwoordelikheid en deernis met mense omgaan. Die vertellings oor die vroeë Christene in die Handeling van die Apostels toon dat die apostels "healed healers" was, nie in die sin dat hulle "genees" was nie, maar eerder in die sin dat hulle met wonde en al op "die weg van Jesus" gegaan het. William Neil (1973:56) stel dit soos volg in sy eksegetiese kommentaar op die Handeling van die Apostels:

For the restoration of wholeness to mind and body in the case of the diseased and the mentally disturbed was done in the name of Jesus by men who had been endowed with his Spirit to continue his work. Some of the acts of healing which Luke records were performed by the same men who had earlier been given authority by Christ himself in Galilee to preach the Gospel and to heal the sick. What they and other missionaries were now doing in a wider field was part of the same ministry; they were channels of the healing power of Christ ...

Die verlamming wat pastors as gevolg van die verskuiwing van die moderne na die postmoderne paradigma beleef, kan as *kognitiewe dissonansie* omskryf word. Dit is 'n aangeleentheid wat met "kennis" verband hou wat nie in pas is met die realiteite in die lewe waarmee mense daagliks moet rekening hou nie. So byvoorbeeld kan 'n roker kennis hê van die mediese risiko's van rook, maar

nie die realiteit van verslawing aan nikotien ontsnap nie. Kognitiewe dissonansie is byvoorbeeld wanneer gelowiges in die kerk hulle op sogenaamde “objektiewe kennis” van norme (in die Bybel en in die kerklike tradisie) beroep, maar die realiteite van die lewe bots met hierdie afgeleide rasonale norme. Hierdie verskynsel kan besonder kompleks van aard wees. Dit is omdat mense hulle in kommunikatiewe interaksie met ander mense binne dieselfde sosiale kontekste bevind. Hierdie interaksie word singewend wanneer die kennisname van mekaar gegrond word in ’n dinamiek wat mense laat *saam* voel of van mekaar wegstoot. M A K Holliday (1978; kyk ook Malina 2001:7-19) toon aan dat kennis van ander en van sigself drieërlei van aard is: wat/wie/waar/wanneer-kennis; hoe-kennis; waarvan-kennis. Tussenmenslike reaksies word gebou deur kommunikasie wat bepaal word deur kennis van *hoe* gevoel, gedink en gehandel moet word, op grond van kennis wat uit waarneming voortspruit. Kognitiewe dissonansie volg op gevoel, denke en handeling wat uit pas is met wat mense weet. Daarom struikel mense in interaksie omdat hulle nie weet *hoe* om te handel na aanleiding van oordele op grond van kennis *waarvan* hulle hul evaluasie moet aflei nie.

Vir pastors bestaan hierdie dissonansie daaruit dat hulle en die mense met wie hulle in interaksie tree, hulleself binne dieselfde konteks (postmoderne kultuur), maar binne verskillende paradigmas, bevind. Pastors in die Reformatoriese tradisie staan binne ’n teologiese tradisie waarin die Bybel as belangrik geag word en derhalwe poog hulle om die Bybel in hulle bediening ter sprake te bring. Die Reformatories-teologiese tradisie, met die belangrike plek wat kerklike belydenisse en belydenisskrifte daarin inneem, bepaal ook die wyse waarop pastors die Bybel lees en in diskoerse betrek. In hierdie opsig bevind menige pastors hulleself binne ’n moderne paradigma, met die beskouing dat die Bybel en teologiese tradisie “afdoende antwoorde” op vandag se probleme verskaf. Die mense wat pastors bedien, leef egter binne ’n postmoderne kultuur wat op vele wyses die aanname dat die Bybel en belydenisskrifte as “norm” vir mense se verhouding met God en vir hulle geloof en lewens behoort

te geld, problematiseer. Daar is ook lidmate wat hulleself op religieuse vlak alreeds binne die postmoderne paradigma bevind, maar hulle pastors en geloofsgemeenskap/-pe funksioneer nog binne 'n modernistiese paradigma.

1.2.2 Die spanning tussen twee paradigmas

Marcus Borg beskryf in sy boek *The heart of Christianity: Rediscovering a life of faith* (2003) die oorgang van moderniteit na postmoderniteit in die Christelike geloofstradisie aan die hand van sy onderskeid tussen 'n *vroeëre paradigma* en 'n *opkomende paradigma*. David Tracy (1994:104-114) beskryf postmoderniteit as 'n transformasie van institusionele godsdiens, as uitvloeisel van moderniteit, na postmoderne spiritualiteite. P C Hodgson (1994) formuleer die oorgang van moderniteit na postmoderniteit as 'n *kairos* moment vir die Christelike teologie – 'n verskuiwing van een paradigma na 'n ander.

'n Paradigma is “a large interpretive framework that shapes how everything is seen, a way of constellating particulars into a whole” (Borg 2003:4). Die verskuiwing van 'n geosentriese (Ptolemeïse) na 'n heliosentriese (Kopernikaanse) beskouing oor die heelal dien as voorbeeld van die wyse waarop 'n verandering die geheel van mense se denke beïnvloed (Borg 2003:5). So 'n verandering is meer as verskillende “perspektiewe” op dieselfde saak, of van kleiner dele van die geheel – 'n paradigmaperverandering raak die geheel van mense se lewens en dien as raamwerk van waaruit hulle bestaan en die werklikheid waarbinne hulle leef, interpreteer. Dieselfde data word waargeneem, maar word vanuit paradigmas wat geheel en al van mekaar verskil, verstaan en geïntegreer.

Baie lidmate van die Christelike geloofstradisie bevind hulle binne die vroeë, tradisionele paradigma, terwyl baie ander hulleself binne die nuwe, opkomende paradigma bevind. Laasgenoemde groep vind toenemend moeite om binne geloofsgemeenskappe te bly waar die tradisionele paradigma nog geld, net soos wat mense in die eersgenoemde groep frustrasie ervaar binne

geloofsgemeenskappe waar die nuwe, opkomende paradigma na vore begin kom (Borg 2003:2-4; kyk Webster 2003; Padgett & Keifert 2006; Brueggemann 2006). Dit is te begrype dat die verskil in interpretatiewe raamwerke binne Christelike geloofsgemeenskappe dissonansie en daarom spanning en konflik sal veroorsaak (vgl Malherbe & Louw 2002:512-522). Die rede hiervoor is dat die verskillende paradigmas nie slegs oor verskille met betrekking tot enkele, marginale sake in die Christelike teologie of menslike gedrag handel nie, maar oor verskillende wyses waarop daar oor sogenoemde “kernsake” binne die Christendom gedink word. Om insig te ontwikkel in die aard van die dissonansie by pastors is dit nodig om die twee paradigmas met mekaar te vergelyk. Die *tradisionele paradigma* kan soos volg omskryf word (Borg 2003:9-12; vgl Burton 1988:12-20):

- Die Bybel neem 'n sentrale plek in en word as “God se Woord” beskou. Dit beteken dat God se stem direk in die Bybel gehoor kan word en dat die Bybel daarom 'n bundel met “ewige waarhede” is, wat konteksloos na alle tydperke oorgedra kan word, sonder om die historiese gesitueerdheid van die Bybel in ag te neem. Alles in die Bybel is letterlik waar, met ander woorde die gebeure in die Bybel wat as historiese gebeure vertel word, het werklik histories en fisies so gebeur. In hierdie sin is die Bybel “feitelik waar.” Indien die historiese gesitueerdheid van die Bybelse inhoud wel in ag geneem word, word geredeneer dat daar sekere “kern waarhede” is wat alle tye transendeer, byvoorbeeld wonderwerke in die Ou Testament soos die Rietsee wat in twee verdeel het, die maagdelike verwekking van Jesus, die wonders van Jesus, die fisiese opstanding van Jesus uit die dood, Jesus se opwekking van Lasarus uit die dood, Jesus se hemelvaart en die bestaan van 'n duiwel. Die beskouing dat die Bybel “feitelik waar” is, is 'n uitvloeisel van die modernisme wat “waarheid” met “feitelikheid” gelyk stel. Hierdie beskouing van die Bybel hang saam met 'n “meganiese inspirasieleer” wat beteken dat die Bybelskrywers willose

instrumente onder beheer van God was en neergeskryf het wat God aan hulle gedikteer het (kyk Roberts 1977:25). Daarom kan daar ook nie “foute” in die Bybel voorkom nie en word Bybelse weergawes van gebeure as “onfeilbaar” beskou.

- Die belydenisse en belydenisskrifte speel ’n baie belangrike rol en word as ’n samevatting van die “waarhede” van die Bybel geag. Enige beskouing wat van hierdie “beginsels” afwyk, word as leerdwaling beskou en moet verwerp word omdat dit die gesag van die Bybel en daarom ook die eer van God aantast.
- Hieruit vloei voort dat geloof in ’n groot mate gesien word as instemming met leerstellings oor God en die Bybel. Die belydenisskrifte vorm die raamwerk van ’n *meesterverhaal* wat deur eeue heen vir baie Christene sin en betekenis aan hulle lewe gegee het en vorm ook die “bril” waarmee die Bybel gelees word. Hierdie meesterverhaal kom in kort daarop neer dat een mensepaar, Adam en Eva, vir “die sondeval” van die mensdom verantwoordelik is. Hierdie “feite” word in Genesis 1-3 verhaal en van toe af is die mensdom aan die gevolge van die sondeval en God se oordeel daarvoor onderwerp. God as Vader oordeel en straf die sonde deur sy Seun, Jesus Christus, aan ’n kruis te laat sterf en op die derde dag fisies uit die dood op te wek om vir die mensdom se sonde te betaal. Elkeen wat glo dat Jesus Christus God se Seun is en vir haar/sy sonde aan die kruis gesterf het, kry deel aan die uiteindelijke beloning, naamlik die “ewige lewe”. Diegene wat nie aan hierdie vereistes voldoen nie, is bestem om deur God verdoem en verwerp te word vir ewige lyding in ’n fisiese bestemming, naamlik “die hel”. Jesus Christus sal êrens in die toekoms as heerser op die wolke na die aarde terugkeer om oor mense te oordeel.

- Ten spyte daarvan dat hierdie paradigma God se *gratis* liefde en genade vir mense beklemtoon, is daar tog 'n onderliggende patroon van prestasie en beloning in die logika daarvan waarneembaar. Die beloning waarna elke mens behoort te streef is die “ewige lewe”. Om hierdie beloning te ontvang moet mense hulleself aan 'n bepaalde geloof, asook 'n toegewyde lewe verbind. Hierdie paradigma is eksklusiwisties in die sin dat nie alle mense die geseënde “lewe na die dood” van God sal ontvang nie, maar slegs diegene wat erken en bely dat Jesus Christus “die weg en die waarheid en die lewe” (Joh 14:6) is. Borg (2003:11) verwoord die voorwaardelikheid van hierdie beskouing oor genade soos volg: “Of course, the earlier paradigm uses the language of God’s grace and compassion and love, but its own internal logic turns being Christian into a life of requirements and rewards, thereby compromising the notion of grace. Indeed, it nullifies grace, for grace that has conditions attached, is no longer grace.”

Die *opkomende paradigma* word opsommend deur Borg (2003:13-14) onder twee temas beskryf, naamlik “*a way of seeing the Bible* (and the Christian tradition as a whole): historical, metaphorical, and sacramental” en “*a way of seeing the Christian life*: relational and transformational.”

Die opsomming wat hieronder volg word gedoen aan die hand van bogenoemde vyf adjektiewe wat Borg as raamwerk vir sy omskrywing aanwend, naamlik “historical, metaphorical, sacramental, relational, transformational.”

- Die Bybel word gesien as die produk van 'n *lang historiese proses* en reflekteer onder andere antieke mense se geloof oor God, hulle godsdiens- en wêreldbeskouing, die wyse waarop die gemeenskap ingerig en georden moet word, asook verhoudings tussen mense, dinge en plekke. Die Bybel is nie vir mense van die een-en-twintigste eeu

geskryf nie, maar wel vir die mense in die tyd waarin dit ontstaan het. Daar bestaan 'n historiese afstand van ten minste twee millennia tussen vandag se Bybellesers en die mense van oud-Israel en die eerste Christene. Bewussyn van hierdie historiese afstand is belangrik wanneer die Bybel gelees en geïnterpreteer word.

- “The emerging paradigm sees the Bible *metaphorically*, by which I mean its ‘more-than-literal,’ ‘more-than-factual,’ meaning” (Borg 2003:13; my beklemtoning). Hierdie uitspraak van Borg beklemtoon die beskouing dat die Bybelse verhale waar kan wees, sonder om histories “korrek” te wees. Vir die opkomende paradigma is die betekenis van die Bybel vir mense nie in letterlike, historiese gebeure geleë nie, maar in die betekenis wat Bybelse verhale vir mense se lewens het. Daarom is dit byvoorbeeld nie belangrik dat Jona letterlik, fisies vir drie dae in 'n vis se maag moes oorleef sodat die verhaal betekenis kan hê nie en kan 'n verhaal soos dié van Ester as 'n novelle gelees word en steeds waarde hê vir mense van vandag. Hierdie paradigma vra nie presies hoe en wanneer en waar dinge in die Bybelse verhale gebeur het nie, maar vra eerder na die betekenis van die verhale vir postmoderne mense. Die evangelies se weergawes oor Jesus se geboorte en opwekking word metafories verstaan en nie as feitelike verslae nie. Die Bybel word as mense se woorde oor God beskou en nie as “God se Woord(e)” nie.
- 'n *Sakramentele*¹ beskouing van die Bybel word soos volg deur Borg (2003:14) geformuleer: “... I mean the Bible’s ability to mediate the sacred. A sacrament is something visible and physical whereby the Spirit becomes present to us. A sacrament is a means of grace, a vehicle or vessel for the Spirit.” Hoewel die Bybel nie as “Woord van

¹ Die term “sakrament” word nie deur Borg gebruik as verwysing na óf die vroeëre Latynse betekenis van *sacramentum* as 'n militêre begrip vir 'n “pledge of fidelity” nie (kyk Thatcher 1999:40) óf in dogmatiese sin as een van sewe of twee “sakramente” nie (sedert o a Thomas Aquinas, *Summa theologiae* II-IIIQ.154; kyk Schillebeeckx 1965).

God” beskou word nie, kan mense deur die lees van die Bybel ervaar dat God in hulle lewens teenwoordig is en deur Bybelse verhale met hulle kommunikeer.

- Die Bybel word as heilige geskryfte beskou in terme van die funksie en status daarvan, maar nie in terme van die ontstaan daarvan nie. Die modernistiese, tradisionele paradigma het tot gevolg dat mense in die Bybel en in Christelike leerstellinge (ook oor die Bybel) glo. Die opkomende paradigma wil daarteenoor ’n *verhouding met God* (relasionele funksie van die Bybel) voed, met die Christelike tradisie (wat die Bybel insluit) as voedingsbron, “as a metaphor and sacrament of the sacred” (Borg 2003:14).
- Die Christelike lewe word as ’n *proses van verhoudings en transformasie* beskou. Die betekenis van Christenwees is nie in die nakoming van voorwaardes ter wille van ’n ewige lewe (of ’n geseënde/suksesvolle lewe hier en nou) geleë nie, maar wel in ’n verhouding met God waaruit transformasie van mense se lewens na vore tree. Hierdie transformasie omvat alle verhoudings waarin mense staan, naamlik hulle verhouding met God, met hulleself, met ander en met hulle omgewing.
- *Religieuse pluraliteit* word in die postmoderne paradigma erken en ernstig geneem. Die Christelike geloof word as een van die wêreld se groot godsdienste beskou, maar nie as die enigste wyse waarop mense God outentiek kan ervaar nie. Ook wat hierdie aspek betref, word die historiese en kulturele gesitueerheid met betrekking tot die godsdienste wat mense as hulle eie aanneem, erken. Die eiesoortigheid van die Christelike geloof word egter in hierdie paradigma ernstig opgeneem en eksponente daarvan is oortuig van die betekenis daarvan vir mense se verhouding met God, met hulleself en met die samelewing.

Temas wat vir die tradisionele paradigma belangrik is (geloof, die Bybel, God, Jesus, wedergeboorte, die koninkryk van God, sonde en verlossing, 'n Christelike lewenswyse), word ook in die opkomende paradigma ernstig geneem, maar word met ander inhoud gevul (kyk Borg 2003:25-226). Omdat die twee paradigmas so uiteenlopend van aard is en verskil ten opsigte van temas wat in belydenisse verwoord is, is versoening tussen die twee paradigmas moeilik (indien enigsins) haalbaar.

Vir hierdie studie is die postmoderne dekonstruksie van mag ook belang, omdat daarmee saam die tradisionele ampsbeskouing van kerke met die mag wat aan die amp van predikant geheg was, in gedrang kom. Daar word insig en wysheid van pastors vereis om in die eerste plek klaarheid te kry oor watter paradigma hulle self aanvaar en in die tweede plek op watter wyse die verskille tussen die twee paradigmas in hulle geloofsgemeenskappe gefasiliteer moet word. Pastors wat vanuit die opkomende paradigma dink en funksioneer, kan onder spanning verkeer wanneer daar oor temas soos Skrifgesag, die funksie van kerklike belydenisse, die maagdelike verwekking van Jesus en sy opwekking uit die dood, asook oor sake soos homoseksualiteit, die toelating van vroue tot die kerklike ampte en die vraag oor watter godsdiens "die ware godsdiens" is, gereflekteer word. Malherbe & Louw (2002:519; vgl Burton 1988:46-60), is van mening dat 'n paradigma van onderhandeling ("negotiation") die moontlikheid bied om die verskillende paradigmas te kombineer sodat bediening in 'n pluralistiese samelewing meer effektief kan wees. Of dit wel haalbaar is, bly 'n ope vraag aangesien paradigmas moeilik met mekaar versoenbaar is (kyk Kuhn [1962] 1970a:160-173).

'n Nuwe paradigma is nie 'n kombinasie van elemente uit vorige en nuwe paradigmas nie, maar verteenwoordig 'n breuk met interpreterende raamwerke van vroeër. Wanneer 'n navorsingsgemeenskap 'n vorige paradigma verwerp, verwerp dit ook die meeste van die wetenskaplike werke (handboeke en

artikels) wat daardie paradigma beliggaam het (Kuhn 1970a:167). Daar kan gevra word wie bepaal watter elemente uit verskillende paradigmas geldig genoeg is om saam gegroepeer te word, asook watter temas uit 'n premoderne paradigma ondergeskik aan die moderne en postmoderne paradigmas sou wees en om watter redes. Paradigmas is nie “objektiewe” verwysingsraamwerke nie, maar word deur bepaalde individue en groepe se interesse bepaal. Burton (1988:46-60) beklemtoon dat onderhandeling tussen mense in 'n postmoderne paradigma belangrik is sodat verskillende groepe, veral voorheen gemarginaliseerde groepe, se stemme gehoor kan word. 'n Postmoderne paradigma beteken egter nie dat enige standpunt geldig is nie, wat onder andere beteken dat 'n fundamentalistiese lees van die Bybel nie as geldig aanvaar kan word nie. Dit is veral ten opsigte van hierdie laaste saak dat spanning tans in die Suid-Afrikaanse teologiese en kerklike konteks en veral by pastors ervaar word soos die afgelope aantal jare uit kerklike diskoerse en besluite oor sake soos die maagdelike verwekking van Jesus, die interpretasie van die opstandingsberigte in die evangelies, asook die vraag oor die seksualiteit van gays en gay-huwelike. Binne die kerklike gemeenskap waarvan ek deel is, is daar tans met die aanloop tot die eersvolgende Algemene Kerkvergadering (sinode) debatte aan die gang oor die sogenaamde “volkskerk” idee, die vraag of apartheid as sonde bely moet word of nie en die ekumeniese betrokkenheid van die Nederduitsch Hervormde Kerk al dan nie.

Die verskille wat in hierdie debatte na vore kom, kan na verskille in Skrifbeskouing teruggevoer word, wat op 'n dieper vlak met mense se geloof in God in verband staan, omdat daar geworstel word met die vraag oor hoe die Bybel vandag as “God se Woord” verstaan kan word en of Bybelse getuïenisse enigsins as geldig vir die hedendaagse samelewing geag kan word. Die onsekerheid wat deur diskoerse soos hierdie veroorsaak word, tesame met die trauma met betrekking tot die politieke en sosiale transformasie in Suid-Afrika

vanaf 1990, verdiep die emosionele spanning en kognitiewe dissonansie waarmee pastors leef.

