

**PASTORS AS GEWONDE GENESERS:
EMOSIONELE INTELLIGENSIE EN PASTORAAT**

**Proefskrif voorgelê ter vervulling
van die vereistes vir die PhD graad
in Praktiese Teologie**

**UNIVERSITEIT VAN PRETORIA
FAKULTEIT TEOLOGIE**

STEPHANUS PHILIPPUS NOLTE

STUDIELEIER: PROF DR YOLANDA DREYER

Augustus 2007

**PASTORS AS WOUNDED HEALERS:
EMOTIONAL INTELLIGENCE AND PASTORAL CARE**

**Dissertation presented for the
PhD degree in Practical Theology**

**UNIVERSITY OF PRETORIA
FACULTY OF THEOLOGY**

STEPHANUS PHILIPPUS NOLTE

PROMOTOR: PROF DR YOLANDA DREYER

AUGUST 2007

PASTORS AS WOUNDED HEALERS: EMOTIONAL INTELLIGENCE AND PASTORAL CARE

This is a qualitative study born out of personal experiences throughout my life, including my 25 years of ministry. The theme of the study is relevant for pastors' identity and ministry in a postmodern world. Many people, including pastors, suffer from emotional wounds. These wounds play a significant role in shaping pastors' lives. Carl Jung's conviction that analysts can help their patients in an effective way when they themselves are wounded healers and Henri Nouwen's understanding of the wounded healer metaphor for pastoral care, are employed to discuss the theme of the study. Nouwen's own spirituality plays a vital role in his unpacking of the metaphor. A fairly recent development in psychological circles, namely emotional intelligence, is employed as instrument to aid pastors in becoming aware of their emotional wounds. This study argues that pastors who are emotionally intelligent wounded healers will be better able to guide and sustain others towards healing.

Chapter 1 presents the reason for undertaking the study. It is argued that pastors experience cognitive dissonance as a consequence of the shift from a modern to a postmodern paradigm. Theological traditions and concepts concerning Biblical authority, play a vital role in the experience of cognitive dissonance. The interpretation of Jesus as "the human face of God" is presented as a model for pastors' relationships to others. A survey of relevant literature in pastoral theology and pastoral care is

followed by a description of the value of autobiographical biblical criticism for pastoral care.

Because Carl Jung used the wounded healer metaphor to describe analysts' disposition in therapeutic situations, chapter 2 explores the value of Jung's psychology for the theme of the study. The wounded healer metaphor Jung used goes back to an ancient Greek myth. Therefore mythology, theories of myth and the value of myths for pastoral care are discussed.

Chapter 3 investigates Henri Nouwen's interpretation of the wounded healer metaphor as related in a Talmudic tractate. The relevance of several of his works to the theme of the study, especially *The wounded healer*, is discussed.

Chapter 4 is concerned with the way in which concepts about God influence the way pastors think about the Bible, people and authority. The study argues that a "soft" authority is congruent with the way in which Jesus interpreted God as his Father. Various other metaphors for God are related to the theme of the study as well.

The concept of emotional intelligence and its relevance to the theme of the study is expounded in chapter 5. Different theories of the concept are discussed and the choice for the theory of John Mayer, Peter Salovey and David Caruso is motivated. The

chapter shows the value of intelligent processing of emotions for pastors' personal lives and their ministry.

Chapter 6 presents the findings of the study and concludes with a short autobiographical description of my own position.

SLEUTELTERME

Gewonde geneser

Emosionele intelligensie

Kognitiewe dissonansie

Mite

Miteteorie

Metafoor

Outobiografiese pastoraat

Paradigma

Innerlike verwonding

Godsbeelde

INHOUDSOPGAWE

Hoofstuk 1	Inleiding	
1.1	Motivering vir studie	1
1.2	Pastors en innerlike verwonding	5
1.2.1	Kognitiewe dissonansie	5
1.2.2	Die spanning tussen twee paradigmas	9
1.2.3	Die kerklike tradisie as struikelblok	18
1.2.4	Skrifgesag as probleem	22
1.3	Verwonding en verlamming	28
1.4	Die weg van intrapersoonlike transformasie en ontwikkeling	32
1.5	'n Nuwe uitdaging – gewonde genesers fasiliteer genesing	38
1.6	'n Bybels-teologiese vertrekpunt – Jesus as die menslike gesig van God	42
1.7	'n Prakties-teologiese vertrekpunt – die begrip “gewonde geneser” by Henri Nouwen	49
1.8	Oorsig van relevante literatuur	53
1.9	Selfgeïnisieerde, kwalitatiewe navorsing	65
1.10	Outobiografiese pastoraat	68
1.11	Plan van ondersoek	80
Hoofstuk 2	Carl Gustav Jung se beskouing van die konsep “gewonde geneser”	
2.1	Inleiding	82
2.2	Mitologiese agtergrond	86

2.3	Die bewuste en onbewuste	90
2.3.1	Die bewuste (“conscious”)	90
2.3.2	Die onbewuste (“unconscious”)	92
2.4	Die ego	102
2.5	Die persona	103
2.6	Die skadu	105
2.6.1	Skadu en erfsonde	107
2.7	Individuasia	121
2.8	Oordrag/teenoordrag en Jung se konsep van die “wounded healer”	124
2.8.1	Oordrag (“Transference”)	124
2.8.2	Teenoordrag (“Countertransference”)	129
2.9	Die waarde van mites en mitologie	137
2.9.1	Miteteorie	137
2.9.2	Die betekenis van mites vir die pastoraat	141
Hoofstuk 3	Henri J M Nouwen se beskouing van die konsep “wounded healer”	
3.1	Inleiding	148
3.2	Gewonde geneser	151
Hoofstuk 4	Mag, gesag en Godsbeelde	
4.1	Inleiding	192
4.2	Mag en gesag in die antieke wêreld	196
4.3	Die effek van Godsbeelde op beskouings oor mag en gesag	197

4.4	God as monarg	199
4.4.1	'n Veraf God met mag en gesag	199
4.4.2	God as man(lik)	200
4.4.3	God as regter	200
4.4.3.1	Die geregtigheid van God – 'n ekskursie	211
4.5	God as Vader	214
4.5.1	God en vaders in die Ou Testament	215
4.5.2	Jesus se Vader verwelkom almal in sy familie	220
4.6	God as moeder	226
4.7	Die effek van manlike Godsbeelde op vroue	228
4.7.1	Reaksie vanuit die feminisme	234
4.8	God as Gees	236
4.9	Godsbeelde en die “Ander”	238
4.10	Godsbeelde, gesag en pastors	244
4.10.1	Konteks is belangrik	246

Hoofstuk 5 Emosionele intelligensie

5.1	Intelligensie(s)	255
5.2	Emosie en intelligensie	261
5.3	Historiese oorsig	263
5.4	Emosionele intelligensie	268
5.4.1	Emosie	268
5.4.2	'n Poging tot omskrywing	282
5.5	Emosionele intelligensie en selfaktualisering	301
5.6	Emosionele intelligensie en empatie	305

5.7 Getuienis vanuit die sakewêreld 306

Hoofstuk 6 Pastors – Gewonde genesers wat heling bring

6.1 Emosioneel-intelligente gewonde genesers 311

6.2 My lewensreis 315

Literatuurverwysings 323

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 psigoanalise, 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 hulleself 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 vertrouwe 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 reflektoring 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 beloof 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 getuienis 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, ideologiekritiese, 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 inhoude tussen terapeut en persoon. Tydens hierdie proses raak die terapeut bewus van inhoude 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 verstane.

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 belastingsisteen (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 stilswye 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 gemeentede 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 waarvoor 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 eksistensieel 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 gereflekter. '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.

HOOFSTUK 2

CARL JUNG SE BESKOUIING VAN DIE KONSEP “WOUNDED HEALER”

2.1 Inleiding

Die Switserse sielkundige, Carl Jung⁷, het die begrip “wounded healer” gebruik om na terapeute se ingesteldheid met betrekking tot hulleself en ander mense te verwys. In sy outobiografie, *Memories, dreams, reflections* ([1961] 1963:134), 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.” Dit is opmerklik dat Jung tydens die negentiende en twintigste eeu toe ’n modernistiese, positivistiese benadering tot wetenskap sterk gevestig was opgroei, studeer en as psigiater praktiseer en tot ’n “postmoderne” insig kom dat dokters vanuit hulle eie verwonding behoort te funksioneer. Hiermee dui Jung aan dat terapeute se eie ervarings ’n belangrike plek in die terapeutiese proses inneem, kan aanvaar word dat Jung

⁷ Carl Gustav Jung is op 26 Julie 1875 in Kesswil in Switserland gebore. Sy pa was ’n Protestantse predikant. Jung se eerste ervarings van godsdienst was nie positief nie. Hy het sy pa se negatiewe opmerkings oor Jesuïte met Jesus in verband gebring en op grond van ’n droom wat hy op driejarige ouderdom gehad het vir Jesus as ’n mensvreter beskou (Jung 1963:10-15; vgl Hyde & McGuinness [1992] 1999:3-5; Hayman [1999] 2001:5-16). Jung was oortuig dat niks met sekerheid oor God gesê kan word nie en dat alle sekerhede oor God met die psigologie van ’n Godsbeeld te doen het. Hy was nie positief oor die kerk en teologie nie en het sy pa se religieusiteit negatief beleef (Jung 1963; Hayman 2001:17-29). Ook sy pa se teleurstellende geskiedenis in die Switserse Hervormde Kerk waarvan hy predikant was, het Jung negatief oor godsdienst en kerk gemaak. Sy pa, Paul Achilles Jung, proefskrif oor die Arabiese weergawe van Hooglied aan die Göttingen Universiteit ingedien, wat van ’n hoë graad van intellektuele sofistikasie getuig (Hayman 2001:7), maar tog was Jung negatief omdat sy pa klaarblyklik nie die vermoë of die energie gehad het om sy kritiese teologiese denke tot volle konsekwensie deur te voer nie. Dit het Jung ook tot die gevolgtrekking gekom dat die kerk nie aan sy pa die ruimte gebied het om krities te dink nie. Jung se denke oor God kan as onkonvensioneel beskryf word (kyk Stein 1999:21-22). Hy het onder andere tot die oortuiging gekom dat God hom uittoets deur hom onuitspreekbare sondige gedagtes te laat dink (Jung 1963:36-42; Hyde & McGuinness 1999:6). Jung het egter nie God, geloof, godsdienst en die Bybel vaarwel toegeroep nie, maar vanuit sy persoonlike ervarings, akademiese opleiding en waarnemings as psigoloog geïnterpreteer (Jung [1973] 1975 vol 2:346). Die belangrike plek van die Bybel in Jung se lewe en werk word waargeneem in sy versamelde werke van twintig volumes, “which lists twenty columns in its General Index under the entry, ‘Bible,’ exceeding the number of columns devoted to any other single text” (Miller 1995:21, kyk ook 115 n 60).

se persoonlike ervarings sy beskouing oor terapeute as gewonde genesers in 'n bepaalde rigting laat ontwikkel het. Jung het ambivalente ervarings en emosies oor sy vroeë kinderjare gehad. Jung (1963:8) reflekteer oor huweliksprobleme tussen sy ouers en stel dat hy as kind die vermoede gehad het dat 'n chroniese siekte waaraan hy gely het ('n algemene vorm van ekseem) met sy ouers se vervreemding van mekaar in verband gebring kon word. Toe hy drie jaar oud was het sy moeder etlike maande in 'n hospitaal deurgebring wat uiters traumaties was. Jung (1963:9) beskryf die langtermyn effek van hierdie belewenisse soos volg:

I was deeply troubled by my mother's being away. From then on, I always felt mistrustful when the word "love" was spoken. The feeling I associated with 'woman' was for a long time that of innate unreliability. "Father," on the other hand, meant reliability and – powerlessness. That is the handicap I started off with. Later, these early impressions were revised: I have trusted men friends and been disappointed by them, and I have mistrusted women and was not disappointed.

Wat Jung se godsdienstige beskouings betref, voer hy 'n diepliggende wantroue in "Lord Jesus" terug na vroeë ervarings tydens begrafnisse waar daar gestel is dat Jesus mense wat gesterf het wegvat (kyk Jung 1963:9-14). Hierdie wantroue in Jesus is verder versterk toe 'n persoon in 'n lang swart kleed naby hulle huis verby geloop en Jung die persoon met Jesuïte in verband gebring het. Jung onthou dat sy pa enkele dae voor hierdie ervaring op veroordelende wyse oor Jesuïte gepraat het, waaruit Jung die afleiding gemaak het dat hierdie mense gevaarlik is. Jung het die benaming Jesuïte met die naam Jesus in verband gebring en dit het verder tot sy ambivalente en selfs negatiewe beskouings oor die Christelike godsdiens bygedra. Jung se negatiewe word onder andere geïllustreer deurdat hy 'n afdruk van die sogenoemde Turynse kleed waarop daar 'n afdruk van Jesus se gesig sou wees teen die muur agter sy lessenaar gehang het, maar dit met permanent met 'n lap bedek het omdat hy Jesus met koudheid en hardheid geassosieer

het (Hayman 2001:5). Hoewel Jung positief oor God was, het hy van jongs af oor God gewonder en geworstel en het sy onbewustelike ervaring van God op twaalfjarige ouderdom in 'n ontstellende droom uiting gevind (Jung 1963:24-41). Jung was krities oor die skeptisisme van rasionalistiese teoloë van sy tyd wat die misterieuse in godsdiens negeer het en was sy hele lewe lank ingestel op 'n mistieke, intuïtiewe ervaring van God (kyk Bryant 1983:1-18). Jung was egter negatief oor die tipe godsdiens in die Switserse Hervormde gemeente waar sy pa predikant was, asook sy pa se weiering om met hom oor leerstellige kwessies te praat (kyk Jung 1963; vgl Bryant 1983:2). Clifford Brown (1981) gee in sy werk, *Jung's hermeneutic of doctrine: Its theological significance*, 'n uitgebreide beskrywing van die problematiek van dogma in Jung se denke. Jung se psigologie kan vanuit teologiese perspektief as 'n reaksie op die problematiese aard van die godsdienstige situasie van sy tyd geïnterpreteer word (Brown 1981:102). Die waarde van Jung se psigologie vir die teologie word as volg deur Brown (1981:156) geformuleer:

..., many philosophers of religion and theologians affirm the communicative power of symbol as one of its central hallmarks. But it is more difficult to demonstrate how and why symbols “mean more than they say,” how and why the reaches of meaning signified in religious language uncannily transcend the most carefully constructed and contrived vehicles to which they are entrusted. It strikes us however, that depth psychology in general, with its reliance on the postulate of the unconscious and the success with which it has marshalled evidence for its reality, and Jung's psychology in particular, are peculiarly suited to account for this remarkable capacity that seems to inhere in all symbols – symbols convey while yet concealing this depth of meaning precisely by virtue of being so firmly rooted in the unconscious depths of the human psyche.

This is one point where we feel religious studies will always stand indebted to Jung.

Murray Stein (1999) bring in sy bundel, *Encountering Jung on Christianity*, Jung se beskouings oor godsdiens saam en daaruit kan Jung se kritiese benadering tot en psigologiese interpretasie van sy Godsbeskouing, Christologie, Skrifbeskouing en ander teologiese sake waargeneem word onder temas soos die volgende: “Thoughts on the interpretation of Christianity”, “Christ, a symbol of the Self”, “Christ as archetype”, “Father, Son, and Spirit”, “The mass and the individuation process” en “Symbolism of the cross.” Ten spyte daarvan dat Jung se Godsbeskouings as “onkonvensioneel” beskryf en kritiek daarop uitgespreek kan word (kyk Young-Eisendrath & Hall 1991:34, 65, 66-67, 69-71), is die nie-dogmatiese aard van sy refleksie oor die Christelike godsdiens veral, van belang vir hierdie studie.

Jung se bydraes tot die psigologie is vir hierdie studie van belang vanweë die emosionele geladendheid van inhoude wat uit die skadukant van die menslike psige na vore kom. Gevoelens van minderwaardigheid wat binne die ruimte van die skadu vasgevang bly, beskik as gevolg van die emosionele aard daarvan oor ’n bepaalde vorm van outonomie wat mense as’t ware in besit kan neem. Hierdie emosies is nie handeling deur mense nie, maar eerder iets wat met hulle gebeur omdat dit op ’n primitiewe vlak van menslike bestaan plaasvind. Indien die skadukant nie bewustelik aan die lig gebring word nie, kan dit selfs tot bose optrede in mense se lewens lei (kyk Frey-Rohn 1968:151-200; kyk ook Hillman [1967] 1987:68-94) en dat daar ook in godsdienstige mense ’n dialektiese spanning tussen goed en kwaad bestaan. Die waarde van bewuswording van die skadukant van menswees is daarin geleë dat mense van onderdrukte emosionele belewenisse bewus begin raak, wat dan kognitief geprosesseer kan word en tot emosioneel-intelligente optrede kan lei. Pastors behoort daarvan bewus te raak dat hierdie psigiese prosesse ook in hulle aan die gebeur is. Jung se psigologie bied derhalwe ’n waardevolle opening vir pastors om eerlik oor hulle menswees en pastorale bediening as emosioneel-intelligente gewonde genesers te reflekteer.

Ter wille van begrip vir Jung se argumentering oor die menslike psige en die waarde daarvan vir hierdie studie, word kortliks 'n uiteensetting gegee oor Jung se beskouing van verskillende fasette van die menslike psige wat vir die doeleindes van hierdie studie van belang is, naamlik die *bewuste* en *onbewuste*, die *ego*, die *persona* en die *skadu*. Hierna word die *proses van individuasie* bespreek en laastens sal die konsepte *oordrag/teenoordrag* beredeneer word. Omdat Jung die konsep “gewonde geneser” na 'n Griekse mite terugvoer, word daar egter eers aan die mitologiese agtergrond en aard van die metafoor aandag geskenk.

2.2 Mitologiese agtergrond

Jung se gebruik van die begrip gewonde geneser om 'n terapeut se betrokkenheid by 'n pasiënt te beskryf, word aan die Griekse mitologie ontleen, in besonder die mitologiese verhaal oor Asklepios (Jung 1981b:116). Daar bestaan twee weergawes van die mite (Groesbeck 1975:124-127). Volgens Epidauros se weergawe is Asklepios die kind van Apollo en Coronis. Direk na sy geboorte neem Coronis hom na die berg Titthion wat beroemd is as gevolg van medisinale plante. 'n Stem uit die hemel kondig aan dat Asklepios alle mense sal gesond maak en selfs mense uit die dood sal opwek. Volgens hierdie weergawe van die mite verteenwoordig Asklepios die kreatiewe kant van sy pa, Apollo, asook die rasonele faset van medisyne en genesing (Groesbeck 1975:124). Volgens 'n ander weergawe van die mite betrap Apollo vir Coronis in 'n verhouding met Ischus, terwyl sy verwagting is met Asklepios. Apollo organiseer Coronis se dood, maar net voordat sy sterf red hy Asklepios deur middel van 'n keisersnee. Apollo neem Asklepios na Chiron, 'n “centaur” ('n mitologiese figuur met 'n perdelyf en menskop), om daar op te groei. Chiron is bekend om sy genesende kragte, maar hyself ly aan 'n ongeneesbare wond. Chiron is die verpersoonliking van 'n paradoksale ironie: hy is 'n Griekse god, maar ly aan 'n ongeneeslike wond. Die paradoks strek ook verder: “centaurs” staan bekend as monsters met destruktiewe gedrag, maar Chiron onderrig mense in die kuns van medisyne en musiek (Groesbeck

1975:125). Asklepios ontwikkel te midde van sy opvoeding deur Chiron aan die een kant die kwaliteite van sy pa, Apollo, naamlik die rasonale kant van genesing wat lig verteenwoordig en aan die ander kant die kwaliteite van sy leermeester en “aanneem-pa”, Chiron, wat ’n donker of irrasionele kant verteenwoordig. Kerényi (1959:98-99, aangehaal in Groesbeck 1975:125) maak die volgende belangrike opmerkings oor die kontradiksie in Chiron as mitologiese gewonde geneser: “The picture to which all these elements, religious and poetic, give rise is unique. The half-human, half-theriomorphic god suffers eternally from his wound; he carries it with him to the underworld as though the primordial science that this mythological physician, precursor of the luminous divine physician, embodied for men of later times, were nothing other than the knowledge of a wound in which the healer forever partakes.”

Die misterie in die mite kom na vore in die gedagte dat die geneser wat alle ander siektes en wonde genees, self nooit genees word nie. Die onderliggende beginsel in hierdie mite is dat die geneser kennis dra van sy wond wat nooit sal genees nie. Groesbeck (1975:125) is van mening dat daar twee belangrike sake hieruit na vore kom, naamlik: “Why does the healer have to have knowledge (awareness) of his own wound; why does he need to share it again and again to effect the cure? Does this have a relationship to knowledge of, and participation in, the wounds of the patient? (Diagnosis and therapy?) Secondly, the myth of Asclepius is reflected in our day in the doctor-patient relationship as an archetypal aspect of the transference.”

Dit is van belang om daarop te let dat daar ’n verband bestaan tussen die eksterne geneser se terapie en die interne of intra-psigiese geneser van die siek/verwonde persoon self. Daar kan sprake wees van genesing wanneer die innerlike geneser geaktiveer is en saamwerk in die proses om genesing. In hierdie proses ontstaan daar ’n relasie tussen pasiënt en dokter waar die verskynsel van oordrag/teenoordrag na vore kom. Hier is ’n diepliggende, onbewuste psigologiese proses

ter sprake. Groesbeck (1975:128, my beklemtoning) sê hieroor die volgende:

Because of his illness, the patient activates his “inner physician or healer.” This, however, is not integrated into consciousness, but is projected onto and constellated by the persona of the doctor. So, too, in the doctor, his inner wounded side, his own unresolved illnesses, psychic, somatic or both are activated by his contact with the sick person. This opposite side of the archetypal image is projected onto the patient, rather than being contained within himself.

If the relationship remains like this, no movement to a real cure occurs, though remedies, physical and psychological, are applied. Real cure can only take place if the patient gets in touch with and receives help from his “inner healer.” And this can only happen if projections of the healer’s persona is withdrawn. *This presupposes that the physician-healer is in touch with his own wounded side. If the projection remains, both doctor and patient attempt, ... , to “heal the split through power.”* Each attempts to manipulate the other to conform to stereotyped roles.

Jung (1969) beskryf hierdie proses in sy werk oor oordrag/teenoordrag. Jung en ook Groesbeck toon die paradoks van hierdie proses aan, naamlik dat ’n geneser met ’n ongeneeslike wond se *verwondheid genesing fasiliteer*. Hierdie insig is belangrik vir pastors se bediening. Soortgelyke prosesse voltrek sig by die interaksie tussen pastors en die mense wie hulle bedien. Beide partye nader ’n relasie met hulle totale menswees, wat bewustelike en onbewustelike inhoude omvat. Nie net mense wat om hulp vra, tree die relasie met pastors binne met innerlike verwondheid nie, maar pastors self worstel met hulle eie wonde. Soos uit Groesbeck se woorde hierbo blyk, dra pastors ’n groter verantwoordelikheid om van hierdie proses bewus te wees en dit sinvol aan te wend. Pastors behoort hulle eie verwondheid ernstig op te neem,

teenoor hulleself te erken en vir hulleself uit te maak watter invloed dit op 'n spesifieke situasie uitoefen.

Die “waarskuwing” dat ontkenning van eie verwondheid by beide subjekte in 'n verhouding tot magspel en manipulering kan lei, moet ernstig opgeneem word. Pastors kan só vasgevang raak in ontkenning van hulle eie emosionele verwonding dat hulle hulle betrokkenheid by ander onbewustelik op dogmatiese en outoritêre wyse struktureer. In sulke situasies word die Bybel fundamentalisties as “Woord van God” en “objektiewe lewensreëls” aan mense opgedwing sonder om erns met hulle verhale te maak. Verder besluit pastors wat die beste oplossing vir mense se probleme is en bied dit as God se wil aan. Dit is 'n voortsetting van 'n positivistiese epistemologie waarvolgens die eindresultaat (waarop die pastor reeds besluit het) deur middel van bepaalde metodes gemanipuleer word. Daar word nie werklik erns met die verhale van ander gemaak nie. Daar word selektief met inligting omgegaan en net die inligting wat tot bevestiging van 'n pastor se “diagnose” en “voorskrif” dien, word gebruik.

So 'n werkwyse hang saam met 'n teorie dat sogenaamde “ware kennis”, in hierdie geval oor die regte oplossings vir ander mense se probleme, moontlik is, met die gevolg dat mense wat na pastors gaan vir hulp, hulleself en hulle innerlike psigologiese en religieuse prosesse en dinamiek nie beter leer ken nie. Met die oog op outentieke, deernisvolle pastorale interaksie met mense is dit belangrik om in te sien dat so 'n positivistiese beskouing nie in staat is om mense se verwondheid na die oppervlak te bring nie. Daar word nie 'n ruimte geskep waarin mense kan ontdek dat intense belewing van hulle verwonding tekens van emosionele energie is en dat hulle hul emosionele pyn op paradoksale wyse as bronne tot heelwording kan ontgin nie. In die beredenering oor emosionele intelligensie sal hierdie saak weer aan die orde kom en sal vanuit daardie perspektief aangetoon word waarom erkenning van pyn en verwonding belangrik is en dat dit positiewe groei tot gevolg kan hê.

Innerlike verwondheid is volgens Jung in die onbewuste gesetel en moet bewustelik (kognitief) geprosesseer word om tot persoonlike groei en individuasie by mense te lei. Daarom word vervolgens aan die bewuste en onbewuste fasette van die menslike psige aandag gegee.

2.3 Die bewuste en onbewuste

Om die struktuur van die psige te begryp, word daar 'n onderskeid tussen bewuste en onbewuste inhoude getref (Jung [1915] 1970:55-59, 67-71; [1935] 1976; [1940] 1950:3-29; [1953] 1966:64-79, 127-138, 173-187, 269-287; 1969; [1960] 1988:67-146; vgl Von Franz [1978] 1980; Mattoon 1981:19-33; Stein [1982] 1985:27-44; Dallett [1982] 1985:173-191; Papadopoulos, R K & Saayman, G S 1984; Gibson et al [1986] 1991; Sedgwick 1994). Hoewel Jung in sy werke onder verskillende opskrifte oor hierdie twee sake skryf, maak hy nie 'n streng skeiding wanneer hy daaroor argumenteer nie, maar behandel dit meestal gekombineerd. Hieruit blyk dat daar slegs oor die bewuste gepraat kan word, indien daar tegelyk oor die onbewuste nagedink en gereflekteer word en ook andersom. Hierdie dialektiek kom deurgaans in sy nadenke oor hierdie tema na vore. Die twee fasette van die psige word hieronder onder twee verskillende opskrifte bespreek.

2.3.1 Die bewuste (“conscious”)

Jung (1976:6-11) argumenteer dat psigologie in die eerste plek 'n wetenskap van die bewuste is en in die tweede plek 'n wetenskap van inhoude uit die onbewuste. Aangesien die mens niks van die onbewuste weet nie, kan daar slegs toegang tot die onbewuste via die bewuste verkry word. Jung (1976:6) argumenteer verder dat die bewuste nie die totaliteit van mense se bestaan reflekteer nie, aangesien ongeveer die helfte van mense se bestaan in 'n onbewustelike staat geskied. Die wyse waarop die bewuste die werklikheid interpreteer, moet met 'n mate van suspisie benader word, “because things might in reality be very different from what our consciousness makes them”

(Jung 1976:7). Hierdie woorde dui daarop dat mense se bestaan as 'n hermeneutiese onderneming beskou kan word. Die bewuste is voortdurend besig om inligting wat van buite deur middel van die sintuie waargeneem word en inligting wat van binne, vanuit die onbewuste, waargeneem word, te interpreteer.

Dit is noodsaaklik om sober en realisties oor hierdie saak te dink. Mense raak bewus van hulle omgewing op grond van 'n opeenvolging van bewustelike momente. Omdat die bewuste oor beperkte vermoëns beskik, kan mense nie 'n geheelbeeld van hulle bestaan vorm nie. Die deur van die menslike bestaan is op 'n klein skrefie oop en dit is al bewustelike uitsig wat mense op 'n gegewe oomblik op hulle werklikheid het. Die res is in donker geleë en nie op daardie oomblik toeganklik nie (Jung 1976:8; 1988:97-98).

Die bewuste neem vanuit die onbewuste vorm aan (Jung 1976:8-9). Mense se bestaan in die klein kinderfase geskied hoofsaaklik op onbewustelike vlak. Die belangrikste instinktiewe funksies en reaksies by mense word vanuit die onbewuste beheer en geaktiveer. Die onbewuste psige gaan dus die bewuste vooraf (Jung 1950:13; 1976:6-11). Onbewuste inhoude kan egter binne die raamwerk van bewuste denke getransformeer word. Die bewuste (kognitiewe prosesse) stel mense in staat om oor inhoude vanuit die onbewuste te reflekteer en regstellings aan te bring. Mary Mattoon (1981:22) wys daarop dat “[F]or him [Jung], conscious meant ‘under the control of the ego’”.

Dit is belangrik om in te sien dat mense nie altyd bewustelik besin oor wat hulle op 'n gegewe moment doen en waarom hulle dit doen nie: “Consequently there is a consciousness in which unconsciousness predominates, as well as a consciousness in which self-consciousness predominates” (Jung 1988:97). Die staat van bewussyn waarbinne self-bewustheid/-bewussyn domineer, is 'n staat van kritiese selfrefleksie. Hierdeur raak mense bewus van innerlike dryfkragte en motiverings wat bepaalde gedrag by hulle tot gevolg het. Deur

van diepliggende dryfkragte bewus te raak en daaroor te na te dink, word 'n proses van transformasie en individuasie by mense geaktiveer.