Pastors kan op verskillende wyses met hierdie spanning en emosionele verlamming omgaan. 'n Weg wat in hierdie studie ondersoek word, vir pastors wat op 'n verantwoordelike wyse daarmee wil omgaan, is die weg van *bewuswording* en *integrasie*. Hiermee word in die eerste plek bedoel pastors se bewuswording van die twee verskillende paradigmas, bewuswording van watter paradigma hulle aanvaar en die bewustelike integrering daarvan op kognitiewe sowel as emosionele vlak. In die tweede plek word bedoel dat pastors bewus raak van die impak wat die eerste proses op hulle emosionele funksionering het en die sinvolle hantering van daardie emosies.

Emosionele intelligensie is 'n belangrike deel van hierdie proses. Emosionele intelligensie kan kernagtig beskryf word as mense se vermoë om van hulle eie emosies, asook die emosies van ander persone, bewus te raak en dit sinvol en verantwoordelik te integreer en bestuur. Emosionele intelligensie is nie ekwivalent aan “positiewe denke” nie. Negatiewe emosies hoef nie ontken te word nie. Dit is deel van 'n proses van persoonlike transformasie, of “individuasie” soos Jung ([1911-1912] 1952; [1940] 1950); [1959] 1978) dit noem, waardeur mense as unieke individue ontwikkel. Wanneer pastors in hulle kennismaking met 'n nuwe paradigma van negatiewe emosies bewus raak, beteken emosionele intelligensie dat hulle die oorsaak van sodanige emosies sal probeer vasstel. In die proses kan hulle ontdek dat negatiewe emosies wat aanvanklik deur hulleself as “spanning” of “ongemak” ervaar is, tot dieperliggende emosies soos “angs” of “vrees” herlei kan word. Hierdie emosies spruit dikwels voort uit vooroordeel teenoor 'n nuwe paradigma en selfs teenoor sekere persone wat hulleself binne 'n nuwe paradigma bevind. Die konsep “emosionele intelligensie” word in hoofstuk 5 ondersoek en beskryf.

Daar kan nie skeiding gemaak word tussen die eerste en die tweede prosesse soos hierbo beskryf is nie (bewuswording en emosionele effek), aangesien kognitiewe en emosionele bewuswording van bepaalde prosesse en gebeure gelyktydig plaasvind en in interaksie met mekaar verkeer. Kognitiewe refleksie het emosionele prosesse tot gevolg, terwyl emosionele belewenisse denkproesse beïnvloed. Die waarde van hierdie bewuswordingsproesse is dat emosionele genesing by pastors kan plaasvind, wat 'n positiewe effek op hulle totale funksionering uitoefen.

1.2.3 Die kerklike tradisie as struikelblok

Die moontlikheid tot emosionele genesing en die vraag of dit wel gerealiseer kan word, word deur bepaalde kerklike tradisies oor die amp van predikant belemmer. Hierdie belemmering kan waargeneem word in formulerings oor die amp van predikant in die *Kerkorde van die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika* (NHKA s.j.) wat oor “die ampte” handel en die bevestigingsformulier vir predikante. Ordereël 2 in die Kerkorde (Kerkorde van die NHKA:6-7) beskryf predikante as “dienaars van die Woord” met die voorreg tot “Woordverkondiging en sakramentsbediening”. Wanneer daar oor “predikante in gemeentes” gehandel word, word predikante se dienswerk met sewe kort sinsnedes omskryf, waarvan een as “herderlike sorg” geïdentifiseer word. Die res fokus op Woordverkondiging en toerusting van lidmate. In ordinansie 2.1.5 (Kerkorde van die NHKA:24-25) word predikante se gemeentelike arbeid deur negentien frases aangedui, waarvan drie op een of ander wyse na “herderlike versorging” verwys. Die huidige formulier wat gebruik word om “dienaars van die Goddelike Woord” in hulle ampte te bevestig (Diensboek van die NHKA [1987] 1997:75-78), beskryf predikante as “herders en leraars” wat oor “God se kudde” aangestel is met die doel om hulle met die Goddelike Woord as staf te lei en regeer (*sic*) (Diensboek van die NHKA 1997:75). Die predikantsamp word as “die amp van herder en leraar” (Diensboek van die NHKA 1997:75) geformuleer en predikante word aangemoedig om “die goeie dissipline te

handhaaf en die gemeente ordelik te regeer, soos die Here dit voorgeskryf het” (Diensboek van die NHKA 1997:76).

Op hierdie wyse word nie net die “amp van predikant” as ’n goddelike gegewe gelegitimeer nie, maar ook die wyse waarop predikante hulle werk moet benader, naamlik om te “regeer” en “dissipline uit te oefen” oor ander mense met die oog op “ordelike regering”, want dit is “hoe die Here dit voorgeskryf het.” Sodanige taal skep en kontinueer ’n verhouding van outoritêre gesag oor mense en sodoende versterk die herder- en leraarkonsept ongelykheid tussen mense. Die formulier beskou pastors as leraars en herders wat deur God gegee is, sodat mense deur middel van die regte dissipline en beheer op God se pad gehou kan word.

Dit is egter opvallend dat daar in die woorde van die formulier wat persoonlik tot die predikant gerig word geen vermelding van “regering” gemaak word nie, maar ’n “sagter” benadering aangetref word. Daar word die volgende gesê (Diensboek van die NHKA 1997:77): “U moet Christus liefhê en as herder sy skape versorg deur oor hulle toesig te hou, nie uit dwang nie, maar gewillig; nie om eie gewin nie, maar met toewyding (1 Pet 5:2); ook nie deur baas te speel oor dié wat God aan u sorg toevertrou het nie, maar deur ’n voorbeeld vir die kudde te wees.”

Die NHKA se formulier vir die bevestiging van ouderlinge en diakens beredeneer die ouderlingamp egter vanuit ’n outoritêre posisie as ’n “aansienlike regeeramp” (Diensboek van die NHKA 1997:79). Deur die amp van ouderling aan die “Ou Verbond” te koppel, word gesuggereer dat hierdie tipe leierskap in die Ou Testament aangetref kan word en dat dit deur God gelegitimeer is. Die formulier (Diensboek van die NHKA 1997:79; my beklemtoning) stel dan ook dat die ouderlinge saam met die “dienaars van die Woord *mederegeerders*” is en dat hulle:

... saam met die dienaars van die Woord *opsig hou* oor die gemeente wat aan hulle toevertrou is. Dit moet hulle doen deur noulettend toe te sien dat elkeen hom en haar in belydenis betaamlik gedra, die onordelikes te *vermaan* en om sover moontlik te verhoed dat die sakramente ontheilig word. Verder moet hulle volgens die bepalings van die *kerklike tug* optree teen dié wat nie berou toon nie en dié wat berou toon, weer in die gemeenskap van die kerk opneem.

In hierdie amptelike dokumente van die NHKA word nie oor predikante as pastors gehandel nie, maar word pastors (en ouderlinge) se regering-, opsig- en tugbevoegdhede beklemtoon. Daar kan aanvaar word dat 'n kerk se teologiese besinning in 'n kerkorde en bevestigingsformuliere neerslag vind. 'n Outoritêre beskouing oor gesag is in die genoemde dokumente sigbaar. Die wyse waarop die Bybel in bogenoemde formuliere aangewend word, weerspieël 'n logies-positivistiese denkmodel waarvolgens daar op induktiewe wyse (kyk Mouton 1987:1-29) met behulp van 'n veelheid van tekste algemene afleidings oor die predikantsamp gemaak word. Dit is egter belangrik om te meld dat die NHKA tans in die proses is om al die formuliere op teologiese en kommunikatiewe vlak te ondersoek en te herskryf.

Bogenoemde teologiese uitgangspunte met betrekking tot die beskouing oor die amp van predikant gee aanleiding tot 'n struktuur waarbinne magsposisies aan predikante (en ouderlinge) toegeken word. Indien pastors hierdie beskouings aanvaar en integreer, kan dit die moontlikheid tot emosionele transformasie belemmer en tot teologiese stagnering aanleiding gee. Persone wat nie op kognitiewe en emosionele vlak uitgedaag word nie, of hulleself nie op hierdie vlak laat uitdaag nie, kan nie tot selfinsig en sinvolle transformasie kom nie. Refleksie oor die formulerings in die bogenoemde kerkorde en formuliere laat die volgende vrae na vore tree:

- Watter epistemologiese funksie of rol word aan die Bybel in teologiese teorievorming oor die pastoraat toegeken?

- Reflekteer pastors doelbewus oor hulleself en hulle interaksie met mense?
- Op watter wyse beïnvloed kontemporêre filosofiese, sosiale, religieuse en psigologiese teorieë pastors se denke oor hulleself, hulle omgewing en hulle funksionering binne hulle omgewing?
- Erken pastors dat hulle eie kontekste hulle teorieë en praxis beïnvloed en indien wel, op watter wyse word dit verreken?
- Is daar binne die Reformatoriese teologie ruimte vir die insig dat pastors emosionele verwonding ervaar en dat daardie verwonding nie ontken hoef te word nie, maar kan dien as bron van hoopvolle en singewende betrokkenheid by medemense met soortgelyke en ander tipes verwonding?
- Is dit moontlik dat pastors in 'n postmoderne kultuur waarde tot mense se lewens kan toevoeg? Indien wel, op watter wyse kan dit geskied?

Gedurende die laaste dekade van die vorige millennium het ingrypende, paradigmadiese veranderinge in Suid-Afrika na vore begin kom wat ook die kerklike toneel en die lewens en funksionering van pastors beïnvloed. Die verskuiwing van 'n moderne na 'n postmoderne samelewing noodsaak geloofsgemeenskappe en pastors om na te dink oor hoe hulle hulleself en die wêreld waarbinne hulle leef, interpreteer. Christelike geloofsgemeenskappe en pastors vorm deel van kulturele groeperinge en enige veranderinge binne daardie kulturele groeperinge lei tot nuwe refleksie oor die betekenis van teologie, Christenwees en pastorwees binne veranderende omstandighede.

Die filosoof, Deon Rossouw (1993:895), formuleer hierdie proses van voortgaande herinterpretasie soos volg: “The shift from a modern to a postmodern (or late-modern, as some prefer to call it) culture, obviously requires new theological reflection. This cultural shift, which is still in the making, brings a new understanding of self and the world with it.”

1.2.4 Skrifgesag as probleem

’n Postmoderne paradigma bring ’n bewustheid na vore dat daar nie langer soos tydens die modernistiese era oor *waarheid*², die Bybel, pastors se interaksie met mense, asook pastors se siening oor hulle posisie en funksionering binne hulle geloofsgemeenskappe en die breër gemeenskap gedink kan word nie. Pastors word op hierdie vlak in die besonder gedwing om van hulle beskouing oor waarheid – wat hulle Skrifbeskouing insluit – rekenskap te gee. Ontwikkelinge in die teologie vanaf die negentiende eeu kan pastors laat ervaar dat die gesag van die Bybel soos dit in belydenisskrifte verwoord word, aangetas word en daarmee word die grond vir hulle sekerheid oor God en geloof en ’n Christelike lewenswyse weggekalwe. Die opkomende paradigma en die implikasies daarvan veroorsaak dat pastors verlamming

² Die transformasie met betrekking tot die begrip “waarheid” word in die rapport van die Gereformeerde Kerken van Nederland, *God met ons: ... over de aard van het Schriftgezag ...* (Baarda et al 1981) beskryf. Volgens ’n “objektiewe” waarheidsbegrip is die mens ’n passiewe waarnemer van “objekte soos dit is” en is menslike voorstellings korrekte weergawes van objekte wat buite die mens geleë is. Die voordeel van hierdie beskouing is dat waarheid aan ’n norm buite die mens verbind is, maar die nadeel is dat dit nie aan interaksie tussen mense en objekte erkenning verleen nie. Naas hierdie beskouing ken ’n “subjektiewe” waarheidsbegrip ’n prominente plek aan die denkarbeid en formuleringsvermoë van mense toe. Waarheid word deur die mens self bedink en voortgebring. Waarheid is hiervolgens nie in die “objektiewe” stand van sake geleë nie, maar word op kreatiewe en aktiewe wyse deur mense geskep. Die voordeel van hierdie beskouing is dat dit menslike aktiwiteit met betrekking tot die interpretasie van die werklikheid ernstig opneem. Die nadeel is dat waarheid hiervolgens in die mens self geleë is en dat dit tot subjektiwisme kan lei. Die rapport kies vir ’n ander opsie, naamlik ’n “relasionele waarheidsbegrip”. Hierdie beskouing oor waarheid beklemtoon ’n relasie tussen subjek en objek – ’n relasie tussen die mens as subjek en dit wat buite die mens lê as objek. Hiermee word erken dat wetenskappe nie bloot “dinge soos dit is” weerspieël nie, maar dat menslike vooroordele, teorieë, ervarings en modelle die wyse waarop objekte beskryf word, bepaal. Die relasionele waarheidsbegrip is ’n ineenvloeiing van “... het objektiewe buiten de mens (de waarheid als richtsnoer) plus het subjectiewe in de mens (de waarheid als worsteling, als inzet van de mens)” (Baarda et al 1981:12). Teologies beskou, beteken dit dat daar ’n relasie tussen God se openbaring (objektief buite die mens) en die mens (ook die mens se refleksie oor God as subjektiewe aktiwiteit) bestaan.

beleef as gevolg van spanning tussen hulle geloof en wetenskaplike teologiese refleksie. Die kritiese, wetenskaplike bestudering van die Bybel laat pastors worstel met die vraag of die Bybel nog waarde het vir mense as dit nie in geheel as “God se Woord” beskou kan word nie. Edward Farley (1996:13-28) beskryf hierdie veranderinge as ’n wegkalwe of dreinerings van die betekenis van “deep symbols.”

In hierdie verband is dit belangrik om van Andries van Aarde (2001a:148-171) se beredenering oor die “cause of Jesus (*Sache Jesu*)” as “die kanon agter die kanon” kennis te neem. Vir sy beredenering van hierdie saak wys Van Aarde (2001:149) daarop dat die uitdrukkings “the cause of Jesus” en “canon behind the canon” hulle ontstaan binne die teologiese refleksie van die Duitse Nuwe-Testamentikus Willi Marxsen gehad het. Marxsen (1968:284) argumenteer dat die Nuwe Testament nie “in the place of Jesus as *the* revelation” gestel behoort te word nie. Die “Jesus-saak” (“cause of Jesus”) het te doen met die wyse waarop die waardes van God se koninkryk in Jesus van Nasaret gemanifesteer het. Hierdie waardes word gemotiveer deurdat mense hulle vertroue in God stel, op grond van die wyse waarop God in Jesus “sigbaar” was. Alhoewel die Bybel oor hierdie saak getuie is, is die Christelike geloof nie ’n “boekgeloof” nie, maar ’n geloof (godsdiens) waarvan die oorsprong in die verhouding met ’n historiese persoon lê, naamlik Jesus. Van Aarde (2001a:150) wys daarop dat geloof ’n saak van die hart sowel as van denke en daad is. Geloof ontstaan nie in die innerlike van mense sonder ’n oriënteringspunt wat buite mense lê nie, maar dit is “... something ‘out there’ that has caused the Christian believer to put her or his ultimate trust in God’s event through Jesus. Objectifying this cause, or articulating it in terms of faith assertions, is already the activity of head and hand” (Van Aarde 2001a:150). Die *objektivering* van geloof het die gevolg dat mense *in leerstellings glo* omdat dit “die waarheid oor God en Jesus” sou wees.

Daar word 'n verskeidenheid van standpunte oor wat waarheid is in die Bybel aangetref. Derhalwe is dit problematies om van “die waarheid” te praat asof dit 'n eendimensionele begrip sou wees (Van Aarde 1999a:11-19). Van Aarde argumenteer ten gunste van 'n relasionele waarheidsbegrip, waarmee bedoel word dat waarheid nie in proposisies gevind word nie, maar in 'n verhouding met God wat “*die waarheid wat in Jesus is*” (Van Aarde 1999a:19) genoem word. Dit is in hulle ontmoeting met Jesus dat Christene vir God ontmoet het en steeds ontmoet. God is vandag God vir mense op grond van die bemiddeling van die historiese tekste wat in die Bybel aangetref word, maar God is die primêre outoriteit vir Christene en nie die Bybel nie. Van Aarde (1999a:19) formuleer hierdie saak soos volg:

Die Christelike geloofsgemeenskap het wel belydenismatig ooreengekom dat sekere geskrifte (wat die kanon genoem word) die model vorm waar die Jesus-saak geloofwaardig betuig word, maar het nie daarmee besluit om enige getuienis oor *die waarheid wat in Jesus is* te objektiveer as dit waarin die mens moet glo nie. Ons glo in God en nie in die Bybel of enige na-Bybelse *credo* nie. ... Wanneer 'n *credo* 'n vaste, geïkete belydenis met normatiewe binding los van tyd en kultuur geword het, het dit die vorm van *dogma* aangeneem.

Dogmas word deur middel van proposisionele taal geformuleer en het die gevolg dat mense wat nie met bepaalde dogmas saamstem nie, as “vrysinnig”, “liberaal” of “kettters” geëtiketteer word. Dogmatiese taal het die potensiaal om te manipuleer, te marginaliseer en opponente te elimineer (Van Aarde 1999a:20). Indien mense dogmas as “die waarheid” aanvaar en as “die fondament” van hulle geloof beskou, beteken dit dat hulle geloof in der waarheid die geloof van ander is, naamlik van die persone wat die dogmas geformuleer het. Vanaf die vroegste tye in die Christelike geloofsgemeenskap is belydenisse oor Jesus uitgespreek en was daar diversiteit en selfs diepgaande verskille oor navolging van Jesus (Van Aarde 2001a:150-151). As gevolg van hierdie verskille het verskeie tekste ontstaan, maar slegs dié tekste

wat aan bepaalde kriteria voldoen het, is in die Christelike kanon opgeneem. Een van die gevolge hiervan is dat Christene wat die modernistiese paradigma aanvaar, in 'n groter mate “in die Bybel glo” as in God, met die oortuiging dat, indien die Bybelse gegewens nie histories korrek is nie, dit beteken dat God ook nie betroubaar is nie.

Van Aarde (2001a:151) formuleer genuanseerd dat nadenke oor “die Jesus-saak” as kanon agter die kanon die gesag van die Bybel relativeer, maar tog ook nie. Die relativering van Skrifgesag is daarin geleë dat aangetoon kan word op watter wyse die konsep “kanon” as magsinstrument aangewend word (kyk Altieri 1990; Ter Borg 1998:411-423; Chapman 2000:93-97). So 'n hantering van die Skrif strook egter nie met die geloof waarvan dit getuig nie en kan teruggevoer word na die magsposisie van die Roomse kerk in die Weste, asook die wyse waarop die Romeinse keiser Konstantyn sy mag in die vierde eeu gebruik het om die kerk tot 'n afgebakende kanon te dwing (Van Aarde 2001a:152). Aan die ander kant word Skrifgesag nie gerelativeer nie, omdat refleksie oor die status van die Bybel die aspek wat grondliggend is aan die gesag van die Bybel belig, wat volgens Van Aarde (2001a:149; 153-160) die bekendwording van God in Jesus van Nasaret is. Geloof is dus vertrouwe in God, op grond van die oortuiging dat God sigself in Jesus bekend maak en is ook 'n verbintenis aan die “Jesus-saak”. In dié sin is geloof 'n voortgaande proses van ontmoeting met God in Jesus en bly dit 'n lewende geloof.