Aangesien bewustelike gedrag deur die onbewuste beïnvloed word, kan pastors se optrede gerig word deur emosies waarvan hulle nie bewus is nie. Dit kan die gevolg hê dat hulle gedrag openbaar wat nie by omstandighede pas nie, maar wat vanuit onbewustelike emosionele inhoud/-e verklaar kan word. Die bewuste vorm die ruimte waarbinne daar oor bewustelike en onbewustelike inhoude wat bewustelik word, gereflekteer word. Dit gebeur egter dat neergelegde informasie en denkpatrone nie deur bewustelike refleksie aangepas en gekorrigeer is nie. Indien hierdie informasie en neuronpatrone negatief is en 'n negatiewe uitwerking op hulle selfkonsep en selfinsig uitoefen, kan dit daartoe lei dat pastors hulle bediening deur manipulerende gedragspatrone laat bepaal. Uit Jung se argumentering word dit duidelik dat pastors bewus sal bly van hierdie verskynsel en bewustelik daaroor sal reflekteer. Jung beveel aan dat psigo-analiste self terapie sal ontvang (Jung 1966). Dit kan vir pastors eweneens waardevol wees om 'n mentor te hê met wie hulle oor hulle eie psigiese en geloofsbelewensisse kan praat.

2.3.2 Die onbewuste (“unconscious”)

Ter wille van volledigheid word daarop gewys dat Jung onderskeid tref tussen 'n persoonlike en kollektiewe onbewuste (Jung 1950, 1966, 1969, 1976, 1988). In die beredenering hieronder word na die kollektiewe onbewuste verwys slegs wanneer dit vir die doel van die studie van belang is.

Wanneer daar na die onbewuste en die invloed daarvan op menslike kognisie gevra word, tree bepaalde knelpunte na vore, omdat daar in effek gevra word na iets waaroor daar nie empiriese waarneming gedoen kan word nie (Jung 1988:94). Die onbewuste kan slegs waargeneem word soos wat die inhoude daarvan in mense se bewustelike optrede of hulle bewustelike refleksie oor

hierdie inhoude na vore kom. Tegelyk moet in gedagte gehou word dat Jung (1976:7) argumenteer dat die onbewuste met suspisie benader moet word. Mense se verstaan van informasie uit die onbewuste is derhalwe 'n interpreterende aktiwiteit wat voortdurend aan bepaalde parameters en kriteria getoets moet word. Interpretasie van psigiese prosesse en die omgewing waarbinne hierdie prosesse voltrek word, is 'n subjektiewe aangeleentheid. Vir pastors is hierdie saak van belang omdat dit beteken dat hulle deur hulle eie onbewuste en hulle bewustelike, subjektiewe, interpretasie daarvan beïnvloed word en daarom nie werklik objektief na mense kan luister nie. Daar bestaan nie "objektiewe" waarneming en interpretasie van gegewens nie. Interpretasie van 'n bepaalde stel gegewens word deur pastors se eie leefwêreld (ekstern en intern) gekleur. Die verhouding tussen pastors en die mense wat hulle bedien, word deur 'n voortgaande dialektiek gekenmerk. In sy beredenering oor die verskynsel van oordrag/teenoordrag (Jung 1966, 1969) beskryf Jung sy teorie hieroor.

Om na die onbewuste te probeer deurdring beteken nie dat absolute uitsprake daarvoor gemaak kan word nie, maar dat 'n model gekonstrueer word om bepaalde verskynsels mee te verklaar. Jung (1950:16) ag dit arrogant en as intellektuele immoraliteit om stellige uitsprake te maak oor sake wat die menslike intellek te bowe gaan en daarom is hy versigtig om sy beskouings oor die onbewuste as enigste moontlikheid aan te bied.

Die onbewuste psige omvat inhoude wat nie veel van bewustelike inhoude sal verskil wanneer dit wel op bewustelike vlak waargeneem word nie. Jung (1966:66; 1988:95; vgl Mattoon 1981:23) is daarom van mening dat die onbewuste uiters vloeibaar is en dat dit die volgende inligting omvat:

- alles wat iemand weet, maar waaraan daar nie op 'n gegewe moment gedink word nie;

- alles waarvan iemand bewus was, maar intussen vergeet het;
- alles wat deur die sintuie waargeneem word, maar nie deur bewuste denke geprosesseer word nie;
- alles wat iemand voel, dink, onthou, begeer en doen, sonder om bewustelik daaraan aandag te gee;
- alle dinge wat in die toekoms met iemand mag gebeur en op bepaalde momente na die bewussyn sal deurdring.

Mattoon (1981:23) argumenteer dat daar ook inhoude in die onbewuste aanwesig is wat onherroeplik onderdruk word, waarskynlik omdat dit te pynlik is om bewustelik geprosesseer te word. Die inhoude van die persoonlike onbewuste is integrale komponente van mense se persoonlikheid. 'n Verlies aan bewuswording van onbewustelike inhoude gee aanleiding tot 'n gevoel van minderwaardigheid. Die minderwaardigheidsgevoel spruit nie voort uit 'n botsing van 'n individu se oortuigings met dié van die gemeenskap nie, maar ontstaan as gevolg van 'n innerlike konflik in die intrapsigiese funksionering van 'n persoon. Hierdie konflik eis dat psigiese ekwilibrium bereik word deur die gebrek aan bewuswording van die persoonlike onbewuste te herstel. Tydens hierdie reis tot selfrealisering word inhoude vanuit die persoonlike onbewuste tot bewuswording gebring en vind daar verruiming en verdieping van 'n persoon se persoonlikheid plaas. Hieruit blyk dat die verwerking van onbewuste inhoude tot voordeel van mense se intrapsigiese en interpersoonlike bestaan is. Verder moet daarmee rekening gehou word dat die onbewuste slegs emosionele belewenisse oor gebeure in die verlede aan mense kommunikeer. Dit beteken dat emosionele intelligensie 'n belangrike deel vorm van hierdie weg van selfrealisering en verruiming/transformasie van die persoonlikheid waarvan Jung praat. Emosionele intelligensie is onder andere daarop gemik om na te speur in watter mate huidige emosionele

belewensisse veroorsaak word deur inhoude in die onbewuste wat in soortgelyke omstandighede as die oorspronklike ervaring geaktiveer word. Emosionele intelligensie behels insig in sodanige prosesse en die vermoë om op grond van daardie insig op 'n intelligente en volwasse wyse daarmee om te gaan.

Omdat hierdie inhoude bewustelike inhoude is voordat dit na die onbewuste beweeg, kan dit weer op bewustelike vlak manifesteer. Inligting wat na die onbewuste beweeg, kan egter nie getransformeer word wanneer dit in die onbewuste gesetel bly nie. In hierdie verband het Pierre Janet en Sigmund Freud (kyk Jung 1988:96-99) aangedui dat sodanige inligting in die onbewustelike staat bly funksioneer asof dit bewustelike inhoude is, maar die persoon self bly onbewus daarvan.

Die indruk kan gewek word dat die onbewuste 'n negatiewe sy van die mens se psige verteenwoordig en die bewuste 'n positiewe kant. Dit is egter 'n ongenuanseerde beskouing (Jung 1966:176-178). Die bewuste en onbewuste staan nie in opposisie teenoor mekaar nie, maar vul mekaar aan om een geheel, naamlik die *self*, te vorm. Jung (1966:177) sê hieroor:

it transcends our powers of imagination to form a clear picture of what we are as self, for in this operation the part would have to comprehend the whole. There is little hope of our ever being able to reach even approximate consciousness of the self, since however much we may make conscious there will always exist an indeterminate amount of unconscious material which belongs to the totality of the self.

Bewuswording van onbewuste inhoude is daarom 'n voortgaande proses, wat 'n positiewe bydrae tot mense se ontwikkeling as unieke individue lewer. Maar Jung se woorde dat daar nooit tot volheid/voltooiing gekom kan word nie, stem tot soberheid. Teologies gesien bestaan daar 'n verband tussen hierdie

beskouing en bepaalde uitsprake in die Bybel en teologiese tradisie, byvoorbeeld:

- Paulus (Rom 7) se worsteling daarmee dat hy voortdurend bewus bly van 'n tweestryd tussen dit wat goed is en dit wat nie goed is nie in homself, met die veronderstelling dat dié stryd nooit tot 'n einde sal kom nie;
- die stelling in die Reformatoriese tradisie dat die mens op grond van Romeine 7:14-25 *simul iustus et peccator* (tegelyk geregverdigde en sondaar) is⁸.

Binne die raamwerk van hierdie studie sou dit beteken dat pastors hulle nuwe bestaanswyse in Christus as realiteit aanvaar terwyl hulle tegelyk met die donker kant in hulle lewens (sonde) rekening hou.

Jung argumenteer verder dat veral komplekse wat met emosies saamhang nie in die onbewuste gekorrigeer word nie. Hierdie komplekse van emosies behou binne die onbewuste die struktuur waarin dit oorspronklik ervaar is, "as can easily be ascertained from the continuous and uniform effect they have upon the conscious mind. Similarly, they take on the unfluencable and compulsive character of an automatism, of which they can be divested only if they are

⁸ Daar bestaan eenstemmigheid onder eksegete dat hierdie Romeine-gedeelte 'n komplekse eksegetiese *Wirkungsgeschichte* het, veral sedert Luther (kyk veral Pelsers 1984: 92-110). Die belangrikste vrae waarmee eksegete hulle besig hou is of die enkelvoud "ek" in die gedeelte biografiese strekking het en of dit op alle mense betrekking kan hê; moet die ervaring wat hier beskryf word op 'n voor-Christelike of Christelike bestaanswyse betrek word (Pelsers 1984:92-95)? Veral Augustinus het 'n baie groot invloed op Luther en die Reformatoriese teologie se interpretasie van die teks gehad en het Luther vaste uitdrukking gegee in die reformatoriese sondeleer (Pelsers 1984:96). Pelsers (1984:107-109) se bevinding is dat hierdie teks nie as begroting van die leer van *simul iustus et peccator* kan dien nie, omdat Paulus baie meer klem as genoemde leerstuk lê op die realiteit van die indikatief en die erns van die imperatief. Die nuwe lewe in Christus beteken dat Christene die sonde of die lewe in die ou bestaanswyse as 'n *onmoontlike* moontlikheid moet beskou, sonder om perfeksionisties te wees. Binne die raamwerk van hierdie studie sou dit beteken dat pastors hulle nuwe bestaanswyse in Christus as realiteit aanvaar terwyl hulle tegelyk met die donker kant in hulle lewens (sonde) rekening hou.

made conscious” (Jung 1988:96). Hierdie argumente van Jung plaas die belangrikheid van emosionele intelligensie op die voorgrond.

Emosionele intelligensie omvat 'n bewustelike erkenning van en omgaan met emosionele inhoude waarvan mense bewus raak. Sommige emosies is vir onmiddellike kognitiewe prosessering beskikbaar, terwyl ander emosies met verloop van tyd onderdruk is en deel van onbewustelike prosesse is. Jung (1976:6) wys daarop dat meer as die helfte van mense se bestaan vanuit die onbewuste beheer word. Daar kan derhalwe aanvaar word dat negatiewe emosionele inhoude wat in die onbewuste bly negatiewe denke en optrede tot gevolg kan hê.

Emosies word egter nie altyd ernstig opgeneem nie en mense word deur middel van bepaalde kulturele en godsdienstige meestersverhale aangemoedig om nie hulle emosies te wys en daaroor te praat nie (kyk Evans 8, 10-12, 13-16, 19-20, 22-24, 123). Hierdie werklikheid het 'n negatiewe uitwerking op mense se intra- en interpersoonlike verhoudings. Die rede hiervoor is dat komplekse emosionele sisteme in die onbewuste as gevolg van dissosiasie na 'n primitiewe vlak beweeg en op instinktiewe wyse bepaalde gedrag tot gevolg het (Jung 1988:96-97).

Dat emosies 'n beduidende invloed op mense se funksionering uitoefen, word uit Joseph LeDoux ([1996] 1998:303) se navorsing duidelik wanneer hy sê:

As things now stand, the amygdala has a greater influence on the cortex than the cortex has on the amygdala, allowing emotional arousal to dominate and control thinking. Throughout the mammals, pathways from the amygdala to the cortex overshadow the pathways from the cortex to the amygdala. Although thoughts can easily trigger emotions (by activating the amygdala), we are not very effective at willfully turning off the emotions (by deactivating the amygdala).

LeDoux (vgl Ekstrom 2004:672) se navorsing bevestig Jung se waarneming dat emosies wat nie sinvol op kognitiewe vlak hanteer word nie, instinktiewe gedrag tot gevolg kan hê, wat oor die algemeen nie tot positiewe uitkomst lei nie.

Ekstrom (2004:657-682) beredeneer Freud en Jung se beskouings oor die onbewuste vanuit die perspektief van kognitiewe modelle oor die onbewuste. Hy wys daarop dat neurobiologie 'n waardevolle bydrae tot kennis oor die onbewuste kan maak. Jung se beskouing dat die onbewuste deel vorm van 'n groter geheel, naamlik die psige, word teruggevoer na die antieke Griekse filosowe wat 'n holistiese perspektief op menslike emosies en denkprosesse gehad het. Ekstrom (2004:663) stel dit soos volg: "The human psyche had to have a hidden seat in the body, in *the soma*, possibly in the area of the liver or the heart, organs which carried a great deal of mystery for the early philosophers." As gevolg van ontwikkelinge gedurende die Renaissance, veral onder invloed van René Descartes, het 'n dualistiese beskouing met betrekking tot die bestudering van die menslike liggaam en menslike denke ("mind") ingetree. Die liggaam is gereduseer tot 'n meganiese objek wat volgens wette van oorsaak en gevolg funksioneer, terwyl menslike denke ("mind") slegs deur 'n stel universele waarhede, vergelykbaar met dit wat in godsdiens aangetref word, bestudeer kan word (kyk Popkin 1999). Nuwe navorsing vanuit die neurobiologie, kognitiewe wetenskap en linguistiek dui daarop dat 'n dualistiese beskouing foutief is (kyk Damasio 1999; LeDoux 2002; Pinker 2002). Damasio (1994:252) stel dit soos volg: "soul and spirit, with all their dignity and human scale, are now complex and unique states of an organism." Sonder basiese data oor die brein en breinfunksionering bestaan die gevaar dat daar op 'n dualistiese beskouing teruggeval kan word, wat beteken dat daar by wyse van abstraksies oor die brein ("mind") gespekuleer word.

Belangwekkende navorsing vir die ontwikkeling van teorieë en modelle oor onbewustelike en bewustelike inhoude en denke word op die volgende wetenskaplike terreine onderneem:

- linguistiek en filosofie (kyk Lakoff & Johnson 1999; Ekstrom 2004:665-668);
- kunsmatige intelligensie (kyk Nadeau 1991; Ekstrom 2002a:339-358; 2002b:5-24);
- narratiewe teorieë en intelligensie met behulp van rekenaar programmatuur (kyk Schank & Morson 1990; Schank 1999);
- neurowetenskap en emosies (kyk LeDoux 1998; 2002).

Ekstrom (2004:672-677) kom tot 'n hele aantal belangrike bevindinge waarvan die volgende vir hierdie studie van belang is:

- Modelle van neurowetenskaplikes word deur verskeie psigoloë nagevors met die oog op psigoterapeutiese transformasie. Louis Cozolino (2002) fokus op twee areas om die bevindinge van navorsing uit die breinwetenskappe vir die psigologie bruikbaar te maak, naamlik: die groei en integrering van neurale netwerke en formuleer sy bevinding soos volg: “any form of psychotherapy is successful to the degree to which it enhances positive experiential change and underlying neural network growth and integration” (Cozolino 2002:315). Die onderliggende neurale netwerk kan met Jung se beskouing oor die onbewuste en emosies in verband gebring word.

- Op grond van LeDoux (2002) se navorsing oor die kommunikasie tussen verskillende neuronpatrone (“brain circuits”) word ’n sewetal beginsels afgelei. Die volgende twee is vir hierdie studie belangrik. Die beginsel oor *emosionele sisteme* beskryf die wyse waarop sekere geheuestrukture wat op die langtermyn behoue bly, vasgelê word en hoe die aktivering daarvan ander sisteme inhibeer. Bepaalde emosies en die reaksies wat daarmee gepaard gaan kom wyd verspreid voor en perpetueer sigself. LeDoux (2002:322) dui aan dat leer- en geheuestrukture wat vanuit sodanige toestande voortkom, onder andere na traumatiese kinderjare teruggevoer kan word. Die beginsel oor *onvolmaaktheid* (“imperfection”) beskryf ’n verskynsel waartydens emosionele, kognitiewe en motiverende breinsisteme nie met mekaar kommunikeer nie. Ekstrom (2004:674) maak die volgende opmerking hieroor: “Perhaps this is the price we humans have to pay for our cognitive capacities, but imperfection makes our conscious, explicit self less in charge of the emotional systems which play such a critical role in coordinating learning. Thus LeDoux’s final principle may in fact explain why emotion and the implicit self needs to be consulted in psychotherapies wishing to produce lasting change.”
- Jung het op intuïtiewe wyse die komplekse deelname van beelde en idees waarvoor daar nie bewustelike verklarings voor gegee kan word nie, beskryf (kyk Ekstrom 2004:675). Linguistiese en rekenaaromatige modellering word in die huidige era deur navorsers aangewend om hierdie verskynsels te bestudeer en daar bestaan genoegsame data om ’n groot hoeveelheid onbewustelike strukture wat deur Jung beskryf is, te ondersteun.
- Die insig dat metafore op fisiese ervarings gegrond is, mag die verskynsel waarom sekere sintuiglike ervarings in die kinderjare

metafore tot stand laat kom wat in later jare tot godsdienstige ervarings aanleiding gee, verduidelik (Ekstrom 2004:675). Op dieselfde wyse is die verhale wat in terapeutiese situasies vertel word noodsaaklik “for wiring and rewiring through the simultaneous or alternating activation of feelings, thoughts, behaviour, and sensation” (Cozolino 2002:170).

- Beskrywing van hoe die onbewuste funksioneer verskil van Freud en Jung se beskrywings daarvan. Hoewel die onbewustelike indeksing van narratiewe erken word, bestaan daar ander teorieë oor waarom verhale vertel word, hoe die brein (“mind”) dit aanwend en waarom sekere verhale hoegenaamd onthou word. Die fokus is nie langer op latente betekenisvlakke in sekere narratiewe nie. Navorsers probeer aantoon hoe mense betekenis skep deur sekere dinamiese geheuestrukture aan te wend in ’n proses waarin nuwe ervarings voortdurend geïntegreer word (Ekstrom 2004:675).
- Navorsers verskil van mekaar oor die ontstaan en aanwending van metafore. Een skool is van mening dat simbole aangeleer word en daarom kan daar nie sprake van aangebore (“innate”) metafore wees nie (Bovensiepen 2002; Knox 2004). ’n Ander skool naamlik die “Neural Theory of Language research group” aan die “International Computer Science Institute” te Berkeley Universiteit in San Fransisco, Kalifornië, se navorsing dui daarop dat bepaalde eenvoudige metafore “prototipes” beskryf, wat op liggaamlike en sintuiglike funksies gebaseer is (Ekstrom 2004:675). Dit wil voorkom asof sodanige prototipes ontstaan op grond van die wyse waarop ’n jong kind leer voordat die vermoë om tussen twee konsepsuele domeine te onderskei, ontwikkel is.

Die volgende formulering van Ekstrom (2004:677) illustreer die belang van nuwe navorsing oor die onbewuste vir hierdie studie:

We can now safely say that many of the things that our patients do and say in treatments reflect unconscious activity. However, their unconscious is not merely the seat of drives. It is not limited to past experience or underlying collective patterns of experiencing. What they bring to the treatment are ways of experiencing themselves and the world which involve a range of unconscious processes.

As analysts, we also bring an unconscious to each treatment. Many of the things that happen in a given therapy hour we will not remember. In fact, we will mostly remember what we can connect to some previous memory structure. On the other hand, we will absorb things about our patients of which we may not have a fully conscious account, especially when it involves our emotional brain systems.

Freud en Jung kan as pioniers oor refleksie en navorsing oor die onbewuste geag word (Ekstrom 2004). Nuwere navorsing, soos deur Ekstrom beskryf, slaag nie daarin om die onbewuste netig te verklaar nie, maar bring empiriese data na vore wat daarop dui dat Freud en Jung se beskouings nie vergesog is nie. Omdat bewustelike refleksie oor onbewustelike inhoud volgens Jung in die *ego* gebeur, word hierdie deel van die menslike psige vervolgens bespreek.

2.4 Die ego

Jung (1976:10-11) sien die ego as die sentrum van die bewuste psige van die mens. Die ego is die oriënteringspunt vir die bewuste. Inligting wat nie met die ego in relasie staan nie, word nie as bewustelike inligting geregistreer nie. Die ego is 'n versameling van komplekse data wat uit twee fasette bestaan, naamlik 'n persoon se bewussyn van die eie liggaam (self-eksistensie), asook herinneringe ('n historiese bewussyn op individuele vlak). Die *ego* kan derhalwe as 'n *kompleks van psigiese inligting* beskryf word en trek inhoud vanuit die onbewuste en die eksterne omgewing (soos 'n magneet) aan.

Wanneer hierdie inhoude met die ego assosieer, word dit bewustelike inhoude, andersins bly dit buite mense se bewustelike funksionering (Jung 1976:10).

Daar is 'n donker kant aan die ego verbonde (Jung 1976:21). Dit is die faset van die ego waartoe die mens (nog) nie toegang het nie, maar die moontlikheid tot voortdurende ontplooiing en ontvouing daarvan bestaan in beginsel reeds. Volgens Jung maak mense voortdurend nuwe ontdekkings in terme van hulleself en hulle menswees. Sodoende word die donker misterie van elke individu se bestaan geleidelik aan die lig gebring. Elke mens is 'n mens in wording en daarom het elke mens se bestaan en ontwikkeling 'n oop einde. In dié sin het elke mens 'n hoopvolle toekoms.

Jung (1976:79-82) argumenteer dat die ego nie vry is van die invloed van komplekse nie. 'n Kompleks "is an agglomeration of associations – a sort of picture of a more or less complicated psychological nature – sometimes of traumatic character, sometimes simply of a painful and highly toned character" (Jung 1976:79). Die rede waarom die ego deur komplekse beïnvloed word, is omdat komplekse self 'n ego-bewussyn ontwikkel. Dit gebeur veral wanneer mense situasies wat vir hulle belangrik is en met sterk emosies gepaard gaan, moet hanteer. In sodanige gevalle is dit asof komplekse met die spanning of energie wat daarmee gepaard gaan die geneigdheid het om as 'n eie persoonlikheid te manifesteer (Jung 1976:80). Dit hou in dat komplekse, net soos die ego, oor 'n sekere "wilskrag" beskik en in beheer van mense se denke en optrede kan wees, terwyl mense dink hulle is in beheer deur middel van hulle ego-bewussyn. Die belang van hierdie insigte vir pastors is dat hulle bewus moet raak van moontlike komplekse in hulle eie lewens en hoe dit hulle menswees en bediening kan rig sonder dat hulle daarvan bewus is.

2.5 Die persona

Die wyse waarop Jung die begrip "*persona*" aanwend, hou verband met die Latynse gebruik daarvan vir "masker" (Jung 1966:157; Mattoon 1981:28).

Persona het te doen met psigiese data wat 'n persoon vir sigself toeëien, met behulp waarvan so iemand 'n bewustelike persoonlikheid probeer skep. Sodanige persoonlikheid word as 'n arbitrêre segment van die kollektiewe onbewuste geag. Die rede waarom Jung dit as deel van die kollektiewe onbewuste ag, is omdat mense 'n bepaalde persona aanneem op grond van die geantisipeerde rol/-le wat deur die gemeenskap van hulle vereis word. Hierdie rolle is reeds kollektief met inhoud gevul en mense neem onbewustelik hierdie inhoude oor in hulle pogings om deur die gemeenskap geag te word. Maar hierdie persona is nie eg nie en daarom nie 'n weerspieëling van die werklike persoon wat die masker dra nie. Die persona is 'n masker, 'n pseudo persoonlikheid, waarmee iemand 'n valse individualiteit projekteer. Hierdie vervalsing van die eie identiteit laat 'n persoon self en ander mense onder die indruk dat die persoon 'n individu is, terwyl die betrokke persoon inderwaarheid 'n rol vervul wat deur die gemeenskap aan haar/hom toegedig word (Jung 1966:157). Indien iemand lewensvervulling en lewensin in 'n bepaalde persona probeer vind, bestaan die gevaar van egoïsme en word die persoon se psige geweld aangedoen. Derhalwe is die persona 'n kompromis tussen die gemeenskap en individue. Hierdie kompromis (wat op kulturele konvensies gegrond is) bepaal watter gedrag van mense in bepaalde rolle verwag word. In 'n sekere sin is hierdie rol werklik, maar met betrekking tot die persoon se individualiteit is dit 'n sekondêre realiteit – 'n kompromis waarin ander 'n groter aandeel het as die persoon wat deur die kompromis gevorm word

Hoewel daar 'n mate van individualiteit in mense se keuse vir 'n bepaalde persona opgesluit lê, is die persoonlike onbewuste egter altyd teenwoordig. Die keuse vir 'n persona kan nooit die persoonlike onbewuste onderdruk en uitwis nie. Die persoonlike aard van die bewustelike psige gee, tesame met onderdrukte emosies, aanleiding tot bepaalde reaksies in die onbewuste wat die moontlikheid tot individuele transformasie en ontwikkeling bevat. Analise van die persoonlike onbewuste lei daartoe dat die bewuste psige deurtrek raak van kollektiewe inhoude waarin elemente van individualiteit opgesluit lê (Jung

1966:158). Indien hierdie onbewuste materiaal bewustelik nagegaan en verwerk word en persoonlike fantasieë aan die lig gebring word, kan mense hulle identiteit ontdek en regstellings aanbring waar nodig. Op hierdie wyse word die proses van individuasie voortgesit.

Pastors behoort na te dink oor die vraag watter invloed hulle keuse vir 'n bepaalde persona op hulleself en hulle bediening uitoefen. Die proses van individuasie word belemmer indien mense voortdurend poog om 'n bepaalde persona te projekteer, wat kan manifesteer in onverdraagsaamheid, dogmatisme, selfbedrog, selfverkleining en minagting van mense wat nie aan bepaalde kriteria voldoen nie (Jung 1966:282). Vir pastors kan hierdie belemmering aan die een kant op 'n harde, dogmatiese outoriteit (onverdraagsaamheid) uitloop, waardeur hulle hulleself probeer handhaaf. Aan die ander kant kan pastors poog om almal tevrede en gelukkig te hou deur 'n persona aan te neem wat hulle werklike individualiteit onderdruk. Wanneer pastors nie bewus is van hierdie prosesse en hoe dit hulle lewens raak nie, kan dit tot gevolg hê dat hulle nie onbewuste inligting in hulle eie psige ernstig opneem nie. Gevolglik kan die skadukante van pastors se psige hulle gedrag bepaal sonder dat hulle daarvan bewus is.

2.6 Die skadu

Die skadu bestaan uit psigiese informasie wat 'n persoon nie graag aan ander bekend wil maak nie. Hierdie inhoude word teruggehou omdat dit as swakheid, sosiaal onaanvaarbaar, of selfs as “boos” beskou word (Jung [1959] 1978:8-10). Die skadu staan in relasie tot die persoonlike onbewuste en oefen 'n belangrike invloed op die ego uit. Om van die skadu bewus te raak beteken dat die donker aspekte van die persoonlikheid as werklikheid erken word. Hierdie erkenning is 'n belangrike voorwaarde vir enige mate van selfkennis, maar vind met 'n groot mate van weerstand plaas. Diepere ondersoek van die minderwaardigheidskomplekse waaruit die skadu bestaan, toon aan dat dit emosioneel van aard is, waarmee bedoel word dat dit oor 'n bepaalde vorm

van outonomie beskik wat mense as 't ware in besit neem. Hierdie emosies is nie handeling deur mense nie, maar eerder iets wat met mense gebeur omdat dit gewoonlik op 'n primitiewe vlak van menslike bestaan plaasvind.

Gevoelens van minderwaardigheid kom gewoonlik na vore wanneer mense dit moeilik vind om by omstandighede aan te pas, openbaar 'n bepaalde graad van minderwaardigheid en veroorsaak dat mense passiewe slagoffers van hulle emosies word en onbevoeg is om morele evaluering te maak.

Die weerstand wat in mense na vore kom teen herkenning en erkenning van die donker kant van die psige, met die emosies wat daarmee gepaard gaan, staan in noue relasie met projeksie. Projeksie beteken dat die oorsaak van die donker emosies nie in die eie persoon gesoek word nie, maar dat ander daarvoor beskuldig word (Jung 1978:9). Donker emosionele reaksies is die onderliggende oorsaak met betrekking tot probleme in relasies met die omgewing, vriende en familie. Die oorsprong van hierdie konflik is daarin geleë dat ander mense met bepaalde fasette van mense se skadu ooreenstem en derhalwe as irriterend ervaar word (Frey-Rohn [1967] 1968:173). Die rede waarom dit vir mense moeilik is om van hulle projeksies bewus te raak en insig te ontwikkel op watter wyses dit in hulle relasies en gedrag na vore kom, is omdat dit die onbewuste is wat hierdie projeksies genereer en nie die bewuste nie. Indien mense nie bewustelike pogings aanwend om van hulle projeksies bewus te raak nie, lei dit daartoe dat hulle in 'n geprojekteerde werklikheid begin leef. Sodanige psigiese funksionering lei tot daartoe dat mense toenemend van hulle omgewing geïsoleerd raak (Jung 1978:9) omdat hulle eie disfunksionele optrede voortdurend op ander geprojekteer word. Die skadu is gewoonlik die deel van die persoonlikheid wat verwerp, verag, ontken, as minderwaardig geag en op iemand van dieselfde geslag geprojekteer word.

Mattoon (1981:26) argumenteer dat baie mense hulle skadu sodanig ontken of onderdruk dat die skadu outonoom optree en onverbiddelikheid, prikkelbaarheid, wreedheid en bepaalde fisiese simptome tot gevolg kan hê. 'n

Belangrike deel van die proses van individuasie behels om bewus te raak van die skadukant van die psige en dit onder beheer van die ego te bring. Indien dit nie onder die beheer van die ego staan nie, kan dit gedrag tot gevolg hê wat in stryd is met die persoon se normale funksionering. Uit hierdie beredenering blyk die belang van hierdie saak vir pastors. Omdat pastors dikwels met die donker kant in ander mense te doen kry, is dit van groot belang dat hulle bewus sal wees en bly van die skadu in hulle eie psige, asook die wyse waarop dit in hulle eie lewens manifesteer. Indien dit nie gebeur nie, kan pastors ander mense skadu berokken deur op rigiede, outoritêre en dogmatiese wyse op te tree.