Dit is binne die atmosfeer van hierdie reflektering dat pastors van hulle eie verwonding en verlamming bewus raak, omdat hulle opgroei in 'n geloofstradisie wat sterk op die aanvaarding en erkenning van dogmatiese proposisies oor God, Jesus Christus en die Bybel gebou is. Hierdie saak kom op verskeie wyse in die liturgiese formuliere van die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika na vore. In die “Formulier vir die bediening van die doop aan die kinders van die gelowiges” word aan die dopeling se ouers gevra: “Bely u ook dat die *leer* van die Ou en Nuwe Testament wat in ons *belydenis*

saamgevat is en in die Kerk hier geleer word, die ware en volkome *leer* van die verlossing is?” (Diensboek van die NHKA 1997:53, my beklemtoning). In die “Formulier vir die bediening van die doop aan volwassenes” word die dopeling in die eerste vier van vyf vrae gevra of sy/hy bepaalde sake “glo”, “bely” en “onderskryf” (Diensboek van die NHKA 1997:56-57). Al hierdie sake is temas wat in die belydenisskrifte as dogmas geformuleer is. Dieselfde geld die “Formulier vir die bevestiging van dienaars van die Goddelike Woord” wanneer daar aan die predikant gevra word: “Glo u dat die Ou en Nuwe Testament die enigste Woord van God en die volkome *leer* van die redding is en verwerp u alle *leringe* wat daarmee in stryd is?” (Diensboek van die NHKA 1997:77, my beklemtoning; vgl Van Aarde se insig dat dogmatiese taal die potensiaal het om te manipuleer, marginaliseer en opponente te elimineer) en “Ten derde vra ek u of u beloop om u amp, soos dit hierbo beskryf is, volgens hierdie *leer* getrou te bedien...?” (Diensboek van die NHKA 1997:77, my beklemtoning). Hieruit blyk dat God se handeling met mense en die Bybel, telkens aan ’n bepaalde “leer” (dogma) gelyk gestel word. Daar word ook van pastors verwag om die Bybel as “volkome leer van die redding” (wat ’n dogmatiese konstruksie is) te “glo”. Op hierdie wyse word vanuit die staanspoor ’n belydenis oor die Bybel vereis en word hierdie belydenis oor die Bybel as “toetssteen” van pastors se geloof in God aangewend. Dit bemoeilik kritiese, wetenskaplike bestudering van die Bybel wat uitgaan van die kenteoretiese vertrekpunt dat die Bybel nie aan “God se openbaring” gelyk gestel kan word nie, maar as dokumente beskou word waarin mense se getuigenis oor hulle ontmoeting met God verneem word. Sakkie Spangenberg (2003:13) formuleer hierdie beskouing soos volg: “*Die Bybel is nie die openbaring nie, maar die skrywers daarvan getuig van die openbaring. Die openbaring is agter die teks geleë.*” Die “openbaring agter die teks” kan met Van Aarde se “Jesus-saak” in verband gebring word en wel in die sin dat Bybelskrywers in hulle geskrifte oor hulle verhouding (ontmoeting) met God getuig, alhoewel Spangenberg se uitspraak die hele Bybel in die oog het en Van Aarde hom in sy refleksie op die Nuwe Testament toespits.

Indien pastors nie die vermoë ontwikkel om die verskil tussen 'n belydenismatige (dogmatiese) beskouing oor die Bybel en die wetenskaplike bestudering van Bybelse tekste te begryp en sinvol in hulle bediening te integreer en te artikuleer nie, sal hulle in 'n postmoderne tyd voortdurend spanning en verlamming beleef, veral om die volgende redes:

- Die Bybel is in vele pastors se denke “die Woord van God” of “God se openbaring”. Daarom is dit wat in die Bybel geskryf is, “vas en seker”. Hierdie oortuiging word duidelik wanneer pastors op Sondag die Bybel in die hand neem en vir gemeentes sê: “Kom ons lees saam uit die Woord van die Here”; of wanneer pastors in hulle preke sê: “Die Here se Woord sê ...”; of wanneer pastors die Bybel in die pastoraat aanwend met die frase: “God sê in die Bybel ...” Op hierdie wyse word Bybelskrywers se woorde oor God dikwels aan “God se Woord” gelykgestel (vgl die Bybelgebruik in die Diensboek van die NHKA 12-43).
- Baie sake wat voorheen as “vas en seker” en as “grondslae van mense se geloof” beskou is, word in die postmoderne tyd gerelativeer. Bybelwetenskaplikes dui met behulp van sosiaal-wetenskaplike, ideologiesekritiese, postkoloniale en vele ander teorieë, modelle en metodes aan dat die Bybel 'n produk is van komplekse sosiale, religieuse, kulturele en politieke prosesse en dat Bybelboeke en -tekste nie eendimensioneel as “Woord van God” gelees kan word nie. Die wyse waarop Genesis 2-3, Psalm 51:7 en Romeine 5:12, 18-19 funksioneer om 'n leerstuk oor sonde te begrond, dien as voorbeeld (kyk Spangenberg 2003:100-102). Wanneer die tradisionele beskouing oor “die sondeval” krities bestudeer word en daar aangedui word dat die Bybelse tekste wat hierdie “leerstuk” begrond buite hulle kontekste geïnterpreteer word, word dit vir vele pastors 'n krisis in terme van hulle

verstaan van die kruisiging van Jesus as “God se straf op die mens se sonde” en die tradisionele regverdigingsleer.

1.3 Verwonding en verlamming

Die refleksie tot dusver toon aan dat baie pastors hulleself nie langer as “herders en leraars” kan beskou wat ’n “onkundige kudde skape” moet leer en lei omdat hulle dit nie self kan doen nie. So ’n beskouing oorbelaai pastors emosioneel en laat die indruk dat mense nie as gelyke vennote gesien word wat in staat is om self besluite te kan neem nie. Hierbenewens beskik lidmate van Christelike geloofsgemeenskappe ook oor ’n magdom inligting met betrekking tot die Bybel en religieuse sake, wat van pastors ’n ander benadering as dié van die vroeëre (tradisionele) paradigma vereis. Hiermee word nie gesê dat pastors nie ’n belangrike rol in mense se lewens kan speel nie. Hierdie studie vra na watter inhoud pastors aan hulle rol kan gee.

In die moderne era is pastors gesien as “Woordverkondigers” wat op grond van hulle opleiding ’n greep op die “waarheid van die Skrif” het en daarom is daar geredeneer dat hulle objektiewe en afdoende antwoorde op mense se probleme kon gee. Modernisme het aanleiding gegee tot ’n model waarvolgens die relasie tussen pastors en ander as ’n relasie van “helper” (pastors) teenoor “hulpelose” (ander), beskou is. Hierdie model staan as die sogenoemde “mediese/kliniese model” bekend (Patton 1993:4-5), waarmee mense “gediagnoseer” is en pastors die “regte behandeling” toegepas het. Die wyse waarop pastorale sorg deur die mediese model geabsorbeer is, blyk daaruit dat pastorale sorg nie as deel van ’n geloofsgemeenskap se bestaan geag is nie, maar as die spesialiteitsterrein van opgeleide kundiges (Graham [1996] 2002:46). Die genesingswonders van Jesus soos in die evangelies berig word, word in literatuur oor hierdie beskouing aangewend om pastors as genesers voor te stel (kyk Heitink 1984:30-33).

Donald Capps & Gene Fowler (2001) besin in hulle boek, *The pastoral care case: Learning about care in congregations*, oor die plek van pastors en pastorale sorg in Christelike geloofsgemeenskappe. Volgens Capps & Fowler (2001:10-11) kan pastorale sorg, soos dit in die twintigste eeu ontwikkel het, teruggevoer word na die gebruik van diagnostiese argumentvoering in die mediese wetenskap soos wat dit deur die medikus, Richard Cabot (1906), ontwikkel is. Hierdie metode stel 'n mediese dokter in staat om deur middel van induktiewe en deduktiewe beredenering verbande tussen simptome en siektes te lê op grond waarvan 'n diagnose gemaak kan word en op grond van die diagnose kan 'n plan van behandeling voorgestel word. Cabot se metode is later onder die vakgebied "clinical pastoral training" in die opleiding van teologiestudente aangewend (kyk Nouwen 1977:12-32). Hierdie induktiewe en deduktiewe beredenering staan in die pastoraat as "pastoral care reasoning" bekend.

Kliniese pastorale opleiding het onder leiding van Boisen (in 1925), die eerste voltydse kapelaan in 'n psigiatriese hospitaal in die Verenigde State van Amerika, tot stand gekom, toe vier teologiestudente onder sy leiding met hulle opleiding in kliniese pastorale vorming begin het. Boisen (1936:250) formuleer sy visie om 'n bydrae tot die opleiding van pastors te maak soos volg: "Almost from the beginning of the specialized religious ministrations to the mentally ill, upon which I have been engaged during the last twelve years, I have been concerned in a plan for the clinical training of theological students." Boisen se bydrae tot die opleiding van studente is dat hy hulle aangemoedig het om hulle eie notas van gevallestudies te skryf en hulleself nie tot die notas van die dosent te beperk nie (Boisen 1936:260). Boisen wat in 'n era werksaam was toe modernisme 'n sterk invloed uitgeoefen het, is postmodern in sy benadering in die sin dat hy nie Christelike dogmas en leerstellinge as vertrekpunt neem in die behandeling van psigiatriese pasiënte nie, maar wel hulle eie religieuse ervarings (vgl Asquith 1990:24-25).

Die diagnostiese proses is bedoel om pastors tot 'n dieper teologiese verstaan van mense te bring, met die doel om hulle meer effektief te dien. Boisen (1936:252) verwoord hierdie oortuiging soos volg: "We are always seeking to relieve human distress and to train the young minister in the fine art of helping those who are in trouble. We hold that service and understanding go hand in hand. Without true understanding there can be no effective service in that which concerns the spiritual life." Pastors se diens as gewonde genesers is op besondere wyse geleë in 'n poging om mense te probeer verstaan. Sonder verstaan is begeleiding moeilik haalbaar. Pastors wat hulleself as "herders en leraars" beskou wat met behulp van die Bybel en hulle teologiese tradisies die "regte antwoorde" op mense se probleme verskaf, sal moeilik na mense *luister* en hulle daarom moeilik *verstaan*. Gewonde genesers is mense wat in die eerste plek hulle teenwoordig wees (*being*) by ander ernstig neem en in die tweede plek fokus op dit wat hulle moet doen (*doing*). Om by ander teenwoordig te wees hou in dat pastors na ander sal luister voordat hulle iets sê of doen (kyk Hedahl 2001:94-102).

Russell Dicks (kyk Capps & Fowler 2001:14-18) het vanaf 1933 'n waardevolle bydrae tot die kliniese pastorale vorming van teologiestudente gemaak en in 1936 'n boek met die titel *The art of ministering to the sick* (1936) in samewerking met Cabot gepubliseer, waarin hulle model en metode uiteengesit word. Dicks (1939) het Boisen se metode onvoldoende gevind en het daarom sy eie metode ontwikkel. Dicks se bydrae tot die ontwikkeling van 'n werkbare metode vir pastors is daarin geleë dat hy alles wat hy van 'n gesprek met 'n pasiënt kon onthou, neergeskryf het en hierdie inhoude met sy studente gedeel het met die doel om uit te vind wat hulle in soortgelyke omstandighede sou doen.

Vir Cabot & Dicks (1936:244) was die doel van besoekverslae dat pastors tot *insig in die mense* met wie hulle te doen het self sal kom en nie net 'n

probleem (“siekte”) identifiseer wat behandel moet word nie. Dicks (1944; hersien in 1949) het later met sy boek, *Pastoral work and counseling*, die voorloper geword van ’n model wat in die tweede helfte van die twintigste eeu groot invloed op pastorale sorg en terapie uitgeoefen het (Capps & Fowler 2001:20). Hiermee het Dicks die metode wat in die hospitaalkonteks aangewend is, ten gunste van pastors se gemeentelike bediening bruikbaar gemaak en word pastors se bediening as ’n spirituele saak gesien wat vanuit die teologie geïnformeer word en Dicks (1949:vii) formuleer dit soos volg: “Pastoral care is as old as religion. It means ministry to individuals. In its traditional sense it means shepherding of souls, or cure of souls.” Hierdie oortuiging dat pastoraat die “shepherding of souls, or cure of souls” behels, dui daarop dat psigologiese insigte opsigself nie die doel van pastors se betrokkenheid by mense is nie, maar dat pastors sodanige insigte sal aanwend om mense teologies (geestelik/spiritueel) te begelei.

Seward Hiltner het in sy boek, *Pastoral counseling* (1949), Dicks se model vir die pastoraat verder ontwikkel, maar die fokus vanaf die kliniese (hospitaal) konteks na die gemeentelike konteks verskuif. In ’n latere werk, *Preface to pastoral theology* ([1954] 1958), ontwikkel Hiltner pastorale teologie as formele teologiese dissipline en stel hy dat pastorale teologie daarop gemik is om alle bedieninge van pastors vanuit die perspektief van herderskap (“shepherding”) te beredeneer (Hiltner 1958:24). Hiermee neem hy afskeid van die sogenoemde “pastorale sorg terminologie” en ontwikkel hy ’n nuwe model vir die bediening, waarvolgens pastorale sorg in terme van drie perspektiewe beskryf word, naamlik: die wyse waarop pastors as herders mense begelei, die kommunisering van die evangelie, en die organisering van die geloofsgemeenskap (kyk Hiltner 1958:55-85). Hiltner (1958:89-172) onderverdeel herderskap in drie subdomeine, naamlik genesing (“healing”), ondersteuning (“sustaining”) en begeleiding (“guiding”). *Genesing* beteken om heel (“whole”) te word (kyk Hiltner 1958:89-115) en behels die verbind van wonde in die gees van die gelykenis oor die barmhartige Samaritaan, maar “[I]t

does not necessarily imply that the result of the healing will be the same in its particulars as the condition that [was] previously obtained, except for the one characteristic of wholeness. ... Thus healing is to be understood as *the process* of restoring functional wholeness” (Hiltner 1958:89; beklemtoning bygevoeg). *Ondersteuning* het ten doel om persone by te staan al is genesing op 'n bepaalde tyd in hulle lewe nie moontlik nie, of al vind dit glad nie plaas nie (kyk Hiltner 1958:116-144). Hiltner (1958:116) verwoord dit soos volg: “Sustaining is the ministry of support and encouragement through standing by when what had been a whole was broken or impaired and is incapable of total situational restoration, or at least not now.” *Begeleiding* het ten doel om mense op morele en religieuse vlak op hulle lewensreis te vergesel (kyk Hiltner 1958:145-172). Hiltner (1958:145) wys daarop dat 'n begeleier nie die persoon wat begeleiding nodig het volledig ken nie. Mense se kennis oor hulleself en omstandighede is altyd meer as dié van die begeleier. Daarom stel Hiltner (1958:145): “A spiritual guide is more than a reflective mirror. But he is not in any sense a director in a way that implies coercion.”

Wat vir hierdie studie van belang is, is die relasie wat Hiltner tussen herderskap en “verbinding van wonde” skep. Die belangrikheid van die genesingsaspek van pastors se bediening word soos volg deur Hiltner verwoord (1958:115): “[F]or a complete study of pastoral operations from the healing aspect of the shepherding perspective, all these [sermons, religious education, group work] and others must be examined”. Binne die teoretiese raamwerk van hierdie studie kan pastors op 'n helende wyse by ander betrokke wees, terwyl hulle self in die proses innerlike genesing en transformasie ervaar.

1.4 Die weg van intrapersonlike transformasie en ontwikkeling

Een van die positiewe uitvloeisels vir pastors wanneer hulle verslae oor wat in terapeutiese sessies gebeur neerskryf, is dat dit 'n *proses van nadenke en*

refleksie by hulleself kan fasiliteer (kyk Capps & Fowler 2001:129-154). Die handeling van neerskryf van pastorale gesprekke laat pastors nie net kreatief reflekteer oor die dinamiese prosesse in die persone met wie hulle besig is nie, maar bring bepaalde gevoelens en gemoedstemmings oor pastorale sorg as sodanig na vore en laat pastors ook na binne kyk en nie net terugskouend op wat reeds in verskillende ontmoetings gebeur het nie. Sodanige skriftelike refleksie kan pastors tot die insig laat kom dat hulle hulleself voortdurend binne 'n proses van intrapersoonlike transformasie en ontwikkeling bevind. Deur nie net op kommunikasie-strategie en transformasie in die pastorant te fokus nie maar ook van interne prosesse in hulleself bewus te raak, kom die volgende sake na vore:

- die mate van emosionele intelligensie by pastors self;
- in watter mate pastors besef dat hulle self as verwondes by ander gewonde mense betrokke is en nie as iemand wat “beter weet” nie;
- op watter temas wat in gesprekke met die pastorant na vore kom fokus pastors by herhaling en wat kommunikeer dit in terme van hulle eie bestaan?

In hierdie sin ervaar pastors 'n soortgelyke hermeneutiese proses as wanneer hulle met tekste omgaan. Hierdie proses word binne Aristoteliese denke *phronēsis* genoem en dui op die refleksiewe aktiwiteit van ondersoekers. Dit verwys na lesers/hoorders se betrokkenheid by tekste en die proses van transformasie wat hulle ondergaan op grond van die potensiaal van tekste om verandering teweeg te bring. Don Browning (1991:10) vertaal *phronēsis* met “praktiese rede” en onderskei dit van *theoria* of “teoretiese rede” en *technē* of “tegniese rede” in dié sin dat *phronēsis* transformasie met betrekking tot mense se optrede ten doel het en formuleer soos volg: “Reason as *phronēsis* can be distinguished from *theoria* or theoretical reason, which is often thought

to ask the more dispassionate, objective, or scientific question of What is the case? or What is the nature of things? It is also distinguishable from technical reason or *technē*, which asks the question, What are the most effective means to a given end?"

Hierdie proses van transformasie is volgens Paul Ricoeur (1984) refleksie op die werking van *mimēsis* en het te doen met die tekstuur van 'n narratief. Volgens die antieke Griekse filosoof, Aristoteles, is 'n teks 'n uitbeelding (*mimēsis*) van 'n nuwe werklikheid. Ricoeur (kyk 1984) beskryf die refleksiewe proses by die leser/hoorder as 'n beweging van *mimēsis*₁ (prefigurasië), deur middel van *mimēsis*₂ (konfigurasië) na *mimēsis*₃ (refigurasië). Prefigurasië is die proses waartydens 'n skrywer 'n teks skep. Konfigurasië is die proses waartydens die leser/hoorder by die teks betrokke raak. Refigurasië is voortgaande transformasie in die lewe van die leser/hoorder op grond van die betrokkenheid by die teks. In hierdie sin is die *muthos* (teks; poësie; verhaal) vir Aristoteles gerealiseerde aksie, of refigurasië: "Die *muthos* is die *mimēsis* (dit wil sê die uitbeelding of die realisering) van die *praxis*" (De Kock & Cilliers 1991:58).

Hierdie proses van *mimēsis*₁ na *mimēsis*₃ (van prefigurasië na refigurasië) word deur Ricoeur (kyk 1984) die *hermeneutiese boog* genoem. Die doel van die beweging van prefigurasië na refigurasië, of "die *mimēsis* van die *praxis*" volgens Aristoteles, is dat die leser/hoorder by 'n nuwe verhaal of werklikheid sal uitkom ('n nuwe verhaal sal skep). Hierdie proses kan ook verstaan word teen die agtergrond van Ricoeur (1975:29-148; vgl Brueggemann 1995:1-32) se skema van die lewe as 'n dialektiese beweging tussen disoriëntasie en heroriëntasie. Ricoeur onderskei hier ook drie fases in die beweging naamlik disoriëntasie (prefigurasië), oriëntasie (konfigurasië) en heroriëntasie (refigurasië). Die doel van 'n teks is om lesers/hoorders na die fase van heroriëntasie as nuwe leefwyse te beweeg.

Toegepas op die pastorale interaksie tussen pastor en pastorant beteken dit dat pastors deur die verhaal van 'n pastorant (*mimēsis*₁) tot 'n herinterpretasie van hulle eie lewe en lewensverhale kom (*mimēsis*₂) en hierdie herinterpretasie as nuwe werklikheid integreer (*mimēsis*₃). Pastors kan dus hulle interaksie met ander nie net beleef as 'n proses waarin hulle ander se “wonde verbind” nie, maar waarin ook hulle eie verwondheid profiel aanneem en hulle in die proses self heelwording ervaar. So lei pastorale interaksie tot 'n resiproke beweging vanaf verwonding na genesing tussen pastor en pastorant en kom beide tot 'n eie nuwe verhaal. Vir Aristoteles lê die betekenis van mite dan ook juis daarin dat dit in interaksie met die verhale van mense verkeer en die hoorders/lesers se verhale verander. In die postmoderne wêreld neem die betekenis van narratiewe 'n belangrike epistemologiese posisie in en kan narratiewe teologie beskryf word as 'n soeke na tekens van God se teenwoordigheid in die verhale van mense. Mense skep sin in hulle lewens op grond van die internarratiwiteit (intertekstualiteit) tussen hulle eie en ander mense se lewensverhale. Tekste word dus breër as net geskrewe tekste gesien – mense word ook beskou as “tekste” wat “gelees” kan word.

In hierdie sin praat die antropoloog Clifford Geertz (1973) van “webs of significance” wanneer hy oor die verstaan van kulture reflekteer en stel dat enige vorm van kulturele uitdrukking as 'n “teks” beskou kan word (Geertz 1973:453). In terme van 'n postmoderne beskouing oor internarratiwiteit formuleer Timothy Beal (2000:128) soos volg:

Intertextuality is a theory that conceives of every text as a set of relations between texts, an intersection of texts that are themselves intersections of other texts, and so on. Every text is a locus of intersections, overlaps, and collisions between other texts. Every text is an *intertext*, that is, a between-text (*inter*, “between”), a paradoxical locus of dislocation, without center and without boundaries.

'n Pastor se eie lewensverhaal is dus “een” verhaal met 'n hele aantal “interseksies” van gewonde genesers wat saam met Jesus (as meesternarratief) en saam met ander op 'n deernisvolle wyse in die teenwoordigheid van God leef.

Capps & Fowler (2001:78-103) onderskei drie wyses waarop pastorale gevallestudies gelees kan word. Vir hierdie studie is die derde tipe lesing van belang, naamlik “the reader’s own self-interpretation in the light of the case meaning disclosed through the analytical reading” (Capps & Fowler 2001:78). Hierdie wyse van lees word deur Ricoeur “appropriation” genoem (Ricoeur 1981:182-193). Ricoeur se verstaan van tekste is dat tekste oor die potensiaal beskik om nuwe wêrelde te open. “Appropriation” is Ricoeur se vertaling van die Duitse *Aneignung*, waarvan die werkwoordvorm *Aneignen* is en beteken “om [iets wat vreemd is] toe te eien” (Ricoeur 1981:185). Die doel van hermeneutiek is die ontworsteling deur 'n leser/hoorder van sosiale, kulturele en historiese distansie met 'n teks om sodoende tot aktualisering van die betekenis van die teks vir die betrokke hoorder/leser te kom. Vir Ricoeur (1981:185) vind interpretasie van 'n teks plaas “when the reading releases something like an event, an event of discourse, an event in the present time. As appropriation, the interpretation becomes an event.”

Hans-Georg Gadamer ([1975] 1979:274-278) noem hierdie proses “application”. Gadamer (1979:274) wys daarop dat hermeneutiek aanvanklik in twee elemente opgedeel was, naamlik “*subtilitas intelligendi* ('understanding'), and *subtilitas explicandi* ('interpretation').” Tydens die Piëtisme is 'n derde aspek bygevoeg, naamlik *subtilitas applicandi* (“application”). Volgens Gadamer is aldie hierdie elemente deel van een en dieselfde proses en formuleer hy soos volg (Gadamer 1979:274-275): “Thus we are forced to go, as it were, one stage beyond romantic hermeneutics, by regarding not only understanding and interpretation, but also application as comprising one unified process. This is not to return to the traditional distinction of the three

‘subtleties’ of which pietism spoke. For, on the contrary, we consider application to be as integral a part of the hermeneutical act as are understanding and interpretation.”

Die belang van Gadamer en Ricoeur se insigte vir hierdie studie is dat pastors in hulle interaksie met tekste en met mense ook *met hulleself* in interaksie is. Carl Jung ([1954] 1969) beskryf ’n soortgelyke proses in sy werk *The psychology of the transference* onder die temas “transference” en “countertransference” as die oordrag van psigologiese inhoud tussen terapeut en persoon. Tydens hierdie proses raak die terapeut bewus van inhoud wat die persoon onbewustelik oordra, maar raak tegelyk ook bewus van psigologiese prosesse wat in haar/hom aan die gebeur is. Hierdie selfondersoek is vir pastors belangrik, sodat hulle bewus raak van die moontlike nadelige gevolge wat hulle eie vooroordele en ervarings vir hulle interaksie met ander kan inhou, maar ook van die positiewe effek wat hulle eie en ander se lewensverhale op mekaar kan uitoefen.

Die betekenis van Jung, Gadamer en Ricoeur is dat die beweging binne die hermeneutiese boog, om Ricoeur se begrip te gebruik, tot die skep van eie nuwe verhale by pastors en die mense wat hulle bedien kan lei. Daar sal egter altyd ’n bewustheid moet wees dat verskillende interpretasies van dieselfde inhoud moontlik is en dat mense verskillend op dieselfde teks of pastorale situasie kan reageer. Die ideaal is egter dat die proses – of dit *phronēsis*, “appropriation”, “application” of “transference/countertransference” genoem word – tot insig in die self en tot heelwording sal lei. In die geval van pastors is die ideaal dat dit pastors sal help om die diepte van hulle eie innerlike verwondheid te begryp en van ’n proses van heelwording in hulleself bewus te raak, sodat ook hulle *verwondheid* as bron van hoop en heelwording vir ander kan dien. Dit hou in dat pastors nie net ander se verhale interpreteer nie, maar ook self deur ander se verhale geïnterpreteer word. Op dié wyse kan nuwe wêrelde van hoop en heelwording vir pastors ontvou op grond van hulle

betrokkenheid by ander. Die volgende formulering van Van Aarde (2005:6-7) vat hierdie saak goed saam:

Die voltooide verstaansproses is nie 'n identifikasie van die verstaner met die skrywer nie, maar net die *snapping* en *toe-eiening* van die bedoelinge van die skrywer. Reproduksie is ook nie identies met produksie nie. Daarom kan die verstaner skrywers se gedagtes *beter* verstaan as wat hulle dit self verstaan het. Die interpretasie kan nuanses en aspekte na vore bring wat by die oorspronklike produksie slegs onbewustelik aanwesig was. Skrywer(s) kan dus méér sê as wat hulle bedoel het en egte verstaan gee ook hierdie implisiete méérwaarde aan sin in die teks, te verstande.

1.5 'n Nuwe uitdaging – gewonde genesers fasiliteer genesing

Uit die voorafgaande beredenering word dit duidelik dat pastors se rol binne 'n postmoderne paradigma nie afgebaken kan word as dié van kundiges met antwoorde op mense se vrae nie. Pastors moet die mense met wie hulle in interaksie verkeer as kundiges van hulle eie lewensverhale beskou (Firt 1968:209; Heitink 2000:231-232)³ en met deernis en medelye met hulle nood en innerlike verwondheid omgaan. Vanuit so 'n benadering respekteer pastors mense en aanvaar hulle dat die potensiaal tot heelwording in mense self geleë is en dat hulle (pastors se) betrokkenheid dié van fasiliteerders is waardeur mense begelei word om hulle eie lewensverhale te herkonstrueer. In hierdie

³ Julian Müller lewer in hierdie verband waardevolle bydraes tot die prakties-teologiese diskoers. Müller (1996:4) sluit in sy denke aan by Gerkin (1986:54) wat praktiese teologie as narratiewe praktiese teologie beskryf. In sy teorie, model en metode neem Müller die verhale van mense ernstig op en in sy bydraes reflekteer hy oor 'n wye verskeidenheid temas, naamlik: gesinsterapie (Müller 1996); die kuns van verhalende pastorale gesprekvoering (Müller 2000); die bydrae van narratiewe pastoraat met betrekking tot die volgende temas: die hantering van seksueel-verwante gesinsgeheime (Müller 2003a:118-150), die begeleiding van mense wat met MIV/VIGS saamleef (Müller 2003b:1-19; 2005b:72-88), mense wat getraumatiseer is (Müller 2004:77-88), versoening in die Suid-Afrikaanse konteks (Müller 2005a:174-185). Elmarie en Dirk Kotzé, ... van UNISA, publiseer (ook saam met ander navorsers) ook belangrike werke vanuit die narratiewe terapie (kyk Kotzé (ed) 2000; Andrews & Kotzé 2000:322-339; Kotzé & Kotzé 2001; Hudson & Kotzé 2002; Kotzé, Myburg & Roux 2002; Kotzé & Morkel 2002).

verband is dit belangrik om bewus te wees van die spanning tussen teologiese en sekulêre bronne van pastorale sorg en terapie (Hunter 1995:17-23), spesifiek met betrekking tot die vraag na wat as aanvaarbare bronne van kennis vir pastors in hulle pastorale interaksie met mense kan dien. Die aanwending van psigologiese teorieë en terapeutiese modelle en metodes in pastorale sorg kan as 'n uitvloeisel van modernisme beskou word (Graham 2002:46).

David Lyall (1995:97, 134-135) wys daarop dat mense se godsdienstige wêreldbeskouings nie verdwyn nie en beklemtoon die wyse waarop (religieuse) narratiewe mense se identiteit vorm en in stand hou en belangrike waardes aan mense oordra⁴. Mense se geloofsoortuigings en verhale word derhalwe as waardevolle bronne van kennis beskou. Narratiewe teorieë, modelle en metodes in die pastoraat lei tot nuwe ontwikkelings wat in vele opsigte van die modernistiese mediese model vir pastorale sorg verskil. Die volgende verskille kan aangedui word:

- veranderende en veranderde denke aangaande “human personhood” (Graham 2002:46);
- diversiteit van menslike natuur, soos wat dit in verskillende “sites of difference” (Graham 2002:47; vgl Miller-McLemore & Anderson 1995:105) na vore tree;
- 'n wegbeweeg van opgeleide, professioneel-geakkrediteerde manlike persone na die rol van onopgeleide vroue as pastorale begeleiers (Pattison 1993:194), binne die konteks van alternatiewe geloofsgemeenskappe en groepe waar mense na mekaar omsien (Ruether 1985; Graham & Halsey 1993);

⁴ Christina Landman (2007), kerkhistorikus en feministiese Afrika-teoloog, het pas 'n proefskrif in die praktiese teologie voltooi, waarin sy uitwys dat religieuse diskoerse positiewe en negatiewe effekte op mense se lewens kan hê.

- die bewussyn van magismisbruik in terapeutiese situasies (Graham 1993; Poling 1991; 1995), met gepaardgaande argumentering ten gunste van groter gelykheid binne pastorale interaksie;
- groter bewussyn van die sosiale en politieke dimensies van pastorale sorg (Marshall 1995:167-179; Poling 1995:122; Graham 2002:49-51);
- 'n breë antropologie wat in ag neem dat mense se identiteit vorm aanneem binne 'n komplekse dinamiek van ekonomiese, kulturele [en religieuse] en politieke faktore, wat beteken: "The subject of care is shifting from that of a self-actualized individual for whom care functions primarily at times of crisis towards one of a person in need of nurture and support as she or he negotiates a complexity of moral and theological challenges in a rapidly-changing economic and social context" (Graham 2002:51).

Die volgende formulering van Graham (2002:49; vgl Campbell [1981] 1986; Pattison 1993) kan as samevatting van bogenoemde ontwikkelinge geneem word: "The emphasis is on the mutuality of care in contrast to the formality and hierarchy of old. It is held to be a more authentic expression of Divine *kenosis* and vulnerability [pastors as *gewonde genesers*] and stresses a model of pastoral care as shared companionship on life's journey rather than the imbalance of client/expert or sheep/shepherd." Vir die doel van hierdie studie is dit nie belangrik om oor die sogenoemde *kenosis* teorie te argumenteer nie. Dit gaan binne die raamwerk van hierdie refleksie daaroor dat die ontwikkelinge soos hierbo aangedui is 'n sinvolle raamwerk bied om in 'n postmoderne samelewing oor pastors as emosioneel intelligente gewonde genesers te besin.

'n Postmoderne paradigma neem mense en hulle verhale ernstig op, met die beskouing dat mense die kundiges van hulle eie lewensverhale is. Pastors is hiervolgens luisteraars met die doel om mense te begelei tot insig in hulle eie verhale, sodat hulle self tot herinterpretasie (rekonfigurasie/*mimesis*₃) kan kom. Insigte vanuit die menswetenskappe word in so 'n proses aangewend om mense binne 'n hermeneutiese proses te begelei sodat hulle outentiek in die teenwoordigheid van God kan leef.

Pastoraat word dus gesien as 'n *proses van verstaan*, waardeur beide pastor en pastorant tot verstaan kan kom – van hulleself en van mekaar (Heitink 2000:233). Hierdie proses van verstaan hou in dat pastors al meer bewus sal word van hulle innerlike en die rol daarvan in hulle relasie met God, met hulleself en met ander. Omdat pastors mense is, ervaar hulle soos alle ander mense innerlike verwondheid. Binne die Protestantse geloofstradisie word aanvaar dat pastors die vermoë het om mense op sinvolle en outentieke wyse te kan begelei.

Capps (2005:188-199) beskryf hierdie tipe begeleiding aan die hand van sy metafoor van pastors as “The agent[s] of hope”. Pastors voel dikwels broos en verwondbaar omdat hulle niks anders as hoop aan mense kan bied nie, “and hope is a very tangible thing” (Capps 2005:188). Hoop [of nie-hoop] kom egter voort vanuit persoonlike ervarings. Erik Erikson (1964:116) dui aan dat hoop in die vroegste stadium in mense se lewens gebore word, in besonder in die relasie tussen babas en hulle moeders, of 'n persoon wat die moeder se plek inneem en die baba versorg. Verdere ervarings versterk of verswak hoop in mense se lewens. Omdat pastors deur dieselfde lewensfases as ander gaan, word hoop op soortgelyke wyses as in ander mense se lewens ook in hulle eie lewens gevorm of afgebreek. Daarom staan pastors in 'n sekere sin weerloos teenoor en saam met ander omdat hulle ander nie kan dwing om te hoop nie en hoop ook nie as 'n strategiese plan of metode tot sinvolle lewe aan mense kan bied nie. Om as “agent of hope” te leef en funksioneer kom voort uit

pastors se eie lewenservarings. Hulle kan hulle beskouings oor hoop transformeer en verdiep deur interdisiplinêre navorsing te doen. Maar die kognitiewe refleksie hieroor sal geïnternaliseer moet word om outentiek in hulle eie lewens in hulle begeleiding van ander te wees.

Die vraagstelling in hierdie studie is daarom op watter wyse pastors tot die insig kan kom dat hulleself verwond is, in watter mate hulle in hierdie proses van hulle eie emosies bewus raak en hoe hulle as emosioneel intelligente gewonde genesers ander verwondes kan ondersteun en begelei. Om hierdie vraagstelling sinvol te beantwoord word vervolgens oor Jesus se reaksie op mense se verwonding gereflekteer.

1.6 'n Bybels-teologiese vertrekpunt – Jesus as die menslike gesig van God

In Matteus 4:23-25 word die volgende oor Jesus berig: “Hy het toe in die hele Galilea rondgegaan en die mense in hulle sinagoges geleer, die evangelie van die koninkryk verkondig en *elke soort siekte en kwaal onder die volk gesond gemaak*. En die berigte oor Hom het deur die hele provinsie Sirië versprei. Die mense het toe die *siektes met allerhande kwale en pyne, dié wat in die mag van duiwels was, geestelik versteurdes en verlamdes na Hom toe gebring en Hy het hulle gesond gemaak*. Groot menigtes uit Galilea, Dekapolis, Jerusalem, Judea en van oorkant die Jordaan af het Hom gevolg” (my beklemtoning). Matteus 9:35-36 vermeld die volgende oor Jesus: “Jesus het al die dorpe en klein plekkies besoek. Hy het die mense in die sinagoges geleer, die evangelie van die koninkryk verkondig en elke soort siekte en kwaal gesond gemaak. Toe Hy die menigtes sien, het *Hy hulle innig jammer gekry*, want hulle was moeg en hulpeloos soos skape wat nie 'n wagter het nie” (my beklemtoning).

Warren Carter (2000:xvii, 1-49) skryf sy kommentaar op Matteus, *Matthew and the margins: A socio-political and religious reading*, vanuit die perspektief dat

Matteus 'n kontranarratief teenoor dominante Romeinse oorheersing en sinagogale beheer in die eerste eeuse Palestina is. Die evangelie het ten doel om 'n gemarginaliseerde groepie Jesus-volgelinge te help met die vorming en ontwikkeling van 'n eie identiteit en leefstyl en as alternatiewe gemeenskap te midde van en teenoor die dominante kulturele omgewing te funksioneer. In hierdie narratief is Jesus die verteenwoordiger en beliggaming van God se bevrydende teenwoordigheid en heerskappy. Die twee berigte oor Jesus wat hierbo vermeld is, word gelees teen die agtergrond van Carter se siening dat Matteus se verhaal oor Jesus 'n alternatief op die status quo (kulturele strukture) van sy tyd bied.

Jesus se optrede is gerig op gemarginaliseerde mense wat nie deel was van die sosiale, ekonomiese en godsdienstige elite nie (Carter 2000:123-127). Aan hierdie mense verkondig Jesus die aanbreek van God se koninkryk, naamlik God se bevrydende teenwoordigheid (Mat 3:2, 4:17). God se teenwoordigheid as lewegewende handeling kom veral in Jesus se genesing van siekes na vore. Carter (2000:124-125) wys daarop dat die verskynsel van siekte in antieke tye multidimensioneel verstaan moet word, naamlik as:

- die gevolg van sonde en as God se straf op sonde (Matt 9:1-7; Philo, *De Vita Contemplativa* 1-2; Josephus, *Contra Apion* 2.143-144);
- die gevolg van sosiale en ekonomiese strukture soos die gebrek aan voldoende hulpbronne, blootstelling aan elemente van die natuur, swak higiëne en hongersnood;
- psigosomaties van aard as gevolg van ekonomiese uitbuiting en politieke beheer.

Deur van siektes genees te word ervaar mense fisieke heelwording en herstel ten opsigte van sosiale interaksie, met die gevolg dat daar 'n kwaliteit lewe gevoer kan word.

In Matteus 4:24 word daar van 'n algemene beskrywing van siekte, naamlik “allerhande pyne en kwale”, na meer spesifieke toestande, naamlik “dié wat in die mag van duiwels was, geestelik versteurdes en verlamdes” beweeg. Die berip “allerhande pyne” (*basanios*) nie net op siektes dui nie, maar ook op terneergedruktheid en spanning as gevolg van onderdrukking deur die imperiale owerheid (Carter 2000:126). Duiwelbesetenheid en eksorsisme moet verstaan word binne die raamwerk van die kulturele sisteem van daardie tyd, naamlik dat Satan God se teenstander is en Jesus se bediening in die wiele wil ry (Matt 4:1-11). Rome word deur Carter (2000:126) as deel van die “koninkryke van die wêreld” (Mat 4:8) verstaan en daarom as medewerker van Satan. Verskeie teoloë (Wink 1986:43-50; Hollenbach 1981:573; Theissen 1983:231-264) argumenteer dat duiwelbesetenheid met onderdrukking en kolonialisme in verband gebring kan word en as oorlewingsmeganisme aangewend word met die doel om nie by gedwonge ekonomiese, sosiale, godsdienstige en persoonlike eise aan te pas nie. Geestelik versteurdheid moet verstaan word in die lig van die oortuiging dat die maan 'n bedreiging vir mense se gesondheid ingehou het (Ps 121:6; Deut 4:19; 17:3; kyk Carter 2000:353-355). Verlamming kan as psigosomatiese toestande geïnterpreteer word (kyk Brown 1983:357-377; Hollenbach 1981:575-577). Kontemporêre mediese navorsing (Carter 2000:575 n40) bring getuienis na vore dat die trauma, geweld en spanning van oorlog verlamming en stomheid tot gevolg kan hê. Die berig dat Jesus mense genees het moet breër as net fisiese genesing verstaan word, naamlik as herstel in terme van die sosiale en religieuse strukture wat in daardie samelewing gegeld het. Binne die kulturele konvensies van die eerste eeu lei genesing tot hoop op 'n lewe van kwaliteit en menswaardigheid.

Matteus 9:35-36 is 'n opsomming van Matteus 8-9 en 4:23-25, waardeur beklemtoon word dat Jesus sy bediening soos dit in Matteus 1:21-23 aan Maria vermeld is, uitvoer (Carter 2000:239). Die teks (Matt 9:35-36) skep 'n atmosfeer van empatie, deernis en medelye. W Bauer, W F Arndt, F W Gingrich & F Danker (1979:762-763) wys daarop dat medelye vanuit die ingewande (“entrails”, “bowels” of “guts”) na vore kom en dat dit as setel vir deernisvolle en liefdevolle optrede dien. Jannie Louw & Eugene Nida (1988:288) plaas die begrip *splangnidzomai* wat met “innig jammer (ge)kry” vertaal word, binne die algemene semantiese domein van “attitudes and emotions” en binne die subdomein “love, affection, compassion”. Die begrip word soos volg omskryf (Louw & Nida 1988:295): “[T]o experience great affection and compassion for someone – ‘to feel compassion for, to have great affection for, love, compassion.’” In sy handeling teenoor mense gee Jesus uitdrukking aan God se genade (Matt 5:7; 9:13).