Die skadu hoef egter nie net as negatief beskou te word nie, maar kan ook positief beskou en aangewend word, indien dit op bewustelike vlak geprosesseer en geïntegreer word. Jung (1978:266-267; vgl Mattoon 1981:27) beskou die skadu as noodsaaklik vir die proses van heelwording en as 'n skatkamer waaruit juwele wat tot heelheid lei na vore kan kom. Bewuswording van die donker in die eie siel kan op paradoksale wyse 'n deur na vryheid open.

Dit is insiggewend dat Jung (1966:30) die inhoud van mense se skadukant aan die dogma oor erfsonde verbind. Ongelukkig beredeneer hy hierdie saak nie verder nie. Uit dit wat wel gesê word, kan afgelei word dat die negatiewe inhoute van mense se skadu as sonde beskou word, wat vanuit 'n diepliggende "demonic dynamism" (Jung 1966:30) voortkom.

2.6.1 Skadu en erfsonde

Binne die Christelike geloofsgemeenskap bestaan 'n meestersverhaal waarvolgens gedrag wat vanuit die skadukant na vore kom, as sonde beskou word. Dit is die meestersverhaal wat van die premisse uitgaan dat mense inherent boos is en tot niks goeds in staat is nie en Bybelgedeeltes soos Genesis 2 en 3 en Romeine 3:23 aanwend om dit Skriftuurlik te begrond. Die

kerkvader Augustinus (354-430 nC) is hoofsaaklik vir die kerklike leerstuk oor erfsonde verantwoordelik (Brown 1967:327-328, 365-366; vgl Spangenberg 2003:100). Ferdinand Deist ([1984]1990:184) omskryf erfsonde soos volg: “The doctrine that every human being shares in Adam’s sin simply because he or she belongs to the human race of which Adam is the father, including the idea that each individual inherits this original sin from his or her parents and passes it on in turn to his or her offspring.”

Die leer oor die erfsonde gaan uit van ’n fundamentalistiese Skrifbeskouing wat Genesis 2 en 3 as historiese gebeure lees en nie as ’n antieke, etiologiese verhaal waarmee gepoog word om ’n verklaring te gee waarom daar boosheid in die wêreld is nie. Die kerklike dogma oor erfsonde is ’n teologiese konstruk wat op grond van ’n bepaalde Skrifgebruik geformuleer is, wat binne die raamwerk van postmoderne hermeneutiese beginsels krities bevra moet, aangesien dit op ’n antieke wêreldbeeld en antropologie berus en in belydenisse en geskifte verwoord is wat daardie wêreld- en mensbeeld gedeel het.

Augustinus het sy geloof op ’n bepaalde wyse geformuleer wat in sy tyd en op grond van sy lees van tekste sin gemaak het. Augustinus kon nie Hebreeus en Grieks lees nie, maar is van jongs af goed geskool in die lees van klassieke Latynse tekste (Brown 1967:35-39). In Brown se biografie oor Augustinus ontvou ’n prentjie van iemand wat deur uiters streng, ambiseuse en sukses gedrewe ouers groot gemaak is. Brown (1967:238, my beklemtoning) verwoord Augustinus se worsteling met sy eie verlede en sy pogings om teologies sin te skep soos volg:

Augustine was a great intellect, with a healthy respect for the achievements of human reason. Yet he was obsessed by the difficulties of thought, and by the long, coercive processes, *reaching back into the horrors of his own schooldays*, that had made this intellectual activity possible; so “ready to lie down” was the human mind. He said *he would*

rather die than become a child again. Nonetheless, the terrors of that time had been strictly necessary; for for they were part of the awesome discipline of God, “from the schoolmasters’ canes to the agonies of the martyrs,” by which *human beings* were recalled, by suffering, from their *own disastrous inclinations*.

Dit is hierdie pessimistiese mensbeskouing wat Augustinus laat redeneer dat die gewelddadige oordeel van God oor mense soos dit in die Ou Testament van die Bybel beskryf word goed en regverdig is en dat enige verslapping van streng, outokratiese maatreëls in die gemeenskap daartoe sal lei dat geen sonde gestraf sal word nie en dat mense se innerlike boosheid die gemeenskap in totaliteit sal oorheers (Brown 1967:237-238). Uit Brown se biografie word dit duidelik op watter diepgaande wyse Augustinus se persoonlike ervarings sy teologie, ook sy erfsondeleer, beïnvloed het.

In hierdie verband is dit belangrik om kennis te neem van Donald Capps (1984:102-104) se klassifisering van drie tipes biografieë wat vanaf Augustinus tot in die derde laaste dekade van die vorige millennium na vore gekom het. Capps grond sy insigte op werk wat deur William Howarth (1980:84-114) gedoen is en is geïnteresseerd in die wyse waarop *metafore van die self in biografieë* na vore kom. Drie tipes self-metafore word onderskei en met drie tipes biografieë in verband gebring, naamlik:

- die verantwoordelike self – oratoriese tipe outobiografie;
- die geloofwaardige self – dramatiese tipe biografie;
- die toeganklike self – poëtiese tipe biografie.

Augustinus se *Confessiones* word as ’n *oratoriese biografie* beskou waarin die *verantwoordelike self* uitgebeeld word. Hierdie tipe biografie is didakties van

aard en die doel daarvan is om lewenslesse oor te dra. Die wyse waarop dit gedoen word is deur middel van vertelling van pynlike ervarings in die biograaf se eie lewe. Daar word 'n sterk onderskeid getref tussen 'n vorige, onverantwoordelike lewe en 'n nuwe lewe wat as verantwoordelik getipeer word. Volgens hierdie beskouing word sonde as onverantwoordelikheid beoordeel. Die lewensveranderende omkeer word aan God se ingrype toegeskryf en daarom is die persoon verplig om op grond van 'n nuwe status voortaan verantwoordelik voor die aangesig van God te leef. 'n Belangrike tema in hierdie tipe biografie is dat die vorige lewe heeltemal afgesweer word, “which can mean disowning one’s past self and even the other selves who shaped one’s past” (Capps 1984:103).

Volgens Jung se teorie sou die “past self” en “the other selves” as die skadukant in 'n mens se lewe beskou kan word. Ontkenning hiervan lei tot onderdrukking van emosionele belewenisse wat daarmee saamgaan. Individuasie hou egter in dat destruktiewe houdings en gedrag nie onderdruk word nie, maar erken word en kognitief geprosesseer word.

Die leerstuk oor erfsonde vorm 'n belangrike deel van die Christelike meestersverhaal oor verlossing. Sonder 'n mensdom wat in sonde geval het, kan daar nie sinvol binne die meestersverhaal oor verlossing gepraat word nie. Hierdie meesternarratief beklemtoon dat mense inherent sondig is en leeg voor God staan en daarom 'n verlosser nodig het. Die kerkhervormer, Martin Luther, argumenteer dat God mense van hulle sonde oortuig sodat hulle God se genade in Christus kan aanvaar en op dié wyse kan deel in die verlossing wat God skenk. Volgens Luther is mense passief by hierdie proses betrokke (Tomlin 2004:41). Paul Griffin (2004:360) wys daarop dat Johannes Calvyn in navolging van Augustinus se beskouing oor erfsonde argumenteer “that sin is

hereditary and that every human being born after Adam and Eve is an absolute depraved sinner with no ability to alter that state.”⁹

Alister McGrath (2001:288-294) beredneer die teologiese leerstuk oor erfsonde binne die raamwerk van 'n natuur teologie (“natural theology”). Die basiese vraag waarvan McGrath uitgaan is of wanorde (“disorder”) in die heelal deur middel van die konsep “sonde” beskryf kan word. Ilya Prigogine, bekroon met die Nobelprys vir fisika, dui aan dat die sogenoemde choasteorie in die fisika 'n onomkeerbare breuk met klassieke teorieë oor 'n geslote heelal teweegbring het (kyk Prigogine 1997; vgl vir verdere navorsing in hierdie verband Gleick 1987; Lewin 1992; Holte 1993; Kellert 1993). Die begin van hierdie ontwikkeling kan na die gebruik van wiskundige modellering en rekenaarsvoorspelling op die gebied van meteorologie teruggevoer word, spesifiek na die navorsing wat Edward Lorenz (1963:130-141), 'n meteoroloog, in hierdie verband gedoen het. Lorenz se navorsing toon aan dat natuurlike sisteme nie volgens voorspelbare patrone en wetmatighede reageer soos wat tot op daardie stadium binne die Newtoniaanse paradigma gereken is nie.

Bogenoemde navorsing het bepaalde implikasies vir die teologie, spesifiek met betrekking tot teologiese refleksie oor die relasie tussen “oersonde/erfsonde” (“original sin”) en “wanorde/chaos” in die skepping (kyk Bartholomew 1984; Ward 1990:74-133; Russell, Murphy & Peacocke 1995). Volgens die Griekse patristiese tradisie bestaan daar 'n korrelasie tussen die noodsaaklikheid van kosmiese bevryding en die werklikheid van kosmiese sonde (kyk Turner 1952). Sonde is volgens hierdie tradisie verstaan as die omverwerping van die orde in die kosmos deur sonde. Omdat sonde die totale

⁹ Griffin (2004:360-361) wys daarop dat die Puriteine in die Verenigde State van Amerika hierdie leerstuk van Calvin, gekoppel met sy uitverkiesingsleer met hulle eie beskouings oor die skepping en die verbond vermeng het. Hierdie samevoeging het daartoe gelei dat die Puriteine kort na hulle aankoms in Amerika bogenoemde vier leerstukke tot 'n teologie van rassisme omvorm het (Griffin 2004:360-361). Hieruit blyk tot watter uiterstes 'n leerstuk oor erfsonde geneem kan word, in besonder omdat dit 'n fundamentalistiese Skrifbeskouing ten grondslag het.

heelal deurtrek, moet wanorde in die heelal deur 'n ingrypende daad van redding deur God herstel word, naamlik “his decisive personal intervention in the world through the incarnation of his Word and love in Jesus Christ. In his life and passion he who is the ultimate source and power of all order has penetrated into the untouchable core of our contingent existence in such a way as to deal with the twisted force of evil entrenched in it, and thereby to bring about an atoning reordering of creation” (Torrance 1989:103). Die begrip “kosmiese sonde” kan met erfsonde gelyk gestel word en die oortuiging wat uit die bogenoemde teologiese tradisie blyk, is dat hierdie sonde die totale heelal beïnvloed en wanorde in die skepping tot gevolg gehad het. 'n Staat van wanbalans (“non-equilibrium”) in die skepping is hiervolgens die gevolg van die mens se sonde. Prigogine & Stellers (1984:287) se navorsing dui egter aan dat 'n afwesigheid van ewilibrum “the source of order” is. McGrath (2001:291) argumenteer dat 'n onwilligheid of 'n onvermoë om toe te gee dat daar 'n gebrek aan orde in die heelal aanwesig is, kan lei tot die oortuiging dat die skepping soos wat dit op 'n gegewe tydstip waargeneem word, volmaak is soos die skepper daarvan.

Augustinus was daarvan oortuig dat sonde 'n distorsie teweegbring in die mens se vermoë om God in die skepping waar te neem (kyk Evans 1990). Calvyn was eweneens van oortuiging dat die menslike rede deur sonde ingeperk word, asook dat die menslike wil deur boosheid verslaaf is en daarom nie 'n begeerte het om dit wat reg is na te speur nie (*Institutes* II.ii.12; kyk Anderson 1994:180-197). Ten spyte van verskillende interpretasies in die Christelike tradisie met betrekking tot hierdie saak bestaan daar konsensus “that the human situation is characterized by some such diminution in the human epistemic capacity to discern, and subsequently to respond appropriately to, God” (McGrath 2001:293; kyk Gunton 1995:40-41).

Binne resente ontwikkelinge in die teologie het die diskussie oor sonde egter begin weg beweeg van metafisiese of ontologiese beskouings van sonde na 'n

relasionele beskouing daarvan (McGrath 2001:293). Hierdie beskouing oor sonde is in lyn met die beskouings dat sisteme binne die heelal nie staties is nie, maar dinamiese entiteite wat voortgaande transformasie teweeg bring en ondergaan. Die teoloë Wolfhart Pannenberg (1985) en Colin Gunton (1991:47-64) reflekteer oor relasionaliteit as teologiese tema en die betekenis en implikasies daarvan met betrekking tot 'n Christelike antropologie en 'n ander verstaan van sonde. Volgens hierdie beskouing word sonde in relasionele terme beskryf, byvoorbeeld as 'n disfunksionele verhouding tussen mense en God en tussen mense en die skepping. Pannenberg (1985:20) formuleer hierdie saak soos volg:

The doctrines of the image of God and sin thematize the two basic aspects found in the most varied connections between anthropological phenomena and the reality of God. To speak of the image of God in humans is to speak of their closeness to the divine reality, a closeness that also determines their position in the world of nature. To speak of sin, on the other hand, is to speak of the factual separation of God from human beings whose destiny is nonetheless union with God; sin is therefore to be thematized as a contradiction of human beings with themselves, an interior conflict in the human person.

Hierdie studie vind sigself tuis binne die raamwerk van so 'n relasionele beskouing oor sonde. Daar word nie ontken dat sonde (boosheid/"evil") 'n werklikheid is nie. Daar word egter nie aanvaar dat een of ander vorm van oersonde die oorsaak van "disorder" in die heelal is nie. Sonde word in hierdie studie eerder gesien as verkeerde keuses wat mense maak en dat dit deel is van mense se werklikheid. Dat hierdie keuses deur selfsug of ander negatiewe motiewe in mense bepaal word, word ook nie ontken nie. In hierdie studie word daar egter nie so pessimisties soos Augustinus en Calvyn oor mense en hulle begeerte om God te dien, gedink nie. Daar is 'n menigte mense wat elke dag opreg daarna streef om God te dien, maar wat verkeerde keuses maak. Daardie keuses kan nie bloot aan 'n sondige geaardheid of

geneigdheid toegedig word asof mense eendimensionele, statiese wesens is nie. Mense se optrede word deur 'n veelheid van kragte gemotiveer en dikwels is daardie kragte destruktiewe gebeure in hulle lewens waarvoor hulle geen beheer gehad het nie. Om dan mense se reaksie daarop eenduidig as sonde te beskryf, laat nie aan die komplekse dinamika van menswees reg geskied nie. Daarom is Pannenberg se formulering dat daar 'n innerlike konflik in mense aan die werk is sinvol. Hierdie innerlike konflik ontstaan dikwels omdat mense se optrede deur onbewustelike inhoude vanuit die skadukant van hulle psige gemotiveer word. Dit gebeur dat iemand in 'n gegewe situasie weet wat “die regte” optrede is, maar tog direk teenoorgesteld reageer. Indien daar later oor sodanige optrede gereflekteer word, kan mense dikwels self nie verstaan waarom hulle so “teen hulle geaardheid in” gerageer het nie. Sulke verskynsels kan aan die hand van Jung se beskouing oor die skadu in mense se lewens verklaar word.