Die frase *eskulmenoi kai errimenoi hōsei probata mē echonta poimena* (Matt 9:36) wat met “moeg en hulpeloos” vertaal word, gee die rede aan waarom Jesus die mense jammer gekry het. *Eskulmenoi* is 'n meervoud perfektum passief partisipium van die werkwoord *skullō* en kan ook weergegee word met “geteister word” (Louw & Nida 1988:244, 245), om “af te slag, vel te verwyder” (Bauer, Arndt, Gingrich & Danker 1979:758), “skeur” (Liddell & Scott 1974:642) en kan ook binne die konteks van geweld en plundering verstaan word (Carter 2000:230). *Errimenoi* is 'n meervoud perfektum passief partisipium van die werkwoord *riptō* en kan met “neergooi, weggooi, uitgooi, rondgooi” (Liddell & Scott 1974:272, 625; Louw & Nida 1988:208) vertaal word. Die semantiese velde waarvan hierdie begrippe deel vorm, dui daarop dat die mense na wie Jesus kyk uitgeput en sonder hoop is as gevolg van swaarkry en verwerping oor die totale spektrum van hulle bestaan. Hierdie teks kan nie “vergeestelik” word asof hier van mense se “geestelike lewe” gepraat word wat niks met die sosiale, fisiese, ekonomiese en politieke dimensies van hulle lewe te doen het nie.

Carter (2000:230) dui deur middel van verskeie intertekstuele verwysings aan dat Jesus mense sien wat onderdruk, verneder en verguis word en formuleer soos volg: “The historical and literary contexts indicate Rome and the religious elite as those who inflict social, economic, political, and religious abuse with misrule (9:18, 34).” Die frase “soos skape wat nie ’n wagter het nie” eggo die atmosfeer in Esegïel 34 waar valse herders wat net vir hulleself omgee deur God ontmasker word, omdat hulle God se mense skade berokken deur nie aan hulle voedsel en kleding te verskaf nie, nie die swakkes te versterk nie, nie die siekes te genees nie, nie die gewondes se wonde te verbind nie en nie die verlorenes op te soek nie (Eseg 34:2-4a), maar op ’n harde en wrede manier oor hulle te heers (Eseg 34:4b). Die toespeling vanuit die Ou Testament plaas Jesus binne die eeuelange tradisie van God as herder en word Jesus as herder gelegitimeer wat vir mense sal sorg soos wat God wil hê daar vir hulle gesorg moet word. Binne die raamwerk van Matteus as kontranarratief beteken dit dat mense bevry word van die nasies (Rome) se politieke en ekonomiese uitbuiting, asook die “valse herders” (godsdiensstige elite) se religieuse onderdrukking en voorsien God in Jesus voeding, geregtigheid, genesing, lewenskrag en ’n herder in die tradisie van Dawid (Eseg 34:11-31).

Imperiale ideologie bied Rome en die keiser as verlosser en agente van die gode se seën aan, met die doel om aan mense ’n gelukkige en vol lewe te verseker. Die *pax Romana* is omvattend as die goedgesindheid van die gode jeens die mensdom verstaan en sodoende is goddelike sanksie daaraan verleen, met die keiser as “die seun van God” (Carter 2001:9; kyk Horsley 1989:23-38; [1987] 1993:3-19, 110). Imperiale magte oefen beheer oor mense uit tot voordeel van die imperiale gemeenskap en het ekonomiese, politieke en kulturele dimensies en gevolge. Richard Horsley (1993:9) wys daarop dat imperiale regerings dikwels van inheemse heersersklasse gebruik maak om hulle mag te vestig en te handhaaf, deur die lede van daardie elite (aristokratiese groepe) ekonomiese voordeel uit hulle samewerking te laat trek.

In die eerste eeuse Palestina is plaaslike sake veral in die hande van die priesterlike aristokrasie gelaat. Die godsdienstige elite was “Jewish officials who exercise religious roles yet are part of the ruling aristocracy in this retainer class with immense social and economic power” (Carter 2001:17). Hierdie oorheersing van die bevolking het veral op ekonomiese gebied, deur middel van ’n dubbele belastingsisteem (Borg [1984] 1998a:48-49; [1987] 1991:84-85, 89, 138), groot druk op die bevolking geplaas. Die *pax Romana* het vanuit die perspektief van Rome se onderdane nie in Palestina gerealiseer nie (Carter 2000:36-42; 2001:9-53; vgl Borg 1998a:52-65). Die druk is verhoog deur godsdienstige konvensies wat deur die godsdienstige aristokrasie op die bevolking afgedwing is (Carter 2000:30-36). Borg (1998a; 1991:91-93, 96 n25) argumenteer dat hierdie religieuse konvensies in die tyd na Israel se Babiloniese ballingskap veral in die vorm van “politics of holiness” uitgekristalliseer het (gebou op die sogenoemde “heilighedskode” in Levitikus) en dat dit in kombinasie met ekonomiese druk tot ’n groot groep “sondaars” en “uitgeworpenes” aanleiding gegee het. Hierdie twee groepe was mense wat om verskeie redes nie aan die wetlike en godsdienstige eise wat aan hulle gestel was, kan of wou voldoen nie.

Matteus se visie is dat God mense uit hierdie imperiale onderdrukking wil bevry en dat God aan mense ’n vervullende lewe bied, nie Rome nie (Carter 2001:70). Matteus se visie word op verskeie wyses in die evangelie verwoord, byvoorbeeld in die makarismes (Matt 5:3-6) en in die “Ons Vader” gebed (Matt 6:9-13). Die mense met wie Jesus omgaan en wat hy gesond maak, is uitgesluit uit die sosiale voordele van daardie tyd. Hulle was nie deel van die elite en die klasse by wie mag gesetel was nie en het nie toegang tot goeie voeding, sanitasie, mediese sorg en behuising gehad nie. Hulle was van die armstes in die bevolking en daarom was siektes baie algemeen onder hulle. Hierdie siektes het as gevolg van die imperiale sisteem voorgekom (Carter 2001:71-72). Matteus se insluiting van hierdie groepe wanneer hy oor Jesus se genesingsaktiwiteite berig lewer, reflekteer hierdie werklikheid. Genesing

beteken in daardie konteks veel meer as die verwydering van liggaamlike defekte. Genesing is 'n multidimensionele verskynsel wat aan mense ook die moontlikheid van nuwe sosiale, religieuse en gemeenskapslewe bied. Op hierdie wyse kon mense God se seën ervaar.

Met sy getuienis oor God se koninkryk en sy gepaardgaande medelydende optrede teenoor mense, het mense in hulle ontmoeting met Jesus vir God ontmoet: “In other words, God became God for people through Jesus’ interaction with them ... Jesus is the observable face of God” (Van Aarde 2001a:149). Hierdie ontmoeting met God in Jesus spruit voort uit 'n fundamentele ervaring van Jesus van God as sy vader en mond uit in “evangeliese waardes” van *inklusiwiteit* en *egalariteit* (Van Aarde 1997:345-355; 1998:96-114) en word die *Jesus-saak* genoem wat vir Van Aarde (2001a:148-171) van deurslaggewende belang is vir outentieke geloof en lewe. Die *Jesus-saak* kan beskryf word as “'n ervaring van God wat nie konvensioneel was nie. Sy stories oor hoe God op buitengewone wyses koning is (en ook sy genesings in 'n sekere sin) was metafore waarin Jesus sy ervaring van God se *onbegrensde* en *onmiddellike* teenwoordigheid by *alle* mense uitgedruk het” (Van Aarde 1999b:452). Om hierdie fundamentele ervaring van God uit te druk het Jesus:

na illegitieme “vaderlose straatkinders” verwys as simbool van diegene wat tot God se koninkryk behoort. Dit wil lyk asof Jesus hier 'n fundamentele religieuse ervaring vanuit sy eie lewe in woorde en daede uitgedruk het. Jesus, self 'n “vaderlose” figuur, het in terme van die profetiese tradisie (kyk o a Jes 1:16-17), opgetree as die beskermmer van vaderlose kinders en vroue (o a weduwees) wat nie binne die beskermingsfeer van 'n patriarg was nie, vreemdelinge en “basters” (o a Samaritane) wat nie aanspraak kon maak op die “reg” om dieselfde versorging as mans wat biologies deel van die verbond met “Abrahamskinders” was nie.

(Van Aarde 1999b:453)

Jesus se bemoeienis met gemarginaliseerdes in die samelewing het vanuit 'n posisies van gelykheid met hulle geskied – Hy het Homself as een met hulle gesien. Hy het onder hulle gelewe asof hyself én hulle kinders van God is. Dit is Jesus se identifisering met en onvoorwaardelike aanvaarding van die “nobodies” van sy samelewing wat God se onmiddellike teenwoordigheid by mense gekonstitueer het.

Pastors het die verantwoordelikheid om die *Jesus-saak* aan mense te kommunikeer en teenoor mense te leef. Met ander woorde, pastors moet in hulle omgang met mense die “evangeliese waardes” van *inklusiwiteit* en *egalariteit* uitleef. Dit beteken dat pastors se teologie (teorie) en lewe (praxis) kongruent sal wees binne die denkraamwerk dat alle mense gelyke toegang tot God se genade het. Hierdie toegang geskied nie op grond van enigiets wat uit mense self na vore kom nie, maar op grond van God se barmhartigheid (“compassion”). Dit beteken dat pastors nie veroordelend teenoor mense sal wees nie, maar op deernisvolle wyse met mense bemoeienis sal maak en kom daarin na vore dat pastors as gewonde genesers een met mense en hulle lewensworsteling (pyn en lyding) is. In hierdie verband is die werk van Terry Veling, *Practical theology: “On earth as it is in heaven”* (2005), van waarde. Veling (2005:236) formuleer in die laaste hoofstuk van sy werk die frase “theological method – a way of life.” Hiermee bring hy die insig na vore dat *praktiese* teologie *geleefde* teologie sal wees, met ander woorde dat teorie sonder praxis nie vir die teologie moontlik is nie. Veling se refleksie oot hierdie saak sal in hoofstuk 4 aan die orde kom.

1.7 'n Prakties-teologiese vertrekpunt – die begrip “gewonde geneser” by Henri Nouwen

Binne die praktiese teologie het Henri Nouwen die begrip “gewonde geneser” vir pastors ontgin en bruikbaar gemaak. Nouwen word in hierdie studie as 'n eksemplaar beskou van Veling se teorie oor praktiese teologie as geleefde

teologie. Veling (2005:240; my beklemtoning) formuleer sy oortuiging soos volg: “To imitate Christ is to follow Christ, and it is in following this way that we are led into the truth and life (John 14:6). This, in a nutshell, is the method of theology, the ‘theological method.’ And this is what it means to speak of *practical theology as a way of life.*” Teologie is nie slegs teoretisering oor God, lewe, medemenslikheid, skepping of dood nie. Teologie, praktiese teologie en pastorale sorg ingesluit, is ook nie bloot ’n individualistiese preokkupasie met “verlossing van sonde en ’n ewige lewe” sonder ’n doelbewuste sosiale en politieke fokus nie. Politiek word nie hier in die eng betekenis van partypolitiek gebruik nie, maar in die breër betekenis van strukturering of ordening van die *polis*, naamlik die samelewing. In hierdie sin het praktiese teologie en pastorale sorg politieke betekenis. As voorbeelde hiervan kan huidige teologiese diskoerse oor gender en homoseksualiteit aangedui word, wat nie net met die kommunikasie van verskillende teorieë te doen het nie, maar met die *praxis*-gerigte vraag oor hoe Christelike geloofsgemeenskappe mense van verskillende geslagte en verskillende seksuele oriëntasie kan help om in liefde en met respek vir mekaar saam te leef. Persone van homoseksuele oriëntering kan in so ’n gemeenskap genesing ervaar wanneer hulle deur ander aanvaar word vir wie hulle is. Genesing en heelwording het ook in die huidige tyd sosiale dimensies. Veling (2005:236-237) reflekteer oor hierdie “geleefde teologie” aan die hand van die Griekse selfstandige naamwoord *methodos* wat ’n samestelling van *meta* en *hodos* is en met “a following after: a scientific enquiry or treatise: method, system” vertaal kan word (Liddell & Scott 1974:430).

Teologie behoort vanuit die staanspoor gedring te wees deur die vraag hoe mense outentiek voor die aangesig van God kan leef. Teorie en praktyk is onlosmaaklik deel van dieselfde proses. Praktiese teologie as “praktiese toepassing” of “bylaag” by die “belangrike(r) teoretiese besinning” in byvoorbeeld die Bybelwetenskappe, is ’n kunsmatige skeiding en epistemologies nie geldig nie. Pierre Hadot (2002:176) stel dat die antieke

filosowe nie slegs na kennis as teoretiese onderneming op soek was nie, maar “always intended to produce an effect, to create a *habitus* within the soul, or to provoke a transformation of the self” en in hierdie sin beklee die praktiese rede voorrang oor die teoretiese rede. Dit is hierdie transformasie van die lewe as navolging van Christus wat in Nouwen se lewe ’n belangrike rol gespeel het en in hierdie verband is die volgende formulering van Hadot (2002:238) van belang: “The real problem is therefore not the problem of knowing this or that, but of *being* in this or that way.” Soos dit later in die hoofstuk oor Nouwen sal blyk, is dit juis die konsep van “*being*” as ’n *lewenswyse* wat vir Nouwen belangrik is en in besonder sy refleksie rig oor wat dit vir pastors beteken om (emosioneel intelligente) *gewonde genesers* te wees.

Praktiese teoloë erken toenemend Nouwen se waardevolle bydrae tot die praktiese teologie (Capps 1980, 1984; Campbell 1986; Heitink 1997:558-581; 2000:85; Van der Ven 1998; Louw [1999] 2003). Ook teoloë buite die praktiese teologie integreer Nouwen se teologiese insigte in hulle eie refleksie (kyk Borg 2003:97, 100 *n*21). Nouwen se bydrae word in besonder gesien in sy beredenering oor die grense van psigologie met betrekking tot pastorale sorg en die verband wat hy tussen *pastorale sorg* en *spiritualiteit* aandui (Heitink 2000:85; vgl Gillespie 2002:113). Spiritualiteit kan beskryf word as ’n individu se religieuse ervaring en volgens Heitink (1993:35) is pastorale sorg ’n proses waarin daar saam met mense gesoek word na maniere waarop hulle hul omstandighede in die teenwoordigheid van God kan ervaar. In sy evaluering van die grense van die psigologie, wat wel vir die pastorale sorg belangrik is, lewer Nouwen ’n belangrike bydrae tot die teologiese diskoers in die pastorale teologie. Deur sy refleksie toon Nouwen ([1969] 2000:231-279) aan dat teologie en psigologie op interdisiplinêre vlak saam funksioneer, maar dat teologie die grense van die psigologie moet transendeer ter wille van outentisiteit. Outentisiteit word hier verstaan as ’n lewe van heelheid voor die aangesig van God. Teologiese refleksie is onontbeerlik vir so ’n verstaan van ’n outentieke lewe. Outentisiteit in die lewe van pastors beteken dat hulle ’n

lewende herinnering aan Jesus sal wees en dat hulle op hierdie wyse “helend” by mense betrokke sal wees. Heling beteken om *heel* te word (Hiltner 1958:89), al beteken dit nie dat alle pyn uit mense se lewens weggeneem word nie. Vir pastors is dit belangrik om met behulp van die insigte wat psigologie in die dinamiese innerlike prosesse van menswees bied, op so ’n wyse in mense se lewens teenwoordig te wees dat hulle ’n lewende herinnering aan Jesus kan wees (Nouwen 2000:246-250).

Navorsing oor Nouwen se integrering van die konsep “gewonde geneser” in sy eie lewe, asook navorsing oor emosionele intelligensie, het die insig na vore laat kom dat Nouwen as voorbeeld van ’n emosioneel intelligente pastor dien en daarom ’n gewonde geneser vir ander verwondes kon wees. *Emosionele intelligensie* en die metafoer *gewonde geneser* vorm die sentrale temas waar rondom hierdie studie ontplooi word. Binne die raamwerk van die studie beteken emosionele intelligensie dat pastors hulle eie emosionele verwonding ernstig neem en op outentieke wyse daardie emosies hanteer en integreer as deel van ’n voortdurende proses van heelwording. Dit beteken verder dat emosionele verwonding binne die reikwydte van Nouwen se beskouing oor spiritualiteit geïnterpreteer sal word, met die insig dat verwonding nie as ’n “swakheid” in pastors se “mondering” beskou sal word nie, maar as bron van toegang waardeur hulle daarvan bewus kan raak dat hulle in die teenwoordigheid van God leef. Jesus as “meesternarratief”/“metafoer”/“gesig” van God (kyk Borg 2003:96-98) en sy deernis met verwonde mense dien as bron van hoop tot heelwording vir pastors.

Veling se besinning oor praktiese teologie as geleefde teologie, Nouwen en Jung se refleksie oor die konsep “gewonde geneser”, asook teorieë en modelle oor emosionele intelligensie word ondersoek met die oog daarop om riglyne te gee vir hoe pastors emosioneel intelligente gewonde genesers kan wees.

Uit ondersoek na die konsep “gewonde geneser” het geblyk dat dié begrip vir die eerste keer op wetenskaplike wyse deur Jung in die psigologie aangewend word. Jung gebruik die uitdrukking “wounded healer” om oor die relasie tussen terapeut en pasiënt te reflekteer. In sy outobiografie *Memories, Dreams, Reflections* ([1961] 1963:134, my beklemtoning) sê Jung: “The doctor is effective only when he himself is affected. ‘Only the *wounded physician* heals.’ But when the doctor wears his personality like a coat of armour, he has no effect”. Jung se refleksie oor hierdie saak toon aan dat hy die verhouding tussen terapeut en pasiënt as ’n verhouding van gelykes beskou en nie as ’n verhouding waarin die terapeut vanuit ’n “hoër, kliniese, objektiewe posisie” funksioneer nie. Die terapeut se eie verwonding moet erken word en in die proses van terapie in berekening gebring word. Derhalwe sal Jung se teorie hieroor ondersoek en bespreek word en aangetoon word op watter wyse dit vir pastors bruikbaar kan wees.

Vervolgens word daar ’n oorsig oor die stand van navorsing in literatuur vanuit die pastoraat met betrekking tot die twee konsepte “gewonde geneser” en “emosionele intelligensie” aangebied.

1.8 Oorsig van relevante literatuur

Nouwen se refleksie oor pastors as gewonde genesers en navorsing oor emosionele intelligensie open sinvolle perspektiewe op die pastoraat. ’n Oorsig van literatuur in die subdissiplines pastoraat en homiletiek toon ’n navorsingsleemte in die praktiese teologie oor die relasie tussen en die integrering van, die konsepte “gewonde geneser” en “emosionele intelligensie”.

P J Roscam Abbing (1980) bespreek die verhouding tussen pastors en gemeentelede in sy werk *Predikantswerk in verband met kommunikasie- en leertheorie* op verskillende vlakke. Hy doen uitvoerige besprekings van die luistervaardighede van pastors in kommunikasieprosesse. Hoewel Roscam Abbing (1980:47-71, 119-178, 298-309, 427-455, 514-520) uit verskillende

hoeke na emosies in die interaksie tussens pastors en gemeentelede verwys en dit ook kortliks aanraak, beredeneer hy nie die belangrikheid van pastors se emosionele belewenisse en die invloed wat dit op hulle identiteit en funksionering uitoefen nie. Hy toon nie in sy werk bewustheid van Jung en Nouwen se werk, of die konsep “gewonde geneser” nie.

Charles V Gerkin (1984) lewer ’n waardevolle bydrae tot die pastoraat vanuit ’n hermeneutiese gesigspunt met sy werk *The living human document: Re-visioning pastoral counseling in a hermeneutical mode*. Gerkin maak egter nie melding van pastors se emosionele verwonding of die metafoor “gewonde geneser” nie en beredeneer hierdie sake ook nie. Gerkin (1984:193) verwys op ’n terloopse wyse na Nouwen wanneer hy kortliks oor die tema “spiritual direction” handel. In ’n latere werk, *An introduction to pastoral care*, stel Gerkin (1997) dat die Middeleeue ’n waardevolle tradisie oor pastors nagelaat het, naamlik as “physicians of the soul” en sê hy “to be a good pastor is to seek to understand the deepest longings, the secret sins and fears of the people so that the healing function of our understanding may communicate that we and the God we serve care deeply and intimately for them” (Gerkin 1997:82-83). Gerkin plaas hierdie gesindheid van pastors teenoor wat hy noem ’n “tight-fisted control of the keys to salvation” (Gerkin 1997:82). Hierdie formulering verwoord een van die belangrike sake in hierdie studie, naamlik dat pastors nie op outoritêre wyse oor mense moet “regeer” nie, maar op ’n medelydende wyse saam met hulle op hulle lewensreis betrokke sal wees. Gerkin stel egter nie die emosionele lewe en verwondheid van pastors aan die orde nie. Wanneer ander praktiese teoloë na Gerkin verwys, merk hulle ook nie so ’n konneksie op nie. Hulle wys nie eksplisiet daarop dat Gerkin nie die verbinding maak nie, maar uit hulle stilswee daaroor kan die afleiding gemaak word dat hulle dit nie by Gerkin opspoor nie (kyk Campbell 1986:109, 126 n24; Browning 1991:36, 245-249, 256; Van Deusen Hunsinger 1995:2, 7-8; Van der Ven 1998; Heitink 2000:63, 80-81, 104, 240, 262; Willows & Swinton 2000:12; Capps & Fowler 2001:26, 125). Selfs wanneer Heitink (2000:81) met

verwysing na Gerkin sê, “Het innerlijk gesprek van een mens speelt zich in de context van het pastoraat af ...”, gebruik hy nie die geleentheid om die emosionele wêreld van pastors ter sprake te bring nie.

Donald Capps (1984:79-80, 107-110, 113-118) bespreek in sy werk, *Pastoral care and hermeneutics*, die konsep “wounded healer” en die waarde daarvan vir pastors en hulle pastorale praktyk. In *Pastoral counseling and preaching: A quest for an integrated ministry* (1980) wend Capps insigte vanuit Nouwen se werk aan om oor die relasie tussen prediking en pastorale berading te besin (Capps 1980:25-27, 129-130). In laasgenoemde werk bied Capps (1980:25-27) se beredenering van Nouwen se werk aan hom die geleentheid om oor die relasie tussen die konsep “gewonde geneser” en pastors se emosies te reflekteer, maar hy doen dit nie. Capps (1980:26) besin wel oor die moontlikheid dat pastors se ervarings ’n rol in hulle interaksie met mense kan speel, maar emosionele bewuswording en reflektering kom nie ter sprake nie. In eersgenoemde werk reflekteer Capps (1984:79-80), aan die hand van Nouwen se besinning oor die “wounded healer”, oor die plek van hierdie metafoer binne ’n sogenoemde “experiential model” vir pastorale sorg. Capps (1984:107-110) besin verder oor die metafoer “wounded healer” as een van drie “self-metaphors” binne die raamwerk van outobiografie as literêre vorm en stel dat die “wounded healer” as ’n “accessible self” metafoer gesien kan word. Ten spyte van die moontlikheid tot verdere reflektering oor emosies en emosionele verwonding by pastors wat in hierdie tema opgesluit lê, ontgin Capps dit nie verder nie. Hy verwys slegs na Nouwen se formulering dat pastors tot mense se beskikking sal wees (“availability”), naamlik dat dit beteken dat pastors nie net in mense se vreugde sal deel nie, maar ook in hulle pyn en lyding. Capps bespreek egter nie die rol en waarde van pastors se emosies, emosionele verwonding en emosionele intelligensie nie.

Heitink beredeneer nie in sy werk oor die pastoraat, *Pastoraat als hulpverlening: Inleiding in de pastorale theologie en psychologie* ([1977] 1984),

menslike emosies en die konsepte “gewonde geneser” of “emosionele intelligensie” nie. In sy bespreking van die “identiteit van de pastor” (Heitink 1984:15-18) word nie melding van genoemde konsepte gemaak nie. In ’n latere werk, *Pastorale zorg: Theologie – differentiatie – praktyk*, beredeneer Heitink ([1998] 2000:19, 100, 152, 159-166) wel die belang van emosies binne die raamwerk van die pastorale gesprek. Hy verwys kortliks na Nouwen onder die tema “spiritualiteit” (Heitink 2000:85) en ook na Jung (Heitink 2000:91-93). Die konsepte “gewonde geneser” en “emosionele intelligensie” en die potensiële waarde wat ’n integrering van die twee konsepte vir pastors inhou, word egter nie ontgin nie.

Johannes A van der Ven (1998) besin in sy werk, *Education for reflective ministry*, oor die waarde van ’n reflektiewe bedieningsmodel vir pastors. In sy bespreking van die praktiese waarde van sodanige model, toon Van der Ven (1998:136-169) aan hoe pastors se emosies op ’n sinvolle wyse in hulle bediening kan meespeel.

Vervolgens word ’n oorsig oor Suid-Afrikaanse praktiese teoloë se bydraes gedoen. T F J Dreyer (1981) handel in sy werk, *Poimeniek: ’n pastorale oriëntasie*, oor die subdissipline pastoraat en pastors se funksionering binne gemeentes. In die gees van Thurneysen (1964:10) se denke word pastoraat as ’n toegespitste vorm van verkondiging beskou, naamlik “gesprekmatige verkondiging”. Vir Dreyer (1981:24-25) is pastors gestuurdes in die Naam van “die onsigbare subjek” Jesus Christus. Hierdie wyse van identifisering, kan daartoe lei dat pastors vanuit ’n outoritêre posisie die “Woord van God” aan mense “verkondig” en daarom gemeentelede as “objek van die pastoraat” (Dreyer 1981:29-32) beskou. Tog word gestel dat pastors en ander persone in ’n ontmoetingsrelasie vir mekaar sigbaar sal word en dat eersgenoemde nie pastorale ontmoetings met ’n meerderwaardige houding moet benader nie (Dreyer 1981:48-49). Daarom is Dreyer (1981:28) ernstig daarvoor dat pastors deur middel van “pastorale introspeksie” hulle lewens in die lig van die Woord

sal orden en hulle opdrag “helder voor oë” kry. Hoewel Dreyer telkens onder die opskrif “pastorale grondhouding en optrede” poog om die gesindheid waarmee pastors by mense betrokke is, te beredeneer, verwys hy slegs een keer na pastors se emosies en dan op ’n negatiewe wyse as “emosionele betrokkenheid” wat kan veroorsaak dat pastors moontlik perspektief op hulle roeping kan verloor (Dreyer 1981:28). Dit is so dat emosionele betrokkenheid pastors in hulle bediening kan verhinder en pastors behoort daarmee rekening te hou. Emosionele belewenisse as sodanig kan egter nie ontken word nie en pastors behoort nie hulle eie emosionele ervarings te onderdruk nie. Pastors raak in mindere of meerdere mate emosioneel by mense betrokke, of hulle erkenning daaraan gee of nie. Die belangrike saak vir pastors is om van hulle eie emosies bewus te raak en op sinvolle wyse daarmee om te gaan.

In sy werk *Om tot verhaal te kom: Pastorale gesinsterapie* (1996) tree Julian Müller met Riet Bons-Storm in gesprek oor die vraag hoe mense tot verstaan kom. Müller (1996:7-17) plaas homself “binne die paradigma van die hermeneutiese pastoraat” en tipeer sy eie manier van verstaan as “’n spesifiek *narratiewe* manier van verstaan.” Müller (1996:30-32) reflekteer kortliks oor “die pastor se eie selfverstaan” en die waarde van sinvolle verwerking van pastors se eie gesinsverhale vir gesinsterapie. Volgens hom is pastors se betrokkenheid by mense nie voorskriftelik van aard nie, maar gaan dit oor verhoudings met die oog daarop om nuwe realiteite te skep en herstel van heeldheid (Müller 1996:33, 38) te bewerk. Pastors se emosies en emosionele prosesse in pastors se lewens word op vele plekke in die werk as subteks waargeneem, maar daar word nie oor emosionele intelligensie en die metafoor “gewonde geneser” as sodanig besin nie. Dieselfde geld vir Müller se latere werk, *Reis-geselskap: Die kuns van verhalende pastorale gesprekvoering* (2000), wat in ’n sekere sin ’n popularisering van sy eersgenoemde werk is.

Cas Vos (1996) lewer ’n waardevolle bydrae tot die Suid-Afrikaanse literatuur oor homiletiek in sy werk, *Die volheid daarvan: Homiletiek vanuit ’n*

hermeneuties-kommunikatiewe perspektief. Hoewel Vos in hierdie werk op 'n sogenoemde “hoordershermeneutiek” (kyk Vos 1996:197-255) fokus en nie die saak van emosionele intelligensie of die metafoor “gewonde geneser” ten gunste van pastors beredeneer nie, maak hy tog keuses vir bepaalde beelde waarmee hy oor pastors praat, naamlik dienskneg (Vos 1996:180) en rabbi (Vos 1996:181-183) en meen ook dat pastors “weerloos” op die kansel staan. Hans Van der Geest (1981:45, my beklemtoning) verwoord hierdie saak soos volg:

Being genuine presupposes that I open myself up, expose myself and maybe even make a fool of myself. Precisely this risk makes us ‘personal.’ In the final analysis it’s a question of whether we are willing to make ourselves understandable and *vulnerable* in this way. Nothing less than giving of oneself is required here. Without this corresponding giving of ourselves we cannot effectively preach Christ, who revealed his Lordship in his own giving.

Hierdie formulering van Van der Geest kan met Nouwen se refleksie oor die gewonde geneser in verband gebring word. Die verband tussen Van der Geest se beredenering in sy boek en Vos se beskrywing van hoordershermeneutiek, is dat daar 'n positiewe relasie tussen pastors en ander mense kan ontstaan wanneer mense ervaar dat pastors, soos hulle, ook met sekere fasette van hulle lewens worstel. Mense kan met pastors wat op hierdie vlak as “egte mense” funksioneer, identifiseer. Eerlikheid oor hulle eie verwondheid stel pastors in staat om nie veroordelend in hulle prediking te wees nie en om op egte wyse erns met hulle hoorders se werklikheid te maak (vgl Van der Laan 1989:126-127). Pastors behoort hulle hoorders se emosionele belewenisse van en reaksies op eksterne gebeure te antisipeer en in hulle prediking in ag te neem. Dit beteken dat hoorders se totale situasie in ag geneem moet word (Henau 1993:382).

Vos (1996:241) se opmerkings oor *geweldloosheid* is in hierdie opsig van belang. Pastors kan hulle hoorders in hulle prediking “geweld aandoen” indien hulle nie “met invoelende waarneming en verbeelding mekaar se leefwêreld betree” (Vos 1996:241) nie. Hierdie “invoelende intrede” dui op empatiese beskeidenheid aan die kant van pastors, waarmee bedoel word dat hulle empatie met mense se omstandighede het, maar hulleself nie as kundiges oor mense se lewens beskou nie. Dit beteken verder dat pastors erkenning aan mense se emosionele worstelinge verleen sonder om deur dogmatiese veralgemenings “klinkklaar antwoorde” te verskaf. Respek vir ander mense se denke, gevoelens, lewens en aspirasies gebeur by pastors wanneer hulle insien dat ander nie soos hulle (pastors) oor die lewe, God, geloof, belydenisse en kerk hoef te dink nie. Respek vir ander word verder gestimuleer wanneer pastors aanvaar dat mense op emosionele vlak met dogmatiese beskouings en konstruksies oor God en geloof kan worstel, sonder om hulle verhouding met God prys te gee. Mense en menswees is dinamiese wesens en prosesse en kan nie deur ’n eenduidige filter, byvoorbeeld of mense “die regte leer aanhang”, aanvaar of veroordeel word nie. Pastors kan deur die ontwikkeling van hulle eie emosionele intelligensie daartoe meewerk dat geloofsgemeenskappe veilige ruimtes word waarheen mense telkens op hulle lewensreis kan terugkeer. Op hierdie lewensreis kan pastors waardevolle bydraes maak deur hulleself as medereisigers te beskou en nie as “gearriveerde” mense wat oor alles seker is nie.

Malan Nel (2001) reflekteer in sy boek oor prediking, *Ek is die verskil: Die invloed van persoonlikheid op die prediking*, oor ’n wye verskeidenheid sake wat die persoonlikheid van predikers raak en watter invloed dit op die inhoud en die vorm van hulle prediking het. Nel maak erns met emosies en die realiteit daarvan in die lewe van pastors, maar tog besin hy nie oor die saak van emosionele intelligensie nie. Hy verwys kortliks na Nouwen se refleksie oor “selfopenbaring” (Nel 2001:64) en hy koppel die metafoer “wounded healer” aan pastors se roeping (Nel 2001:101). Hy ontwikkel egter nie

laasgenoemde konsep in detail ten gunste van die prediking of die persoon van pastors nie. Hy benut ook nie die geleentheid om die begrippe “gewonde geneser” en “emosionele intelligensie” op mekaar te betrek nie, ten spyte van die ruimte wat hy vir homself skep om dit wel te doen (kyk Nel 2001:13-69). Nel se bedoeling met die werk is om die identiteit van predikers op só ‘n wyse te beskryf dat hulle prediking “‘n geloofsgemeenskap aanraak en in beweging bring. Prediking wat hulle laat beweeg in God se rigting vir die gemeente as God se geroepenes binne ‘n bepaalde konteks” (Nel 2001:5), omdat hy oortuig is dat die bediening van sterk prediking sentraal staan in die opbou van gemeentes (Nel 2001:12). Nel lewer met hierdie werk ‘n waardevolle bydrae tot die besinning oor pastors se identiteit.

Hennie Pieterse reflekteer in sy werk, *Prediking in ‘n konteks van armoede* (2001), oor die vraag: “Welke rol kan die kerke en by name die prediking van die kerk speel om aan die armes inspirasie en ‘n visie te bied sodat hulle bemagtig kan word om self hul situasie te verbeter en so bevryding uit armoede te smaak?” (Pieterse 2001:ix). ‘n Belangrike faset van Pieterse (2001:92-94) se antwoord op hierdie vraag is dat predikers ‘n eksistensiële ervaring van die situasie van armes sal hê. In sy verwoording van hierdie oortuiging kom Pieterse naby aan Van Aarde se formulering van die *Jesus-saak* as Jesus se identifikasie met gemarginaliseerdes in sy samelewing (Van Aarde 1999b:452-456). Pieterse (2001:93) verwoord dit soos volg:

In die gemeenskap moet ‘n mens *luister en waarneem*. ‘n Pastorale naby-wees by die mense is belangrik. Jy moet luister na die mense se verhale en hul siening van die lewe, van God, van die kerk, van die regering en van ander mense. Deur met hulle te wees in hul nood, deur hul kant te kies, deur hulle pastoraal by te staan en die liefde van God aan hulle te betoon in elke kontak, kan ‘n mens hul vertrouwe begin wen. Die prediker moet die lewe, die godsdiens, God, die regering, ander mense, deur hulle oë begin sien.

Dit is hierdie “sien deur ander se oë” wat raakpunte het met die tema van hierdie studie, naamlik pastors wat as gewonde genesers op deernisvolle wyse by mense teenwoordig is. In hierdie teenwoordig wees speel pastors se emosionele intelligensie ’n belangrike rol, om die mense met wie hulle solidêr is se emosies oor hulle omstandighede te begryp, asook hulle eie emosies binne daardie omstandighede. Deur emosioneel intelligente gewonde genesers te wees, beteken dat pastors “in die gees van die evangelie” (Pieterse 2001:93) nie veroordelend of outoritêr-voorskriftelik teenoor mense sal optree nie, maar luisterend en begeleidend, terwyl hulle besig is om *mense se wonde te verbind*. Hoewel Pieterse in hierdie werk nie oor die pastoraat as sodanig skryf nie, lewer hy tog ’n belangrike bydrae tot die besinning oor pastor-wees in ’n postmoderne, post-apartheid Suid-Afrika.

P B Malherbe & D J Louw (2002:513-522) lewer ’n sinvolle bydrae met bepaalde moontlikhede vir verdere ontginning in hulle refleksie oor “Die dinamika tussen teologiese paradigmas en die verskynsel van uitbranding in die bediening.” Hulle bied ’n verskuiwing na ’n “vertolkingsparadigma” met ’n herwaardering en benutting van Christelike spiritualiteit aan as oplossing vir die probleem van uitbranding in die bediening (Malherbe & Louw 2002:520). Hulle is van mening dat so ’n verskuiwing ook op ander vlakke positiewe veranderings tot gevolg sal hê. Die positiewe in hulle bydrae is die soeke na ’n sinvolle integrering van ’n postmoderne paradigma in die lewens van pastors, waarmee hulle ook ’n pleidooi lewer vir wat hulle noem ’n “integrale spiritualiteit” (Malherbe & Louw 2002:521). Hulle benut egter nie die geleentheid om dieper en wyer te besin oor pastors se emosionele belewenisse as gevolg van verandering van paradigmas nie. Daar sou in die artikel meer gemaak kon word oor die wisselwerking tussen emosies en spiritualiteit. Malherbe & Louw (2002:521) plaas die hantering (“kalmering”) van emosies binne die kader van gebed en meditasie en formuleer soos volg: “Kalmering van jou gedagtes lei tot innerlike integrasie. In meditasie kom daar kontak tussen jou bewussyn en die dieper gevoelens in jou innerlike; jy leer om

innerlike spanning beter te hanteer, te verstaan en te verwerk. Dit bring emosionele integrasie en 'n diep rustigheid.” Daar sou toegegee kon word dat meditasie en gebed 'n positiewe plek in pastors se lewens en die hantering van spanning in hulle bediening kan inneem. Dat meditasie en gebed *emosionele integrasie* meebring, kan egter nie ongenueanseerd en ongekwalfiseerd aanvaar word nie (vgl hoofstuk 2 vir Jung se insigte met betrekking tot die wisselwerking tussen die bewuste en die onbewuste). Die moontlikheid bestaan dat pastors sodanige spirituele dissiplines kan toepas om van negatiewe emosionele belewenisse te ontsnap omdat die verwonding wat daarmee saamgaan te moeilik is om te hanteer. Emosionele intelligensie is 'n belangrike faset van die voorkoming van uitbranding by pastors en word nie deur Malherbe & Louw ontgin nie. Ten spyte van die saak wat ten gunste van die ontwikkeling van pastors se spiritualiteit en dissiplines wat daarmee saamgaan uitgemaak word, word Nouwen as “gewonde geneser” vir wie spiritualiteit 'n leefwyse was se werke nie nagevors nie.

Daniël Louw se werk oor pastoraat is die eerste keer onder die titel, *Pastoraat as ontmoeting* (1993), gepubliseer. Enkele jare later is 'n nuwe hersiene uitgawe onder die titel *Pastoraat as vertolking en ontmoeting* (1999) uitgegee. In laasgenoemde werk gee Louw heelwat aandag aan emosionele belewenisse. Louw (2003:239) gee toe dat menslike emosies 'n rol speel in die proses van geloofsvolwassenheid en dat elke persoon as individu met 'n eie, unieke persoonlike samestelling benader moet word. Hy gaan egter nie in op die rol van emosies en emosionele intelligensie in die lewe van pastors en hoe dit pastors se menswees en optrede raak nie. Louw (2003:66) bied 'n kort bespreking van Nouwen se konsep “gewonde geneser” aan onder die tema “diensknegmetafoor” waarin hy fokus op “medelye en weerlose verwonding” (Louw 2003:63) by pastors.

Wanneer J Janse van Rensburg (2004:586-598) besin oor *pastorale integriteit*, bespreek hy onder die opskrif “persoonlikheidsintegriteit” (Janse van Rensburg

2004:593-594) “identiteitsversteurings” wat pastors se bediening kan bemoeilik en stel dat “die pastor egter genoeg geestesgesondheid [moet] hê om tot selfinsig te kom en tot konstruktiewe optrede in staat te wees om voorkomend op te tree en professionele hulp te soek” (Janse van Rensburg 2004:594). Janse van Rensburg besin egter nie oor integriteit as heelheid en die wyse waarop emosionele bewuswording en emosionele intelligensie pastors se bediening kan verryk nie.

Cassie Venter lewer ’n waardevolle bydrae tot die debat oor die waarde van emosionele intelligensie in die praktiese teologie en in die pastorale praktyk, onder die titel “Aspekte van emosionele intelligensie in die lewe van die nuwe mens” (2005, 1-25). Ten tye van die skryf van hierdie studie was dit die eerste bydrae deur ’n Suid-Afrikaanse praktiese teoloog in hierdie verband. Venter poog om vanuit sy interpretasie van Bybelse gegewens ’n teologiese fundering van die konsep “nuwe mens” te gee en dit met emosionele intelligensie in verband te bring. Hy maak nie ’n keuse vir een bepaalde teorie oor emosionele intelligensie nie, maar gaan met verskillende modelle tegelyk te werk wat vanuit verskillende teorieë gefundeer word. Daar word nie in die artikel in diepte oor pastors se emosionele intelligensie gereflekteer nie en ook nie oor “gewonde geneser” as metafoor vir refleksie oor pastors se identiteit en funksie nie.

Uit bogenoemde oorsig blyk dat daar tot dusver in die Suid-Afrikaanse konteks weinig in literatuur oor die pastoraat oor die tema van hierdie studie gepubliseer is. Daar word wel oor die verskillende konsepte geskryf, maar dit word nie met mekaar in verband gebring en as geïntegreerde teorie en model ontwikkel nie. Hierdie studie is ’n poging om hierdie sake met mekaar in verband te bring en te reflekteer oor die waarde wat dit vir pastors inhou.