Die beskouing dat daar 'n skadukant aan die menslike psige verbonde is, kan in sekere Christelike geloofsgemeenskappe as ongemaklik ervaar word. Jung (1966:30) verwoord mense se onwilligheid om inherente boosheid in sigself te erken soos volg: “Having a dark suspicion of these grim possibilities, man turns a blind eye to the shadow-side of human nature. Blindly he strives against the salutary dogma of original sin, which is yet so prodigiously true. Yes, he even hesitates to admit the conflict of which he is so painfully aware.” 'n Bepaalde interpretasie van Bybelse geskrifte en teologiese tradisies doen moeite om aan te dui dat “verlossing in Christus” beteken dat 'n radikale en totale breuk met 'n vorige, onverantwoordelike lewe (Capps 1984:102-104) plaasgevind het en dat mense wat hierdie fundamentele ervaring ondergaan onder leiding van die Heilige Gees in “heiligmaking” groei. Binne so 'n beskouing is daar nie plek vir 'n psige met 'n skadu nie en word “donkerte” as eksterne boosheid (afkomstig van 'n mitologiese figuur soos Satan) verklaar. Om teenoor 'n mens self te erken dat jy 'n donker kant in jou omdra en dat optrede wat op die oog af

positief voorkom vanuit donker motiewe gedring word, is nie maklik nie, maar kan nie weggeredeneer word nie.

Die sielkundige, Shani Grové, wys in haar werk, *Die kleur van donkerte is lig: 'n Gids by post-apartheidsdepressie* (1998), op die verskynsel van verbranding van vroue wat deur die Roomse Inkwisisie tydens die middeleeue as “hekse” gebrandmerk is, om te illustreer dat mense bose dinge doen terwyl hulle nie hul motiewe en gevolglike optrede as boos beoordeel nie. Sy is selfs baie krities oor Luther en Calvyn se denke en optrede en reflekteer oor die mate waarin die donker kant van hulle psige veroorsaak het dat hulle onverdraagsaam was teenoor mense wat van hulle verskil het (Grové 1998:25). Calvyn het 'n beduidende aandeel gehad aan die oorlewering van Michaël Servet aan die Roomse Inkwisisie, aangesien Servet van Calvyn se leer oor die drie-eenheid verskil het en reeds deur die Inkwisisie tot ketter veroordeel is (Bakhuizen van den Brink 1967:102; Van der Walt 1985:106-107, 126-130). Daar kan gevra word in watter mate die skadu in Luther en Calvyn hulle teologie beïnvloed en hulle tot bepaalde optrede gemotiveer het.

Wanneer mense nie eerlik is oor wat in hulle innerlike wêreld gebeur en oor die gedrag wat daaruit voortvloei nie, word hulle die geleentheid en verantwoordelikheid ontnem om boosheid in hulleself te erken en op sinvolle wyse te hanteer. Daar kan aanvaar word dat mense nie maklik in kerklike en gemeentelike diskoerse oor die donker kant in hulle lewens sal praat nie. 'n Studie wat deur Annes Nel (2003) onderneem is om na te vors om watter redes mense die geïnstusionaliseerde Christendom in Suid-Afrika verlaat, en gepubliseer is onder die titel *Op soek na God ... buite die kerk?*, lewer talle verhale op van mense wat op vele wyses seergekry het in kerke van verskillende denominasies. 'n Ander praktiese voorbeeld is die moeite (onwilligheid) wat sommige kerke in Suid-Afrika steeds het om hulle aandeel aan die ideologie van apartheid te erken en openlik daaroor te praat.

'n Antropologie wat uitgaan van die standpunt dat mense inherent sleg is, is skadelik vir mense se heelwording. So 'n beskouing stel God en mense teenoor mekaar met God as regter en mense as beskuldigdes en veroordeeldes (Sauter 2007:90) en word so verwoord dat die beskuldigdes nie van die klagtes teen hulle kan ontsnap nie. Hierdie status as veroordeeldes verander egter omdat Jesus Christus tussen 'n "veroordelende" God en "veroordeelde" mense in beweeg. Sauter (2007:90) formuleer dit soos volg: "Now the 'stepping between' of Christ ransoms one from this condition. God and humanity become recognizable to each other because God sees humanity in Jesus Christ, the one who died for humanity. From this point of view, humanity no longer stands in the position of perishing before God. ... In the event of justification, humanity is given a new place to stand before God (cf. 2 Cor 5:21)." God se regverdiging van mense bring 'n nuwe relasie tot stand – 'n relasie waarin mense nie voor God staan op grond van wat hulle gedoen of nagelaat het om te doen nie, maar 'n relasie op grond van Jesus Christus aan wie God se oordeel gebind is. God se belofte aan mense is nie die dood nie, maar 'n nuwe lewe. Hierdie nuwe lewe is 'n verhouding waarin mense van God afhanklik leef en op God vertrou, omdat God nie oordeel nie maar liefhet (1 Joh 4:16-21). Die nuwe lewe behels 'n nuwe verhouding tot God en mense. Dit is 'n verhouding wat nie deur vrees nie, maar deur liefde, gemotiveer word. In hierdie nuwe relasie staan mense verwonderd oor dit wat hulle in die teenwoordigheid van God ervaar. Telkens wanneer hulle "voor God staan" met die oortuiging soos Jesaja (Jes 6:5) dat hulle in God se teenwoordigheid verlore is en deur God veroordeel behoort te word, ervaar hulle God se liefde en aanvaarding. Daarom is hierdie 'n verhouding waarin mense hulle skadukante kan erken sonder om dit te sien as moontlike oorsake waarom God hulle dalk tog in die toekoms sal veroordeel. Hier word nie 'n lewe bepleit waar mense nie omgee hoe hulle ander mense benadeel en seermaak en verwond nie en ook nie 'n oneerbiedige houding teenoor God nie. Hier word eerder 'n poging aangewend om reg te laat geskied aan die psigologiese insigte dat mense as dinamiese persone beskou word, in wie daar komplekse

psigiese en fisiologiese prosesse aan die gebeur is. Hierdie prosesse skep die moontlikheid tot persoonlike groei en die proses van individuasie soos wat Jung dit beskryf.

Wanneer pastors op hierdie wyse oor God, hulleself en ander dink, kan hulle hulle eie en ander mense se skadukante beoordeel sonder om dit te veroordeel en derhalwe as middele tot heling en groei. Om te beweer dat die eerlike hantering van skadukante tot groei en heling kan lei, is nie 'n *contradictio in termini* nie. Dit kan eerder as 'n paradoks beskryf word. Die bedoeling is nie om by skadukante vasgevang te bly nie, maar deur eerlike konfrontering daarvan daaruit te groei na dieper volwassenheid. Vir pastors beteken dit dat hierdie skadukante deel van hulle verwonding is en dat hulle dit nie ontken nie.

'n Pleidooi om op 'n ander wyse oor boosheid in mense se lewens te reflekteer as net deur middel van die begrip sonde, ontken geensins dat mense tot bose gedrag in staat is nie. Die begrip "sonde" en kerlike beskouings daarvoor, sal altyd deel van teologiese diskoerse bly. Daar word egter gepoog om erns te maak met bepaalde prosesse in mense se lewens, wat nie op simplistiese, eendimensionele wyse tot sonde herlei word nie. Die wyse waarop sodanige prosesse mense se gedrag beïnvloed behoort op genuanseerde wyse teologies en psigologies deurdink te word, sonder om by voorbaat 'n pessimistiese antropologie as vertrekpunt te neem. Pastors het die verantwoordelikheid om met die kennis tot hulle beskikking hulle eie verstaan van die Bybel en kerklike belydenisse te verwoord en hoef dit nie op dieselfde wyse as vorige geslagte te doen nie.

'n Beskouing wat daarvan uitgaan dat die mens in staat is om goed te doen, maar dit nie altyd doen nie (Tieleman 1993:20-22; Müller 1996:35-41), kan 'n beter bydrae tot die proses van individuasie lewer as 'n pessimistiese mensbeskouing waarvolgens mense niks goed kan doen nie en dus die slegte

moet verwag. Terwyl toegegee word dat verandering nie maklik plaasvind nie, beteken dit nie dat mense nie kan verander nie. Jung was deurentyd positief oor konstruktiewe verandering by mense.

Dit is moontlik om 'n verband te lê tussen “skadu-” en “ligkante” in mense se lewens aan die een kant en aan die ander kant die Reformatoriese teologie se beskouing oor die mens as iemand wat tegelyk 'n verlore mens en sondaar is. Daar hoef nie spanning tussen psigologie en teologie op hierdie vlak na vore te kom nie. Die uitdaging aan pastors is om in hierdie opsig psigologiese en teologiese insigte te integreer en tot positiewe transformasie in hulle eie lewens aan te wend. Pastors is nie van skadukante en donker motiewe gevrywaar nie. Jung (1966:30, my beklemtoning) formuleer sy oortuiging soos volg:

A dim premonition tells us that we cannot be whole without this negative side, that we have a body which, like all bodies, casts a shadow, and that if we deny this body we cease to be three-dimensional and become flat and without substance. Yet this body is a beast with a beast's soul, an organism that gives unquestioning obedience to instinct. To unite oneself with this shadow is to say yes to instinct, to that formidable dynamism lurking in the background. From this the ascetic morality of Christianity wishes to free us, *but at the risk of disorganizing man's animal nature at the deepest level.*

Erkenning van die eie skadukant kan sinvolle heelwording by mense help fasiliteer. Dit blyk uit Jung se beredenering van hierdie faset van die menslike psige dat ontkenning en 'n gebrek aan integrering daarvan, die proses van heelwording kan belemmer (Jung 1966:30-40; 1978:8-11; 1988:118, 131; 1976:3-25).

In hierdie studie word argumenteer dat die erkenning van hulle skadukante vir pastors belangrik is ter wille van hulle eie heelwording en sinvolle

funksionering. Indien pastors nie in staat is om hulle eie skadu's te erken en betekenisvol daarmee om te gaan nie, kan dit daartoe lei dat hulle mense eensydig as “sondaars” beskou en nie moeite doen om hulle as mense te leer ken nie.

Deur te erken dat daar skadukante in hulle eie psige aanwesig is, behoort daartoe te lei dat pastors eerlik en openlik kan wees oor die mense wie hulle is, al is dit net teenoor hulleself. Die insig dat hulleself deel is van 'n universele mensdom wat met skadu's worstel, behoort pastors in staat te stel om nie veroordelend teenoor ander te wees nie. Simon Ritchley (2002:21) beskryf die vryheid wat 'n etiek van openheid na vore bring, soos volg in terme van die filosofiese reflektoring van Emmanuel Levinas:

Levinasian ethics is not therefore an obligation toward the other mediated through the formal and procedural universalization of maxims or some appeal to good conscience. Rather, and this is what is truly provocative about Levinas, ethics is *lived* in the sensibility of an embodied exposure to the other. It is because the self is sensible, that is to say *vulnerable* (my beklemtoning), passive, open to the pangs of both hunger and eros. Levinas's phenomenological claim, in the sense of intentional analysis clarified above, is that the deep structure of subjective experience, what Levinas calls the “psychism”, is structured in a relation of responsibility or, better, responsivity to the other. This deep structure, what Levinas calls the “psychism” and what other traditions might call the “soul”, is the other within the same, in spite of me, calling me to respond.

Dit is hierdie “roep van die siel” in pastors wat bewuswording en erkenning van skadukante en sonde in hulleself kan fasiliteer. Emosionele intelligensie kan as deel van die “roep van die siel”, mense se psigologiese dieptestruktuur, beskou word. Sodanige bewuswording van hulleself en erkenning van donker intrapsigiese prosesse kan pastors daartoe bring dat hulle meer genuanseerd met hulle pastorale taal omgaan. Die begrip “sonde” en “sondaar” skep

afstand tussen mense, in besonder tussen pastors en die mense wie hulle bedien. Die afstand wat op hierdie wyse deur taal geskep word en in stand gehou word, kan moeilik deur begrippe soos “versoening,” “liefde” en “genade” oorbrug word. Taal is nie net betrokke by die geboorte van sosiale strukture nie, dit hou daardie strukture ook lewend. So word die kerk as sosiale struktuur onder andere in stand gehou deur mense daaraan te herinner dat hulle sondaars is en daarom die kerk se leer oor versoening en verlossing moet aanvaar. Hier kom Jung se verwysing na “dogmatisme” (kyk 2.4 hierbo) weer ter sprake.

Uit die beredenering tot dusver blyk dat onwilligheid by pastors om hulle eie skadu te erken, of ’n gebrek aan insig in hierdie deel van die psige, regressie vanaf oop, konstruktiewe denke na geslote dogmatisme tot gevolg kan hê. Gerhard Sauter (2007:62-64) wys egter daarop dat dogmatiese refleksie pastors in staat stel “to be agile-minded, to be watchful, open to surprises, amazed. And it protects us against spiritual stiffness and a pious know-all manner – against exactly what many suspect it causes!” (Sauter 2007:64). Een van die redes waarom dogmatiek pastors kan stimuleer tot voortgaande refleksie sonder dat dit ’n blote herhaling van reeds geformuleerde dogmas bly, is dat dit nie tot sodanige dogmatiese formulerings beperk bly nie, maar gevoed word deur ’n voortdurende worsteling om die reikwydte van God se teenwoordigheid en betrokkenheid in mense se lewens te peil en te verwoord. Sauter (2007:64) verwoord hierdie saak soos volg:

There again, how do human beings discover themselves as incorporated in God’s acting, as created, as blessed in many ways, as sinner and justified, in communion with God, therefore saved and vulnerable, claiming the hope that their life is “hidden with Christ in God” (Col. 3:3) will be revealed? Thus the doctrine of justification answers the question of how we are called to God, how God views us, and how we can know ourselves before God.

Op hierdie wyse kan dogmatiese aktiwiteit pastors van onverdraagsaamheid en veroordeling bevry, omdat daar nie staties oor God en mense gereflekteer word nie, maar op 'n oop, dinamiese en konstruktiewe wyse. Dogmatiese taal is in hierdie sin taal wat mense bevry om God se liefde as deernis en medelye te beleef. Hierdie liefde word op 'n besondere wyse deur die verhaal van Jesus van Nasaret in die evangelies in die Nuwe Testament beskryf. Jesus se omgang met mense toon aan dat verwonde mense nie deur God verwerp word nie en derhalwe kan mense met hulle skadukante sonder angs in die teenwoordigheid van God verkeer.

Bewuswording van hulle eie skadukante kan pastors daartoe bring om oor hulleself as gewonde genesers te dink, wat daartoe kan lei dat hulle verdraagsaam teenoor ander mense optree. Dit kan pastors ook help om hulleself en ander as unieke individue te beskou, wie se lewens 'n voortgaande proses van ontdekking en potensiaalontsluiting is. Hierdie proses word in Jungiaanse terme *individuasie* genoem.

2.7 Individuasie

Jung (1966:173) sê die volgende oor individuasie: "Individuation means becoming an 'in-dividual,' and in so far as 'individuality' embraces our innermost, last, and incomparable uniqueness, it also implies becoming one's own self. We could therefore translate individuation as 'coming to selfhood' or 'self-realization'."