Soos wat verder uit die studie na vore sal kom, word die tema van die studie vanuit ’n spesifieke verstaan van Jesus se deernisvolle betrokkenheid by

verwonde mense ontplooi. Met sy optrede het Jesus die barmhartigheid van God gekommunikeer en kan hy as die *menslike gesig van God* beskou word. In hierdie opsig is Jesus se woorde in Lukas 6:36 betekenisvol, naamlik: “Wees barmhartig soos julle Vader barmhartig is.” Die klem wat Lukas op barmhartigheid (medelye) plaas word opvallend wanneer dit met Matteus 5:48 vergelyk word, waar Jesus sê: “Wees julle dan volmaak soos julle hemelse Vader volmaak is.” Matteus interpreteer die tradisie oor Jesus in die lig van die Ou Testament wanneer hy die woord “volmaak” (*teleios*) gebruik om die woord “heiligheid” (*kadosh*) in Levitikus 19:2 te interpreteer. Lukas daarenteen interpreteer die Jesus-tradisie as medelye/deernis met mense, deur die woord “medelye/deernis” (*oiktirmon*) te gebruik. Nouwen (1981:15-16) beskou Jesus as die beliggaming van God se medelye in hierdie wêreld. God se medelye is die bron van Jesus se optrede teenoor verwonde en lydende mense. Die oproep om barmhartig/medelydend/deernisvol te leef, is die essensie van ’n Christelike lewe (Van Staden 1991). Daarom word daar vir ’n spesifieke interpretasie van die “Jesus van die geskiedenis”⁵ (historiese Jesus) se

⁵ Die onderskeid tussen die “Jesus van die geskiedenis” (historiese Jesus) en die “Christus van die Christendom” (Konstantynse Jesus) word deur John Cupitt in sy boek *Radical Theology* (2006:95-107) beskryf. Hierdie onderskeid het te doen met die “leer oor die twee nature” van Jesus en word na die konsilie van Nicea (325 n C) teruggevoer, wat op aandrang van die Romeinse keiser Konstantyn gereël is met die doel om verskille tussen Aleksander, die biskop van Aleksandrië aan die een kant en Arius aan die ander kant, oor die beskouing met betrekking tot die verhouding tussen die *Goddelikheid* en die *menslikheid* in die “persoon” van Jesus te bereedder, asook om eenheid in die “heilige Romeinse ryk” te bewerk (Van Aarde 1999b:441). Hierdie leer verklaar dat Jesus Christus tegelyk “ware mens” (*vere homo*) en “ware God” (*vere Deus*) is (Cupitt 2006:97; Van Aarde 1999b:441-449; Jonker 1977:12-58). Hierdie leer is later by die Konsilie van Chalcedon (451 n C) finaal geformuleer en in dogmatiese proposisies vasgelê (Jonker 1977:32). Cupitt (2006:98-101) toon hoedat die “Jesus van die geskiedenis” deur middel van dogmatiese formuleringe, asook kunswerke wat in die na-Konstantynse periode ontstaan het, ontwikkel het tot “a completely confident authoritarian monarch, the Christ of Christendom” (Cupitt 2006:99). Hierdie ontwikkeling verduister egter die boodskap van Jesus soos in die evangelies verwoord word, naamlik dat daar ’n *diskontinuiteit* tussen God se koninkryk en aardse koninkryke bestaan: “[W]hat matters in Jesus’ message is his sense of the abrupt juxtaposition of two opposed orders of things ... But the *doctrine of the incarnation* unified things which Jesus had kept apart in ironic contrast with each other, and so weakened the ability to appreciate his way of speaking, and the distinctive values he stood for” (Cupitt 2006:101). Deur die ontwikkeling van wat Cupitt (2006:101) “an icon-Christology” noem, is ’n visie wat aan vrye keuse en diskontinuiteit uitdrukking gee, verruil vir ’n visie waarin kontinuïteit, hiërargie en ’n regte tipe gehoorsaamheid beklemtoon word. Die refleksie in hierdie studie oor die waarde van die konsepte “gewonde geneser”, “emosionele verwondheid” en “emosionele intelligensie” vir die pastoraat, is ’n poging om binne die raamwerk van ’n “Christologie van onder”/“funksionele

optrede teenoor mense gekies, teenoor die dogmatiese “Christus van van die Christendom”.

1.9 Selfgeïnisieerde, kwalitatiewe navorsing

Die refleksie wat in hierdie studie na vore kom, is “selfgeïnisieerde”, kwalitatiewe besinning met die doel om genoemde tema en die waarde daarvan vir pastors te ondersoek. Johann Mouton ([1985] 1989a:34-36) stel dat selfgeïnisieerde navorsing onder andere op grond van “verwondering” en “teorietoetsing” onderneem kan word. Hierdie studie kan aan die een kant as “blote nuuskierigheid” (Mouton 1989a:34) getipeer word. Die twee sentrale konsepte in die navorsingstema en titel van die studie, naamlik “gewonde geneser” en “emosionele intelligensie”, het my op kognitiewe sowel as emotiewe vlak geprikkel om verder te lees en te vra hoe hierdie aspekte tot outentisiteit in pastors se lewens kan bydra. Aan die ander kant kan die studie ook “hipotesegenererend” genoem word. Mouton (1989a:36) omskryf hierdie tipe studie soos volg: “Daarenteen beweeg navorsers dikwels op terreine waaroor daar geen of weinig gestruktureerde modelle en teorieë bestaan. In sodanige gevalle is die aangewese weg om deur verkennende studies te poog om nuwe modelle en hipoteses te genereer wat as die vertrekpunt vir toekomstige studies kan dien.” Binne die raamwerk van hierdie omskrywing, kan hierdie studie as hipotesegenererend op die gebied van die pastoraat beskou word, aangesien daar geen studies oor die integrering van teorieë en modelle oor die konsepte “gewonde geneser” en “emosionele intelligensie” vir die pastoraat bestaan nie. Die beskrywing oor “tipe en hantering van konsepte/konstrukte”, “aanwending van hipoteses” en “waarneming in kwalitatiewe en kwantitatiewe navorsing” deur Mouton & Marais ([1985] 1989:161-171) plaas hierdie studie binne die kader van *kwalitatiewe* navorsing. Die konsepte wat in die studie ondersoek word is *gewonde geneser* en *emosionele intelligensie* en die volgende algemene kenmerke oor ’n

Christologie” (Van Aarde 1999b:446-447) aan outokratiese en hiërargiese religieuse taal te ontkom wanneer daar oor die identiteit en funksie van pastors besin word.

kwalitatiewe bestudering van konsepte (kyk Mouton & Marais 1989:162-165) is van belang:

- Die konsepte is nie eenduidig nie, maar multi-dimensioneel, konnotatief- en betekenisryk en gevolglik is daar van 'n surplus van betekenis sprake, wat as't ware soos 'n uitdyende heelal rondom die konsepte aanwesig is. Dit beteken dat veel meer oor die konsepte gesê kan word as wat in hierdie studie aangebied word.
- Die konsepte is nie vooraf duidelik en vas "gedefinieer" met die bedoeling dat dit slegs een betekenismoontlikheid dra nie, maar die navorsing is aanvanklik deur intuïtiewe aanvoeling gerig.
- Die wyse van navorsing geskied deur middel van relevante literatuurstudies.
- Die aanvanklike intuïtiewe aanvoeling dat 'n integrering van die sentrale konsepte in die studie tot outentisiteit in pastors se lewens kan bydra, het gaandeweg meer formeel tot 'n hipotese aanleiding gegee soos hieronder in die vraagstelling geformuleer word.

Soos blyk uit die opmerkings oor die stimulus vir die studie en die daarmee gepaardgaande vraagstelling, was ek van die begin af subjektief by die ondersoek betrokke omdat die studie vanuit baie bepaalde persoonlike ervarings gebore is. Daar word gepoog om my eie konteks sover moontlik te verreken, met die besef dat geen objektiewe studie in positivistiese sin moontlik is nie. Ek is bewus daarvan dat ek die studie met my eie vooronderstellings benader en myself deurentyd in 'n proses van horisonversmelting in hermeneutiese sin bevind (kyk Gadamer 1979:267-274, 337-338, 358; vgl Stiver 2001:39). Ricoeur (1984:52-87; 1985:157-179; vgl Stamm & Egger 1997:69-85) beskou 'n individu as 'n verhaal wat binne die

raamwerk van tyd geskryf word. Die pogings van die bewuste om te interpreteer is nie kreatiewe skeppings nie, maar die herskrywing van verskillende episodes van dieselfde verhaal. Dan Stiver (2001:39) verwoord dit soos volg: “We always experience the present influenced by our memories of the past and our projections into the future. We experience the world in terms of *retentions* and *potentions*, all part of our *intentions*.” Dit beteken dat mense hulle omgewing en dit wat met hulle gebeur binne die verwysingsraamwerk van hulle eie voorveronderstellings, kultuur en tradisies interpreteer.

Donald Capps (1990) beskryf hierdie voortgaande proses van interpretasie en herinterpretasie aan die hand van die begrip “reframing” in sy werk, *Reframing: A new method in pastoral care*. Capps (1990:17) gebruik die metode van “reframing” van die psigoloë Watzlawik, Weakland & Fish (1974) en ontwikkel dit vir gebruik in die pastoraat. In hierdie werk, getiteld *Change: Principles of problem formation and problem resolution*, onderskei hulle tussen “first order change” en “second order change.” Capps se konsep “reframing” het met “second order change” te make en “change the conceptual and/or emotional setting or viewpoint in relation to which a situation is experienced and to place it in another frame which fits the ‘facts’ of the same concrete situation equally well or even better, and thereby changes its entire meaning” (Watzlawik et al 1974:95). “Reframing” of “second order change” beteken dat die sisteem waarbinne iemand funksioneer nie meer dieselfde is nie en daarom verander alles wat deel van die sisteem vorm. Die proses wat sig ten tye van navorsing afspeel, met gepaardgaande verandering (“paradigma verskuiwing”) behoort op die vlak van “second order change” plaas te vind. In hierdie studie is daar deur die hele proses van aanvanklike, intuïtiewe aanvoelings, voorlopige probleem- en vraagstellings en diepere navorsing, refleksie en herformulering ’n bewustheid van die waarde van hierdie teorie en metode (wat met Ricoeur se beweging van *mimesis*₁ na *mimesis*₃, asook Brueggemann se proses van *disoriëntasie* na *heroriëntasie* verband hou). In die proses het hierdie

beweging sig in vele gedaantes en op allerlei wyses voltrek en met die bevindings aan die einde sal dit blyk dat die beweging oor 'n eie momentum beskik wat nie gestop kan word indien daar outentiek geleef wil word nie.

Bogenoemde refleksie stel 'n saak aan die bod wat vir die ontwikkeling van die argumente in hierdie studie van belang is, naamlik die persoonlike (subjektiewe) betrokkenheid van die navorser by die tema wat nagevors word en die erkenning dat dit die navorsingsproses beïnvloed. Die belang van hierdie saak word aan die hand van 'n resente ontwikkeling binne postmoderne epistemologie⁶ naamlik *outobiografiese Bybelkritiek* beskryf.

1.10 Outobiografiese pastoraat

In hierdie paragraaf bou ek voort op die werk wat Flip Schutte (2005:401-416) oor outobiografiese Bybelkritiek gedoen het en reflekteer ek oor die betekenis daarvan vir die pastoraat.

Outobiografiese Bybelkritiek gaan uit van die teorie dat onbetrokke, afsydige leesstrategieë en interpretasie van tekste nie moontlik is nie. Hierdie teorie stel verder dat enige skrywer van enige teks subjektief by die skryfproses betrokke is. Dit geld ook vir die skryf van akademiese werk. Vir die afgelope twintig jaar is daar in filosofiese refleksie oor epistemologie sterk op die problematiek van lesers en die wyse waarop lesers by die interpretasie van tekste betrokke is, gekonsentreer (Fowler 1995:232). Hierdie refleksie fokus op insigte dat lesers verantwoordelikheid vir hulle eie interpretasie van tekste moet neem, sonder om voor te gee dat hulle interpretasie van tekste die enigste en korrekte betekenis van tekste weergee. Laasgenoemde saak is een van die belangrike katalisators vir die huidige oplewing in outobiografiese kritiek.

⁶ Epistemologie kan omskryf word as die filosofiese refleksie oor wetenskaplike kennis. Dit is doelbewuste navraag aangaande die oorsprong, aard, taal, struktuur, potensiaal tot sinvolle beskrywing en beperkings van kennis, asook die wyse waarop kennis bekom word (Deist 1984:84).

Mense lees tekste vanuit hulle eie kontekste, wat hulle ekonomiese, spirituele, kulturele, politieke en emosionele ervarings insluit. Erkenning van hierdie saak is 'n belangrike deel van die teorie in hierdie studie, naamlik dat pastors nie op 'n kil, kliniese wyse met mense, met hulleself, met die Bybel en teologiese tradisie en met hulle bedieningspraktyk omgaan nie. Vos (1996:197-255) het 'n soortgelyke saak met betrekking tot die prediking onder die titel “hoordershermeneutiek” beredeneer. In sy refleksie dui Vos aan op watter wyses erediensgangers subjektief by die erediens en by die hoor en interpreteer van pastors se prediking betrokke is (kyk Vos 1996:226-227). Op grond van 'n bepaalde ervaring van die werklikheid interpreteer en konstrueer mense hulle werklikheid en poog hulle om sin binne daardie werklikheid te skep. James F Kay (2003:16-35) besin oor prediking as “theologically authorized rhetoric” en argumenteer dat prediking getrou is aan God se Woord indien hoorders dit in hulle eie lewenskontekste kan toepas. Kay (2003:34) formuleer predikers se verantwoordelikheid om hulle hoorders by die voorbereiding en aanbieding van hulle prediking in ag te neem, soos volg: “..., God accompanies the creature, honoring each one’s dignity, integrity, and particularity ... This Good News of God’s own giving to each creature what is contextually fitting and appropriate to it, with full regard for its particularity, authorizes the church’s own *concursus* in the ministry of this Word. Our own words of witness are to be fitting and appropriate to our listeners.” Binne die bestek van twee artikels besin Pieterse (2005a:77-95; 2005b:110-128) oor die vraag hoe God in pastors se prediking aan die woord kan kom. In die eerste artikel formuleer Pieterse sy probleemstelling en gee hy 'n kort oorsig oor die wending wat in die homiletiek plaasgevind het vanaf 'n uitsluitlike fokus op God wat in die prediking aan die woord kom, na die rol van die hoorder in die homiletiese proses. In die tweede artikel gebruik Pieterse 'n gepubliseerde preek van Desmond Tutu, wat laasgenoemde in 1990 te Rustenburg tydens 'n byeenkoms van verskillende kerke gelewer het, om sy pleidooi dat God in menslike situasies aan die woord moet kom, te illustreer (kyk Pieterse

2005b:110-128). Pieterse (2005a:88-89) wys op die antroposentriese wending wat na die Tweede Wêreldoorlog na vore gekom het, wat klem begin plaas het daarop dat pastors hulle prediking in terme van hulle eie situasie asook die situasie van die mense vir wie hulle preek moet kommunikeer. Pieterse (2003:89) formuleer hierdie wending na die hoorder in die homiletiek soos volg: “Die homiletiese situasie van die hoorder moet eksistensiële geken word en dan in die lig van die evangelie verhelder word sodat daar egte verandering kan kom.” Met die ontwikkeling van die sogenoemde “New Homiletic” in die Verenigde State van Amerika het daar egter ’n wanbalans in hierdie klem op die hoorder na vore begin kom, wat daarin uitmond dat God se liefde en genade in Jesus Christus nie gekommunikeer word nie, maar dat prediking vir die hoorders ’n “experiential event” word (kyk Immink 2004:101).

Outobiografiese kritiek behels deursigtigheid aan die kant van pastors ten opsigte van hulle subjektiewe betrokkenheid by dit waarmee hulle besig is. Dit open die perspektief dat pastors hulle lees van tekste, hulle interaksie met mense en hulle bedieningspraktyk as ’n voortgaande proses beskou met ruimte vir groei en transformasie. Die groei en transformasie waarvan hier gepraat word, beteken dat pastors hulle interpretasie van die Bybel en omstandighede in mense se lewens nie as die enigste moontlikheid beskou nie, maar verstaan dat hulle dit wat hulle lees en dit wat hulle by mense hoor, vanuit hulle eie kontekste interpreteer. In hierdie verband wys D A Hagner (1995:58) daarop dat daar nie so iets soos “objektiewe” interpretasie bestaan nie, maar dat alle mense tekste met hulle eie vooronderstellings benader. In 1.2 hierbo is daarop gewys dat pastors soms *kognitiewe dissonansie* beleef, onder andere op grond van ’n Skrifbeskouing wat in ’n postmoderne era ’n anomalie verteenwoordig. Die teorie oor outobiografiese Bybelkritiek is vir hierdie studie van belang omdat dit pastors kan help om hulle eie kontekste op ’n betekenisvolle wyse in hulle lees van die Bybel te laat meespeel. Omdat die lees van tekste nooit ’n onbetrokke aktiwiteit is nie, ook nie postmoderne interpretasie nie (vgl Rohrbauch 1995:248), hou outobiografiese kritiek die voordeel in dat pastors bewus raak van die ontmoeting tussen hulle

persoonlike en hulle professionele lewens. Dit sal pastors daarvan weerhou om hulle eie interpretasie van die Bybel as die “enigste waarheid” aan te bied. Om die eie Skrifbeskouing as “die korrekte beskouing” aan te bied en op dié wyse ander se oortuigings minder belangrik te ag, kan ’n manifestering van die donker kant in pastors se psige verteenwoordig. Outobiografiese pastoraat bied die geleentheid om deur bewustelike verwoording van die eie lewensverhaal, relevante episodes en temas wat met die skadukant in pastors se lewens in verband gebring kan word, te formuleer. Sodoende kan pastors insien dat daar verskillende geldige perspektiewe kan wees omdat die interpretasie van die Bybel die netwerk van verbindings tussen die persoonlike en sosiale omgewing van lesers (ook van pastors) en die effek daarvan op die lees van die Bybel openbaar (vgl Anderson & Staley 1995:11). Omdat geen navorsing binne ’n vakuum gebeur nie open outobiografiese kritiek die geleentheid aan kritici en pastors om belangrike fasette van hulle menswees in hulle optrede, prediking en akademiese werk te kommunikeer. Selfs al word “persoonlike blootlegging” nie bewustelik uitgespel nie, kan dit op die vlak van subteks waargeneem word. Getuigskrifte kan hier as voorbeeld dien, omdat daar in getuigskrifte dikwels meer waargeneem kan word in dit wat nie oor ’n persoon gesê word nie, as wat wel gesê word. Hierdie opmerking is van belang omdat pastors vanweë ’n bepaalde selfverstaan as mense wat “namens God” belangrike dinge aan mense moet kommunikeer (vgl Vos 1996:197-255) hulle eie worsteling met die lewe, hulle persoonlike geloof en die Bybel kan ontken. Outentieke self-onthulling kan egter ’n positiewe effek op pastors se interaksie met mense hê. Daar word aanvaar dat nie alle pastors ewe gemaklik met self-onthulling sal wees nie. Die redes hiervoor is uiteenlopend van aard, byvoorbeeld:

- pastors wat vanuit ’n moderne wetenskapsbeskouing funksioneer met die oortuiging dat hulle die “suiwer evangelie/woord van God” verkondig en dat hulle persoonlike lewens nie in hierdie proses van belang is nie, omdat dit in sogenoemde subjektivisme en relativisme kan “ontaard”;

- verskillende persoonlikheidstipes by verskillende pastors;
- pastors se persoonlike lewensverhale wat outentieke self-onthulling stimuleer of onderdruk.