Negatiewe pogings om individualiteit van die kollektiewe onbewuste te bevry, werk belemmerend in op die ontwikkeling van die individu. Hierdie negatiewe pogings vervreem mense van hulleself, omdat hulle aan eksterne eise vanuit die gemeenskap probeer voldoen. Sodanige pogings tot konformering word op tweërlei wyses gemotiveer: ekstern deur konvensies wat deur die gemeenskap geformuleer is en intern vanuit 'n persepsie dat enkelinge of groepe in die gemeenskap verwag dat iemand 'n bepaalde rol moet vervul. Hierdie saak

hang saam met Jung se beredenering oor die persona en die wyse waarop die kollektiewe onbewuste iemand se persona bepaal. Indien mense se pogings om aan bepaalde rolverwagtings te voldoen in stryd is met hulle identiteit, word die proses van individuasie gestrem. Sodanige druk tot konformering veroorsaak dat mense se identiteit op die agtergrond geskuif word ter wille van sosiale erkenning, of ter wille van die outosuggestiewe inhoud van 'n oerbeeld ("argetipe") (Jung 1966:173).

Dit is belangrik om te let op die onderskeid wat Jung (1966:173-174) tussen *individuasie* en *individualisme* tref. Laasgenoemde term verwys na spesifieke kwaliteite in 'n individu, terwyl individuasie fokus op 'n meer volledige proses waarbinne daardie unieke kwaliteite erken word en 'n positiewe bydrae tot sinvolle funksionering binne 'n gemeenskap lewer. Individuasie is derhalwe 'n proses waardeur iemand in die unieke mens ontwikkel wie sy/hy is en word soos volg deur Jung (1966:174) verwoord: "The aim of individuation is nothing less than to divest the self of the false wrappings of the persona on the one hand, and of the suggestive power of primordial images on the other." So beskou is die proses van individuasie gemik op 'n persoon se groei na sinvolle integrering van alle fasette van haar/sy psige en 'n voortdurende proses van heelwording. Vanweë Jung se teorieë oor die mens se psige en Jung se waarnemings in terapeutiese situasies, blyk dit dat hierdie proses nooit afgehandel word nie. Mense is mense in wording en voortdurend besig om die unieke mense te word wie hulle reeds is. Christopher Perry (1991:219) omskryf individuasie derhalwe soos volg: "The lifelong process of struggling to become oneself."

Piet Muller (2002:225-236) maak van Jung se dieptesielkunde gebruik en beskryf die proses van individuasie aan die hand van die Evangelie van Thomas, asook die Griekse mite van die Labirint en die Minotaurus. Volgens hierdie mite het prinses Ariadne die held Theseus gehelp om 'n mitologiese bul, die Minotaurus, in die middel van 'n labirint dood te maak en lewendig na

haar terug te keer. Karen Armstrong (2005:11) stel dat mites in antieke tye 'n vorm van sielkunde was en bring die twee sake soos volg met mekaar in verband: "The stories of gods or heroes descending to the underworld, threading through labyrinths and fighting with monsters, brought to light the mysterious workings of the psyche, showing people how to cope with their own interior crises. When Freud and Jung began to chart the modern quest for the soul, they instinctively turned to classical mythology to explain their insights, and gave the old myths a new interpretation."

Muller (2002:230) verwys na 'n 3000 jaar oue rotstekening wat meer lig op die mite van die Labirint en die Minotaurus werp. Hiervolgens dui die ingaan in die labirint op die mens se "innerlike reis". Die stryd met die Minotaurus is inderwaarheid 'n stryd waarin die mens met hom-/haarself gekonfronteer word. Hierdie geveg kan vermy word en mense kan hulle innerlike onrus op uiteenlopende wyses probeer besweer, selfs deur middel van uiterlike vroomheid, of emosionele godsdienstige belewings. Die dilemma is egter dat daar geen sielsgroei (innerlike transformasie) plaasvind nie. Die reis na binne konfronteer mense met die skadukante van hulle psige. Muller (2002:230-231) argumenteer dat die vroeë kerk hierdie innerlike reis as 'n geestelike inisiasieproses beskou het en dit deur middel van kunswerke in katedrale uitgebeeld het. In die Evangelie van Thomas sê Jesus die volgende in logion 7: "Geseënd is die leeu wat deur die mens geëet word, want die leeu sal 'n mens word. En vervloek is die mens wat deur die leeu geëet word, want die leeu sal 'n mens word." Muller (2002:231) interpreteer die leeu as die menslike ego. Die leeu is volgens hierdie interpretasie die Minotaurus wat in die middel van die labirint skuil en oorwin moet word. In vers 70 van die Evangelie van Thomas sê Jesus die volgende: "As julle voortbring wat in julle is, sal dít wat julle voortbring julle red; as julle nie voortbring wat in julle is nie, sal dít wat julle nie voortbring nie julle vernietig." Binne die raamwerk van die Griekse mite oor die Minotaurus en Jung se dieptesielkunde, kan hierdie woorde verstaan word as die proses waardeur mense hulle skadu na vore bring en dit konfronteer.

Indien die skadu ontken word kan dit skadelike gevolge vir mense se innerlike groei inhou.

Uit bogenoemde beredenering blyk waarom dit belangrik is dat mense die skadukante van hulle lewe nie sal negeer nie, maar dit sal erken en in hulle lewens integreer: “Skadukante kan beskryf word as brokke van ons psige wat tydens ons kinderdae nooit ’n geïntegreerde deel van ons persoonlikheid geword het nie” (Muller 2002:233). Die lewenslange proses van individuasie behels die bymeekaarmaak en aanmeekaarsit van hierdie donker brokstukke in mense se lewens. ’n Antieke Egiptiese skeppingsmite is op so ’n wyse deur die Egiptiese gemeenskap geïnterpreteer dat hulle oortuig was dat daar lig uit die donkerte kom en dat die donkerte nodig is vir die lig om te skyn (Grové 1998:17). Daarom is skadu en donkerte nie net negatief nie. Dit het negatiewe gevolge indien mense nie hulle skadukante verstaan en sinvol verwerk nie.

In hierdie proses van individuasie neem die verskynsel van “transference/countertransference” (oordrag/teenoordrag) ’n belangrike plek in.

2.8 Oordrag/teenoordrag en Jung se konsep van die “wounded healer”

Die begrippepaar oordrag/teenoordrag word saam met die konsep “wounded healer” bespreek, aangesien die terme baie nou met mekaar saamhang soos uit die bespreking hieronder sal blyk.

2.8.1 Oordrag (“Transference”)

Jung (1969; vgl Groesbeck 1975:127-144) gebruik terminologie en prosesse uit die alchemie, in besonder die sogenoemde mistieke huwelik (“coniunctio”), om die verskynsel van oordrag in die dinamiese verhouding tussen terapeut en pasiënt te beskryf. Die begrip “coniunctio” verwys in die eerste plek na chemiese kombinasies waarbinne substansie op grond van affiniteit vir mekaar

na mekaar aangetrek word. Hierdie proses is 'n uitdrukking van die argetipiese aantrekkingskrag tussen twee teenoorstaande pole en vervul dieselfde funksie met betrekking tot die ondersoek van die skadu van die psige as wat dit in die alchemie met betrekking tot die ondersoek na materie inneem (Jung 1969:5).

Vir Jung (1969:6) is dit belangrik om by die nadenke oor die verskynsel van oordrag onbewustelike prosesse te veronderstel. Hy beskryf onbewustelike prosesse as hipoteties van aard, waarmee hy bedoel dat die onbewuste nie vir direkte (empiriese) waarneming toeganklik is nie en daarom slegs by wyse van afleiding beredeneer kan word.

Ter wille van die genuanseerdheid van Jung se beredenering oor hierdie saak is dit belangrik om te meld dat hy nie van mening is dat oordrag noodsaaklik is vir die sinvolle verloop van 'n terapeutiese proses nie (Jung 1966:62 *n* 13). Tog is dit ook so dat die verhouding tussen pasiënt en terapeut kan skade ly indien beide onbewus is van oordrag van onbewustelike inhoude.

Prosesse en inhoude waarvan 'n pasiënt nie bewus is nie, kan in die loop van 'n terapeutiese proses op mense en situasies oorgedra word. Pasiënte kan begelei word om vele van hierdie projeksies¹⁰ in hulle psige te integreer wanneer die persone die subjektiewe aard daarvan insien. Daar is egter ander projeksies wat nie geïntegreer word nie en op die terapeut oorgedra word, ten spyte daarvan dat die inhoude van hierdie projeksies van hulle oorspronklike verwysings losgewikkel is (Jung 1969:6). Die inhoude van projeksies word veral bepaal en beïnvloed deur pasiënte se verhoudings met hulle ouers van die teenoorgestelde geslag, naamlik seun en ma, dogter en pa en selfs suster en broer. Op hierdie wyse word konflikterende en onverwerkte emosies oor mense uit die verlede na die hede oorgedra en vind distorsie van situasies en mense in die hede plaas (kyk Jung 1966:9-63).

¹⁰ Die begrip "projeksie/-s" word hier as wisselterm vir oordrag en "transference" gebruik.

Aangesien terapeute in die plek van bogenoemde persone geplaas kan word, word pasiënte se oorspronklike ervarings in hulle verhoudings met hierdie persone op terapeute oorgedra. Op hierdie wyse verplaas pasiënte hulle verwonding na terapeute (Jung 1969:6-7; Ulanov 1985:68-72; Machtiger 1997:210-228). Terapeute wat bewus raak van die emosies wat pasiënte by hulle na vore bring, kan die pasiënte help om te verstaan dat daar onverwerkte konflik uit die verlede aan die terapeute oorgedra word. Op hierdie wyse raak pasiënte bewus daarvan dat hulle hul eie negatiewe belewenisse en emosies onbewustelik op die terapeute oordra en kan hulle begelei word om hierdie onbewustelike informasie op 'n kognitiewe vlak te verwerk (Ulanov 1985:69).

Mense het die geneigdheid om enige verhouding te verpersoonlik, “even one to transpersonal realities such as God, society, or the values and truths held to be of supreme worth by individuals or groups. No human relationship can avoid the impact of the human unconscious, whether it is deemed a positive or negative contribution” (Ulanov 1985:69). Dit is belangrik om te verstaan dat elke oordrag/teenoordrag-verhouding uniek is. Daar kan wel algemene neigings binne verskillende terapeutiese situasies waargeneem word, maar die inhoud van elke oordrag is uniek (Jung 1969:13-15). Daarom kan terapeute (pastors) nie van resepmatige metodes gebruik maak nie.

In die literatuur word normaalweg tussen drie vlakke onderskei waarop oordrag en teenoordrag plaasvind, naamlik: abnormaal, normaal en objektief (Ulanov 1985:70). Jung (1966:70-79, 90-113; 1968:173-175, 179-180; 1969) het 'n vierde vlak tot hierdie interaksie bygevoeg, naamlik die argetipiese element. Ulanov (1985:71) sê hieroor: “In addition to the projection of infantile conflicts onto the analyst, transference activates what Jung calls the archetype centered process of individuation.” Te midde van hierdie proses van individuasie ondergaan die ego sodanige transformasie dat dit toenemend met die self resoneer. Volgens Jung is die self die sentrum van die psige en hy omskryf dit as: “both ego and non-ego, subjective and objective, individual and

collective. It is the 'uniting symbol' which epitomizes the total union of opposites ... the self is not a doctrine or theory but an image born of nature's own workings, a natural symbol far removed from all conscious intention" (Jung 1969:103), en: "The self is not only the centre, but also the circumference which embraces both conscious and unconscious; it is the centre of this totality, just as the ego is the centre of consciousness" (Jung 1966:41).

Jung beskryf die proses van oordrag en die daaruit voortvloeiende individuasieproses en "geboorte" van die self aan die hand van 'n teks uit die alchemie, naamlik *Rosarium Philosophorum* (Jung 1969). Vanuit die alchemiese verskynsel dat 'n verbinding tussen twee chemiese substansie tot gevolg het dat beide substansie verander, reflekteer Jung (1969:7) oor die plek wat die psigoloog se eie psige in die terapieproses inneem. Die betekenis hiervan vir terapeute is dat hulle bewus sal wees daarvan dat hulle deur die oordrag van onbewustelike inhoud deur hulle pasiënte beïnvloed word: "He quite literally 'takes over' the sufferings of his patient and shares them with him" (Jung 1969:8; vgl Sedgwick 1994:5-6.) Onbewustelike inhoud word spontaan en op natuurlike wyse binne verskillende situasies en veral intieme verhoudings oorgedra (Jung 1969:6-8, 56). Die doel van terapie is om mense bewus te laat word van hierdie oordrag en hulle te begelei tot integrering van hulle persoonlikhede (heelwording/heelheid), of in Jungiaanse terme, individuasie. Tydens die terapeutiese proses raak mense bewus van impulse en neuroses, wat die donker kant/skadu in mense se psige aan die lig bring. Die erkenning van die skadukant in die psige is 'n integrale deel van die terapie. Wanneer mense bewus begin raak van hierdie realiteit in hulle lewens, gaan dit gepaard met vrees en angs dat hulle uitgelewer is aan hulle donker kant. Sinvolle hantering van die oordrag lei tot diskussie en begrip van die donker prosesse in mense se lewens en lei daartoe dat mense groei en betekenisvolle transformasie op die vlak van die bewuste ervaar. Hierdie transformasie is integraal deel van die proses van integrering en individuasie.

Dit is belangrik dat pastors van hierdie innerlike prosesse in hulleself en die mense met wie hulle in verhouding staan, bewus sal wees. Pastors wat die werklikheid vanuit 'n fundamentalistiese¹¹ teologie en Skrifbeskouing benader, sal waarskynlik moeite hê om so 'n geïntegreerde beskouing te aanvaar. 'n Algemeen bekende verskynsel in hierdie verband is dat die werklikheid beskou word vanuit 'n premoderne wêreldbeeld waarvolgens mense se oortredings en foute aan sogenaamde demone en 'n duiwel toegeskryf word. Op hierdie wyse word mense se skadukante ge-eksternaliseer en oorgedra op sogenaamde bose magte buite hulleself en kan mense nie verantwoordelikheid vir hulle eie lewe aanvaar nie. 'n Soortgelyke proses speel sigself af by die projektering van die skadukant op ander mense, waarvolgens ander mense (dikwels belangrike persone uit die verlede) die skuld kry vir mense se besluite en optrede in die hede. Daar bestaan ook 'n gevaar dat pastors nie die donker kant in hulle eie psige kan herken en erken nie, as gevolg van 'n oorwaardering van hulleself as “proklameerders” van 'n “geopenbaarde, objektiewe waarheid” wat as “God se Woord” aan mense oorgedra word. Solank as wat pastors vanuit hierdie gesigspunt redeneer, kan hulle optrede mense skade berokken. In 'n gemeenskap wat toenemend fokus op vinnige oplossings vir mense se probleme kan pastors dit moeilik vind om 'n lang, moeisame proses met hulleself en ander mense te volg. Jung (1969:57) is van

¹¹ Fundamentalisme word deur J N Vorster (1988:155; kyk Barr 1980, 1981, 1984; Van Huyssteen & du Toit 1982) omskryf as 'n reaksie vanuit konserwatiewe Christelike kringe op diepgaande veranderings in die kulturele en intellektuele milieu in die VSA in die negentiende eeu. Fundamentalisme kan geplaas word binne die opkoms van empirisme en modernisme wat besondere klem plaas op die objektiewe waarneming van objekte deur middel van die sintuie. Die sogenaamde *Scottish Common Sense Realism* dien in besonder as filosofiese onderbou vir fundamentalisme (Vorster 1988:160). Hiervolgens is waarheid 'n gefikseerde korpus van gegewens wat in alle omstandighede vir alle mense min of meer dieselfde is en objektief waarneembaar is. Die Bybel is beskou as 'n boek vol feite waaruit met behulp van inductiewe analise tot bepaalde sinteses gekom kan word. Die historiese kritiek het egter die epistemologiese status van die Bybel in gedrang gebring (Vorster 1988:161; kyk Van Huyssteen & Du Toit 1982; Deist 1986). Fundamentalisme was 'n reaksie hierteen. Fundamentalisme handhaaf die siening dat die Bybel histories korrek is; dat die Bybel geen foute of teensprake bevat nie en daarom goddelik geïnspireerd is; dat die skrywers van die onderskeie Bybelboeke betroubaar was in hulle waarnemings omdat daar 'n direkte verband bestaan tussen die gebeure wat waargeneem is en dit wat in die Bybel opgeteken staan. Deur middel van grammaties-historiese eksegeese word woorde en frases op atomistiese wyse buite konteks geanaliseer, wat aan die eksegeet toegang gee tot die historiese omstandighede waarin dit geskryf is. Sodoende kan die eksegeet “die waarheid” bekom en beheer.

mening dat erkenning van die eie donker kant en betekenisvolle reflektoring daaroor, daartoe kan lei dat iemand “in every truth [is] reborn from his psychological relationship, and his field of consciousness is rounded in a circle.” Jung (1969:41-48) wend die beeld van ’n sirkel aan as ’n verwysing na heelheid.