Outobiografiese kritiek vorm deel van 'n breër postmoderne ontwikkeling in die wetenskapsfilosofie en gee erkenning daaraan dat daar nie iets soos “suiwer objektiewe” wetenskap en kritiek (of pastoraat) bestaan nie. Postmoderniteit kan breedweg as 'n reaksie op die oorheersing van moderniteit beskou word, en verwys na 'n denkweg wat suspisieus staan teenoor klassieke beskouings oor waarheid, redelikheid en objektiwiteit (kyk Adam 1995; vgl ook Rossouw 1993:894-907). A K M Adam (1995:4) wys daarop dat postmoderniteit deur ten minste drie sake gekenmerk word, wat soos volg saamgevat kan word:

- Postmoderniteit is *antifundamenteel* (“antifoundationalist”) omdat dit geen absolute waarhede aanvaar nie en geen premisse waarop waarheid gegrond sou kon word as die enigste vertekpunt beskou nie (Adam 1995:5).
- Postmoderniteit is in die tweede plek *antitotaliserend* (“antitotalizing”). Dit beteken dat geen teorie daarop aanspraak kan maak om 'n volledige verklaring of beeld van die werklikheid of verskynsels binne die werklikheid te verskaf nie. Van Aarde (2002:431) verwoord hierdie saak soos volg: “Information contradicting a theory or providing another possible angle can always be found. If a theory claims to be ‘total’, it in effect means that the other possibilities that do not exist have simply been disregarded or the criteria were designed to eliminate them.” Totaliserende denke kom derhalwe na vore in die wyse waarop sekere kriteria ingesluit word en ander gemarginaliseer of totaal geïgnoreer word. Adam (1995:8) vra egter die kritiese vraag wie besluit wat ingesluit word en wat uitgesluit word. Op grond waarvan word hierdie

besluit(e) geneem? Watter oorwegings lei daartoe dat bepaalde sake as aanvaarbaar en ander as nie aanvaarbaar geag word? Die huidige debat in Suid-Afrikaanse geloofsgemeenskappe oor gay-seksualiteit dien as illustrasie. Teenstanders van die aanvaarding van gay-seksualiteit as 'n aanvaarbare wyse van menswees en daarom ook van gay verhoudings, hou 'n totaliserende beskouing daarop na oor presies hoe daar oor seksualiteit gedink mag word en hoe nie, naamlik dat slegs heteroseksualiteit “normaal” is en dat dit boonop “in God se Woord” so “beveel” word.

- In die derde plek kan postmoderniteit as *demistifiserend* (“demistifying”) beskryf word (Adam 1995:5). Mistifikasie beteken dat sekere sake as “natuurlik” en ander as “onnatuurlik” geag word en dat hierdie onderskeid onder andere religieus gelegitimeer word. 'n Kontemporêre illustrasie hiervan is die wyse waarop die Christelike godsdiens deur politici ingespan is om die Verenigde State van Amerika se jongste oorlog teen Irak te legitimeer. In die kerk waarvan ek deel is, word die Bybel (as “God se Woord”) steeds deur vele pastors en lidmate aangewend om kerklike skeiding tussen rasse en kulture te fundeer. Postmoderniteit ontmasker die funderings waarop argumente gebou word as verskuilde ideologiese projeksies (Van Aarde 2002:431), byvoorbeeld rassistiese, politieke en ekonomiese motiewe. Demistifisering mond uit in 'n voortgaande selfgesprek, kritiese selfrefleksie en derhalwe 'n kritiese bevraagtekening van eie standpunte. Dit beteken dat die beredenering in hierdie studie ook krities beskou moet word en gevra sal word watter ideologiese motiewe onderliggend is aan my teorie dat pastors as gewonde genesers behoort te leef en funksioneer. Ek kan nie my teorie of die metafoor van gewonde geneser mistifiseer deur te beweer dat dit “die Bybelse model” is waarvolgens daar oor pastors gedink “moet” word nie. Die werklikheid is altyd groter en meer as wat deur middel van een

perspektief na vore gebring kan word. My perspektief is slegs een van baie ander. Hierdie gedagte word sterk geartikuleer in die gebruik van verskillende metafore met betrekking tot die pastoraat soos in Dykstra (2005) se bundel opstelle na vore kom. Dykstra (2005a:8) verwoord die relatiewiteit ten opsigte van verskillende metafore in die pastoraat soos volg: “In gathering these images into one volume, I hope in turn to help ministers and seminary students not only to readily discern those dominant or ‘default’ metaphors that typically orient their own pastoral styles, but also to discover an array of alternate metaphors for imagining their way into those inevitable circumstances in ministry in which a fresh vision and new approach are warranted.” Hierdie benadering vra oop, kreatiewe denke van pastors en ’n deurlopende selfkritiese refleksie oor die onderliggende motiewe waarom hulle [dikwels onbewustelik] vir sekere metafore en bedieningstyle kies. Dykstra se formulering vestig ook die aandag op die gegewenheid dat konteks ’n belangrike rol in pastors se keuses speel, hetsy ’n keuse vir ’n bepaalde “default” metafoer of ’n keuse om doelbewus in bepaalde omstandighede in ’n ander “default mode” as die “normale een” te funksioneer (kyk Dykstra 2005b:123-136).

Die waarde van bogenoemde beskrywings vir hierdie studie en vir die pastoraat is dat daar van geykte, gestolde, afgeslote en outokratiese beskouings oor pastors, pastoraat en kerklike bediening wegbeweeg word. Moderniteit het tot gevolg gehad dat enkele beskouings oor pastoraat en pastors as “die korrekte, Bybelse” beskouings geag is, byvoorbeeld die sogenoemde herder-metafoer en pastors as leraars. Ten spyte van die moderne argument dat die Bybel histories krities gelees word, is die insig dat Bybelse geskifte histories gesitueerde dokumente is nie by die formulering van amptelike dokumente soos bevestigingsformuliere van ampte in kerke in ag geneem nie. Bevestigingsformuliere van die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika (kyk Diensboek van die NHKA 1997:75-85) dien as voorbeelde van

die drie sake wat hierbo beskryf is as die sake wat deur postmoderniteit uitgedaag word vanweë die wyse waarop die praktiese inrigting van antieke geloofsgemeenskappe as voorskrifte geag word waarvolgens postmoderne geloofsgemeenskappe ingerig moet word en pastors hulle bediening moet voltrek. Postmoderne denke bevraagteken sodanige denkwyses deur onder andere te vra na watter agendas deur die besondere formulering in die formuliere gedien word. Een van die afleidings wat uit die formuliere gemaak kan word, is dat die ampte van leraars, ouderlinge en diakens op mistifiserende wyse as “God se bedoeling met die kerk” beskryf word met die doel om outoritêre strukture waardeur beheer oor mense uitgeoefen kan word, te vestig. Hierdie mistifiserende aspekte kan ook in die gebede in die formuliere waargeneem word.

Wanneer ek in hierdie studie van die ontwikkeling van outobiografiese Bybelkritiek vir die pastoraat gebruik maak, is dit derhalwe om bewustelik my eie persoon en persoonlikheid aan die orde te stel en die wyse waarop hierdie sake my studie oor pastors as emosioneel intelligente gewonde genesers beïnvloed het. Ek is van mening dat outobiografiese pastoraat as ’n uitvloeisel van postmoderne kritiek nie negatief op pastors se funksionering hoef in te werk nie, maar vir hulle kreatiewe prosesse kan open waarbinne hulle oor hulle bediening as ’n immer ontvouende lewensreis kan reflekteer en nie as afgeslote momente van totaliserende, outokratiese uitsprake nie. Pastors se lewe en teologiese refleksie vorm ’n ingeengevlegte geheel. R M Fowler (1995:234) formuleer hierdie saak soos volg: “Autobiographical criticism [pastoraat] seeks not the implied reader [pastor] as much as the impaled reader [pastor], a real, flesh-and-blood person pierced by the tenterhooks of history, culture, and personal experience.”

Hierdie beskouing oor subjektiewe betrokkenheid open die moontlikheid tot voortgaande gesprek omdat pastors die insig het dat hulle met die totaliteit van hulle bestaan by elke dimensie en faset van hulle bedieningspraktyk betrokke is.

Dit laat pastors ook besef dat hulle bediening 'n kreatiewe proses behels waarin die betrokkenheid van God in hulle eie en ander mense se lewens telkens op nuwe wyses ontvou. Die Bybel en teologiese tradisie word steeds as historiese tekste gerespekteer, maar word nie as gestolde “waarhede” oor God, mens, omgewing en godsdiens beskou nie. Hierdie tekste word eerder as mense se verwoording van hulle ervaring van God en menswees gesien en dien as toegangspoorte tot gesprek en refleksie vir pastors oor hoe om sin in hulle bestaan te skep. Outobiografiese pastoraat laat derhalwe ruimte vir kontekstualisering, kultuur en ervaring (vgl Moore 1995:26). Volgens Anderson & Stanley (1995:12) kan dit egter 'n bedreigende en senutergende ervaring vir teoloë (en pastors) wees om te ontdek in watter mate hulle persoonlike ervarings en sosiale gelokaliseerdheid hulle professionele omgang met die Bybel (en pastors se bedieningspraktyk) beïnvloed.

My eie standpunt met betrekking tot die Bybel is nie dat dit God se Woord is nie, maar mense se verwoording van hulle ervarings van God in hulle eie lewens, in die omstandighede waarin hulle hulle bevind het. Die tekste in die Bybel is nie in die eerste plek vir mense in die een-en-twintigste eeu geskryf nie, maar vir premoderne mense in 'n Mediterreense omgewing. Dit was 'n wêreld met sosiale, kulturele, politieke en religieuse konvensies wat radikaal van die postmoderne wêreld waarin ek leef, verskil. Dieselfde geld vir kerkhervormers soos Martin Luther en Johannes Calvyn en die mense wat by die skryf van Reformatoriese belydenisskrifte betrokke was. Hoewel ek steeds die belydenisskrifte as historiese verwoordings van mense se geloof respekteer, lees en interpreteer ek nie die Bybel soos hulle nie en ag ek dit ook nie nodig om my ervaring van God en my geloof in God op dieselfde wyse as hulle te formuleer nie. Die verandering wat oor die laaste twee dekades in my eie lewe en denke na vore getree het, is deel van die universele veranderings in die wêreld waarbinne ek leef. Daarom is persoonlike spiritualiteit vir my belangriker as reëls en voorskrifte oor hoe om Christelik te leef en stellings oor hoe om “eendag hemel toe te gaan”. Ek lees en interpreteer die Bybel ook op

hierdie vlak as dokumente waarin ek van mense se geloofsworsteling bewus raak en dat hierdie getuienisse op so 'n wyse met my eie lewensverhaal kan resoneer dat dit my kan help in my voortdurende soeke na 'n genadige God. Dit is op hierdie punt waar my eie verhaal ook met dié van Henri Nouwen konvergeer. Nouwen se werke waaroor daar later in hierdie studie gereflekteer word, adem 'n beskouing oor spiritualiteit wat met my eie ervarings, geloof en denke resoneer. Dit is 'n spiritualiteit wat nie noodwendig in geïnstitutionaliseerde kerklike en kerkordelike konstruksie en strukture uiting vind nie, maar in 'n intieme verhouding met God waarin die Bybel en ander tekste 'n sinvolle plek inneem. Dit is ook 'n spiritualiteit wat uiting vind in 'n ervaring van afhanklikheid van God in onderskeid met 'n blote intellektuele "kennis" van God wat in dogmas en belydenisskrifte uiting vind. Hierdie ontwikkeling in my spiritualiteit vorm deel van 'n groter ontwikkeling in die gemeenskap, naamlik dat mense steeds in God geïnteresseerd is, maar nie langer in gevestigde kerke nie (vgl Woods 1996:88).

Die roete waarlangs my spiritualiteit vorm begin aanneem het, vorm verder ook deel van 'n proses oor die loop van 'n hele aantal jare waartydens ek meer en meer bewus geraak het van die effek wat my emosionele belewenisse op my ervarings van God en my religieusiteit uitoefen. Hierdie ervarings het daartoe gelei dat ek begin vra het na die interaksie tussen emosies en religieuse belewenisse en ontwikkeling. Leeswerk oor die verskynsel van depressie, asook my ervarings gedurende episodes van major depressie en die belewenis van Godsverduistering tydens sulke episodes het my interesse in die verband tussen emosionaliteit en religie en spiritualiteit verder gestimuleer. Soos in hierdie studie sal blyk, is ek oortuig dat emosionaliteit en emosionele intelligensie 'n integrale deel van die ontwikkeling van spiritualiteit uitmaak. In sy werk *Alone in the world? Human uniqueness in science and theology* beskryf Wentzel van Huyssteen (2006:257-258) die wyse waarop die menslike brein betekenis aan menslike ervarings van die werklikheid gee. Van Huyssteen bou voort op die navorsing van Eugene d'Aquili & Andrew Newberg

(1999) om 'n “neuroteologie” te ontwikkel waarmee hulle poog om neurowetenskaplike verklarings vir religieuse ervarings aan te bied. Die term neuroteologie word op interdisiplinêre vlak aangewend om dialoog tussen neurowetenskap en teologie te stimuleer in 'n gesamentlike soektog na breinstrukture wat met religieuse en mistieke ervarings korreleer (Van Huyssteen 2006:257). Die waarde van d'Aquili & Newberg (kyk 1999; 2001 saam met Vince Rause) se navorsing is onder andere daarin geleë dat hulle 'n model vir religieuse ervarings ontwerp het waarin prosesse in die totale brein in ag geneem en ondersoek word. Van Huyssteen (kyk 2006:257-258) bespreek verskillende sogenoemde “operators” soos deur d'Aquili & Newberg (1999:150-173) onderskei is, waarmee die menslike brein in staat is om aan verskillende dimensies van religieuse ervaring uiting te gee.

Die saak wat vir hierdie studie van belang is, is die “emotional value operator” wat die ervaring en verdieping van persoonlike religieuse gevoelens/emosies stimuleer (kyk d'Aquili & Newberg 1999:166-173). David Lewis-Williams (2002:290) se navorsing dui daarop dat mense veral binne die komponente van die brein wat die emosionele belewenisse beheer, goddelike entiteite as realiteite ervaar. Die belang van hierdie navorsing vir hierdie studie word gevolglik gevind in die aandag wat dit op emosies en emosionele belewenisse in mense se verhouding met God vestig, met ander woorde die verband wat deur hierdie navorsing tussen spiritualiteit en emosionaliteit aangedui word. Dat emosionaliteit en die ontwikkeling van emosionele intelligensie 'n komplekse saak is, sal uit die bespreking in hoofstuk 5 blyk. Binne die raamwerk van bogenoemde beredenering kan gestel word dat ontwikkeling van emosionele intelligensie by pastors daartoe kan lei dat hulle relasie tot God op gesonde en outentieke wyses kan ontwikkel. Emosionele intelligensie beteken binne hierdie raamwerk pastors se insig dat mense se Godskonsep(te) nie eendimensionele, dogmatiese konstrukte behoort te wees nie, maar eerder dinamiese prosesse wat met breinontwikkeling en breinstimulering saamhang. Trouens, dit beteken dat pastors insig ontwikkel in

die wyse waarop mense se totale kontekste (wat hulle emosionele ontwikkeling insluit) aan hulle Godskonsepte vorm gee en dat mense verskillende konsepte oor God in verskillende lewensfases kan hê. Sodanige insig sal pastors help om minder dogmaties en outoritêr oor hulle eie Godskonsepte te wees. Dit sal pastors ook in staat stel om moontlike fases van twyfel aan God (in besonder aan Godskonsepte wat deur kerklike belydenisskrifte gevestig is) nie as “dwaalleer” of “kettery” te ag nie, maar dit eerder as tekens van lewe en persoonlike transformasie te waardeer.

Die erkenning van die mate waarin my breinprosesse vir my emosionele belewenisse en spiritualiteit verantwoordelik is, vorm deel van my lewensverhaal en lewensreis. Dit is belangrik vir my refleksie oor outobiografiese pastoraat vanweë my persoonlike oortuiging dat eerlikheid oor my subjektiewe betrokkenheid by die navorsingstema en navorsingsmateriaal bevorderlik is vir sinvolle ontwikkeling van die navorsingsproses. Hoewel dit 'n riskante onderneming is om iets van myself in 'n akademiese werk te openbaar, is dit belangrik om te meld dat hierdie studie vanuit my persoonlike lewensreis gebore is. Daar sal in hoofstuk 6 verder oor hierdie lewensreis gereflekteer word. Ek kan egter nie anders as om met Julia O'Brien (1995:119) saam te stem nie wanneer sy sê: “I am aware of the problems of self-disclosure, the possibility that biblical studies could collapse into ‘what the text means to me,’ into an orgy of the ego. And yet, I am uncomfortable with the alternative.” Dit sal uit die res van hierdie studie duidelik word dat *selfopenbaring*, wat op 'n spesifieke wyse met *emosionele intelligensie* en die konsep *gewonde geneser* saamhang, nie noodwendig op subjektiwisme hoef uit te loop nie, maar dat dit sinvol deel van wetenskaplike navorsing kan vorm. Daar is 'n bepaalde roete gevolg waarlangs op outobiografiese wyse oor pastors as emosioneel intelligente gewonde genesers gereflekteer is. Hierdie roete, die plan van studie, word hieronder uiteengesit.

1.11 Plan van ondersoek

In hierdie hoofstuk word die motivering vir die studie aangedui en word die vraagstelling aan die hand twee temas geformuleer, naamlik dié van *gewonde geneser* en dié van *emosionele intelligensie*. 'n Bepaalde keuse met betrekking tot die *Jesustradisie* word aangedui, van waaruit daar verder oor die konsepte *gewonde geneser* en *emosionele intelligensie* en die waarde daarvan vir pastors gereflekteer. 'n Bondige oorsig van relevante literatuur uit die pastoraat word gedoen om aan te toon in watter mate die sentrale konsepte in die navorsingstema onder bespreking kom. Daarna word die studie as selfgeïnisieerde, kwalitatiewe navorsing gemotiveer en word die hoofstuk afgesluit deur die plan van ondersoek uiteen te sit.

Hoofstuk 2 ondersoek die wyse waarop *Jung* die konsep *gewonde geneser* in die psigologie aangewend het. Dit word gedoen aan die hand van verskeie van Jung se werke, waardeur die teoretiese basis van die konsep ontwikkel en uitgebrei word.

In hoofstuk 3 word deur ondersoek van verskeie werke van *Nouwen* aangedui hoe hy as pastor die begrip *gewonde geneser* integreer en benut. Nouwen se refleksie en ander se nadenke oor sy werk, bied 'n model waarvolgens pastors outentiek kan funksioneer.

Hoofstuk 4 ondersoek die effek van mense se Godsbeskouings op hulle Skrifbeskouing, antropologie en hulle beskouings oor mag en gesag. Pastors in die Protestantse konteks wend die Bybel aan as primêre bron vir teologiese en pastorale refleksie en begeleiding. Daar sal aangetoon word hoe 'n bepaalde *Skrifbeskouing*, wat tot spesifieke *Godsbeelde* lei, daartoe lei om *Jesus as metafoor van God* te interpreteer (Borg 2003:96-99). Die ondersoek sal aantoon dat die *Jesus van die geskiedenis* ter sprake is en nie die *Christus van die Christendom* nie en derhalwe sal Jesus as metafoor van God op *diaforiese* wyse en nie *epiforiese* wyse nie, geïnterpreteer word (Reinstorf &

Van Aarde 2002:721-745). In diaforiese vertellings word kontrasterende sake naas mekaar gestel, terwyl entiteite wat met mekaar verband hou in epiforiese vertellings in jukstaposisie geplaas word (Wheelright [1962] 1973:72). Die naasmekaarstelling van diafore open die potensiaal tot die skepping van iets nuuts. Omdat dit wat nuut geskep word op paradoksale wyse twee kontrasterende entiteite naas mekaar stel, is die funksie daarvan om die hoorders en/of lesers daarvan te skok en tot nuwe denke uit te daag. Om die ondersoek te rig, sal metafoorteorieë in hierdie hoofstuk ondersoek word en op die tema van die studie betrek word.

Die konsep “emosionele intelligensie” word in hoofstuk 5 onder die loep geneem. Verskeie bestaande teorieë oor die konsep sal bespreek en ’n keuse ten gunste van een teorie uitgeoefen word. Emosionele intelligensie is die vermoë van mense om bewus te raak van hulle eie en van ander mense se emosies. Dit behels verder die vermoë om daardie emosies kognitief te prosesseer ten einde op ’n sinvolle, verantwoordelike wyse te kan handel. Die bewuswording van emosies sluit intrapersonlike en interpersoonlike kompetensie in. Intrapersonlike kompetensie dui op die vermoë om eie emosies te verstaan en positief aan te wend. Interpersoonlike kompetensie behels die vermoë om ander mense te verstaan, asook insig in die dinamiek van interpersoonlike verhoudings. Hoe beter beide van hierdie komponente van emosionele intelligensie ontwikkel is, hoe beter is mense in staat om alledaagse situasies effektief te hanteer en by veranderende omstandighede aan te pas (Bar-On 2001:84; Ciarrochi, Chan, Caputi & Roberts 2001:25-27). Daar sal aangetoon word hoe die betrokke teorie oor emosionele intelligensie pastors kan help om op ’n sinvolle wyse met hulle eie emosies asook dié van ander mense om te gaan. Die wyse waarop emosionele intelligensie daartoe kan bydra dat pastors as gewonde genesers kan leef, sal aangetoon word.

In hoofstuk 6 word die bevindinge van die navorsingsproses weergegee en oor my lewensreis gereflekteer.