Sodanige refleksie oor die eie skadukant, kan die positiewe gevolg hê dat mense vanuit ’n geïntegreerde verhouding met hulleself, ook in gebalanseerde verhoudings tot ander kan staan. Gesonde verhoudings tot ander is die kern waarom die verskynsel van oordrag wentel, aangesien mense se verhoudings met hulleself tegelyk ook relasie met ander beteken. Mense kan nie met ander in relasie staan indien hulle nie in verhouding met hulleself staan nie (Jung 1969:72).

Indien oordrag slegs op die vlak van projeksie plaasvind, lei dit tot regressiewe denke en gedrag, dieper innerlike konflik en uiteindelik tot “a real transference neurosis” (Jung 1969:72). Daarom is dit belangrik dat die oordrag wat plaasvind, ontleed sal word, sodat die inhoud daarvan geïntegreer kan word. Sodoende neem mense verantwoordelikheid vir hulle eie lewens en kan hulle vrye keuses uitoefen.

Die analise en integrering van geprojekteerde inhoud kan slegs plaasvind indien terapeute doelbewus van teenoordrag gebruik maak om saam met hulle pasiënte hieroor te reflekteer.

2.8.2 Teenoordrag (“Countertransference”)

Hoewel Jung self die begrip teenoordrag nie dikwels gebruik het nie, kom die gedagte op verskillende wyses in sy werke na vore, soos byvoorbeeld in begrippe vanuit die mediese wêreld (infeksie, aansteeklikheid) asook mitologiese en shamanistiese genesing (gewonde geneser) (Jung [1911-1912] 1952; Sedgwick 1994:10; Machtiger 1997:225). Jung was van oortuiging dat

terapie voordelig vir mense kan wees, indien terapeute bewus is van hulle eie innerlike en die rol daarvan in die terapieproses (Jung [1913] 1961:198). In hierdie verband wys Sedgwick (1994:10; vgl Machtiger 1997:211) daarop dat terapeute onbewus van hierdie inhoude kan wees (“blind spots”) en dat dit die sinvolle verloop van ’n terapeutiese proses kan verhinder.

Jung ([1914] 1961:260) stel dat die terapeut op dieselfde verantwoordelikheid in ’n terapieproses het as ’n sjirurg wat moet sorg dat sy hande skoon is tydens ’n operasie. Hierdie beeld het egter beperkte moontlikhede. Dit beperk genuanseerde refleksie oor die posisie van die terapeut, omdat ’n sjirurg met skoon gewaste hande assosiasies van kliniese smetloosheid na vore roep, asook die idee van die sjirurg as objektiewe waarnemer en meester wat deur middel van ’n skoon snit ’n probleem verwyder. Mense wat in ’n terapieproses betrokke is kan egter nie gesien word as “diegene met die probleem” en die terapeut as die een sonder die probleem nie. Jung verstaan die begrip *teenoordrag* met betrekking tot terapeute in die sin dat terapeute nie as kliniese, onbetrokke en objektiewe waarnemers buite ’n terapieproses staan nie. Terapeute is met hulle totale menswees betrokke. Daarom is dit belangrik dat terapeute bewus sal wees van die invloed wat hulle eie psige in die terapieproses uitoefen. Terapeute tree ’n terapeutiese relasie met “vuil hande” tegemoet en loop die risiko dat hulle hande ook met die psigiese wêreld van hulle pasiënte “vuil gemaak” sal word.

Ann Ulanov (1985:68) wys daarop dat die verskynsel van oordrag/teenoordrag nie net as psigoanalitiese werktuig aangewend behoort te word nie, “but also as a metaphysical concept used to think about the nature of human beings and their relationships to each other and to what they value.” Hierdie insig is van belang vir die wyse waarop pastors oor hulleself dink en met ander mense in verhouding tree. Ulanov se woorde beklemtoon een van die uitgangspunte van hierdie studie, naamlik dat intrapersoonlike insig en groei by pastors gemotiveer behoort te word deur ’n ingesteldheid dat hulle nie onbevlek in

interaksie met mense is nie, maar dat dit wat hulle sê en doen net soveel deur hulle interne en eksterne wêreld gerig word as by enige ander mens. Hierdie saak staan in verband met die bespreking oor mense se “skadukante” en “sonde”. Pastors kan nie met ’n meerderwaardige houding, soos ’n “sjirurg met skoon hande”, na mense kyk nie. Pastors kan slegs as mede-verwondes by mense betrokke wees en hulle in medelye en deernis op hulle unieke lewensreis (proses van individuasie) begelei. Mense moet met behulp van die refleksie en begeleiding deur pastors self tot insig in hulle bestaan kom – dit kan nie “van buite af” deur pastors oor hulle “uitgespreek” word nie. Emosionele wonde kan nie met ’n skoon snit verwyder word nie.

’n Verdere belangrike saak is dat mense op ’n persoonlike vlak met terapeute identifiseer en op ’n intuïtiewe, onbewustelike vlak terapeute se hantering van hulle eie probleme waarneem en evalueer (Sedgwick 1994:10-11). Hierdie identifisering vind op ’n subtiële, onbewustelike vlak tussen pasiënt en terapeut plaas en daarom is die persoon van die terapeut een van die belangrikste faktore in die proses van heelwording (Jung 1961:260). Op grond van Jung se oortuiging dat daar wederkerige beïnvloeding tussen pasiënt en terapeut bestaan, kan die terapeut nie onaangeraak bly in ’n terapeutiese verhouding nie. Indien terapeute die terapeutiese proses met ’n rookskerm van “vaderlike en professionele outoriteit” (’n patriargale ingesteldheid) benader (Jung 1981:71; vgl Sedgwick 1994:11), kan teenoordrag as waardevolle modus vir informasie nie deur hulle aangewend kan word nie.

Jung en psigoloë wat vanuit ’n Jungiaanse perspektief werk, aanvaar dat teenoordrag ’n gegewe is (Heimann 1950:81-84; Little 1951:32-40; Jung 1969; Sedgwick 1994; Bradway [1982] 1997:238-259; Kirsch [1982] 1997:170-209; Kirsch [1982] 1997:392-394; Whitmont [1982] 1985:353; Ulanov 1985:68-85; Machtiger 1997:210-237). Pasiënte se verhale is ryk aan betekenis. Die wyse waarop terapeute hierdie verhale met ryk psigiese inhoude internaliseer, reflekteer die intrapsigiese prosesse in terapeute wanneer hulle na hulle

pasiënte luister en is van belang vir hulle interaksie met pasiënte. Derhalwe is dit belangrik dat terapeute insig in hulle eie psige ontwikkel. Terapeute neem die lyding van hulle pasiënte oor en deel dit met hulle (Sedgwick 1994:12). Hierdie proses hou onder andere die moontlikheid in dat beide partye in 'n terapeutiese situasie transformasie kan ervaar. Jung (1948:199) sê hieroor: “often the doctor is in much the same position as the alchemist who no longer knew whether he was melting the mysterious amalgam in the crucible or whether he was the salamander glowing in the fire. Psychological induction inevitably causes the two parties to get involved in the transformation of the third and to be themselves transformed in the process...” Deur pasiënte se lyding op hulleself te neem, stel terapeute hulleself bloot om deur die pasiënt se onbewuste oorweldig te word.

Bogenoemde insigte maak dit belangrik dat die terapeut gewillig moet wees om selfondersoek te doen, alhoewel dit nie waarborg dat 'n terapeut onaangeraak sal bly deur 'n pasiënt se betrokkenheid in die terapeutiese proses nie. Bewustelike refleksie hieroor is 'n deurlopende proses. Die konsep van heelheid (“wholeness”) is in hierdie verband belangrik. Heelheid beteken nie smetloosheid en kliniese suiwerheid nie. Heelheid dui op 'n proses van individuasie en integrasie van alle fasette van die psige vir sover dit moontlik is. Een van die belangrike insigte vir heelwording is terapeute se erkenning van hulle eie verwondheid. Little (1951:37) wys daarop dat pasiënte vertrou ontwikkel wanneer terapeute met hulleself en hulle pasiënte eerlik is oor die wyse waarop hulle deur 'n terapeutiese relasie beïnvloed word, “showing him [die terapeut] to be human enough to make mistakes...” Uit die aard van die saak gaan dit in hierdie studie nie net oor “foute” wat gemaak word nie, maar oor 'n dieper dimensie van bestaan, naamlik eerlikheid oor eie verwonding. Vanuit 'n disposisie van verwonding kan terapeute 'n terapeutiese verhouding met outentisiteit nader en met iemand anders in relasie tree. Outentisiteit beteken in hierdie konteks dat mense in staat is om verskillende fasette van hulle psige te kan identifiseer en sinvol integreer. Om outentiek te

leef beteken derhalwe erkenning van verwonding in sigself en in ander en om ander mense as gelykes te behandel.

Volgens Jung (1981b:116; vgl Little 1951:32-40) is dit die terapeut se “own hurt that gives him the measure of the power to heal.” Hierdie uitspraak suggereer dat verwondheid tot heelwording kan lei. Dit is veral van belang vir pastors wat binne die raamwerk van ’n Bybels-Reformatoriese teologie dink en reflekteer. Een van die uitgangspunte in hierdie teologie is dat pastors “verkondigers van God se Woord” (die Bybel) is. Hiermee word veronderstel dat pastors deur middel van die Bybel toegang het tot God en dit wat God vir mense wil sê. Die kritiese vraag wat hieroor geopper kan word, is of enigiemand kan pretendeer om “God se woorde” te ken. Pastors kan hoogstens hulle eie interpretasie gee van wat ander mense oor God gedink en gesê het. Bybelse geskrifte kan ook nie as “openbaring van God” geag word nie, maar die skriftelike neerslag (nadat dit geslagte lank mondelings oorgelewer is) van mense se religieuse ervarings, of “mense se woorde oor God.”

Die beskrywing van pastors as verkondigers bring die beeld na vore van kundiges wat inligting aan ander mense meedeel sonder persoonlike betrokkenheid by daardie mense, soos die beeld van ’n sjirurg met skoon hande. Hiermee word geensins beweer dat pastors nié kundig sal wees met betrekking tot die Bybel en teologie nie. Dit gaan egter oor pastors se erkenning dat hulle self innerlike wonde het en dat hulle verwondheid hulle interpretasie van die Bybel en van mense se verhale beïnvloed. Indien pastors verantwoordelik met hulle persoonlike kontekste omgaan, kan hulle eie verwonding vensters bied waardeur ’n uitsig op ander mense se worsteling en stryd geopen kan word.

Masterson (1983), Ulanov (1985:68-85), Kirsch (1997:170-209), Machtiger (1997:210-237), Wiener (2007:51-69) en Astor (2007:185-205) beredenering van die konsep “teenoordrag” bied belangrike perspektiewe op die wyse

waarop terapeute (ook pastors) deur die oordrag van ander se emosionele verwonding beïnvloed word en hoe eerlike en verantwoordelike hantering daarvan vertrouwe tussen terapeute (pastors) en pasiënte (pastorante) tot stand bring. Masterson (1983) wys veral op die verskynsel dat terapeute se verkeerde hantering van hulle eie emosies tot gevoelens van hooploosheid en ook depressie by pasiënte kan lei. Pastors moet derhalwe gewillig wees om nie net “professioneel” op te tree nie, maar om as *medemense* wat met dieselfde wonde en lyding as ander worstel, ’n terapeutiese situasie te benader. Vanuit so ’n gesindheid van deernis teenoor ander, kan daar ’n relasie van hoop ontwikkel. Genesing vind vanuit verwonding plaas. Binne ’n Jungiaanse raamwerk hou dit in dat ’n terapeut ’n pasiënt se oordrag sal personaliseer, soos uit die volgende formulering blyk: “...for ‘wounded healer’ work to be healing, the analyst has to be really wounded by the patient, the deeper the better” (Sedgwick 1994:108).

Dit is belangrik dat terapeute daarmee rekening hou dat daar oorblyfsels van hulle eie wonde in hulleself gesetel is en dat hulle sal streef na “a consciously wounded state” (Sedgwick 1994:108). Binne die raamwerk van so ’n beskouing word teenoordrag deur terapeute nie as “neurotic or useful” geag nie, maar as ’n belangrike en positiewe ingesteldheid om wonde op te doen. Volgens Sedgwick (1994:108-109) is hierdie verhouding tussen pasiënt en terapeut op ’n dieper vlak as empatie geleë, aangesien die terapeut poog om die pasiënt se wond/-e deel van sy of haar eie ervaring te maak. Little (1951:35) wys egter daarop dat terapeute deur *empatiëse betrokkenheid*, anders as *simpatie*, afstand tussen hulleself en pasiënte se oordrag tot stand bring, deur middel van die faktore van tyd en ruimte. Hoewel terapeute noodwendig met hulle pasiënte identifiseer, bestaan daar vir hulle onderbrekings in terme van die tyd en ruimte van pasiënte se ervarings. Hulle kan dit wat pasiënte binne ’n terapeutiese situasie as onmiddellik ervaar, op so ’n wyse fasiliteer dat pasiënte uit die emosionele oorlading wat deur die onmiddellikheid van die ervarings na vore gebring word, losgewikkel word.

Pasiënte kan op hierdie wyse hulle eie ervarings vanuit ander perspektiewe begin beskou.

Sinvolle betrokkenheid van pastors by ander beteken nie om beradingstegnieke aan te leer nie, maar is 'n proses waardeur pastors hulleself en hulle eie verwonding ernstig neem. Vanuit 'n posisie van verwonding poog pastors om vir hulleself en saam met ander, in hulle lewensomstandighede sin te skep. Daar word aanvaar dat alle mense deur hulle eie kontekste gevorm word en dat hierdie kontekste alle relasies en terapeutiese prosesse beïnvloed. Binne so 'n raamwerk word aanvaar dat daar nie vir elke probleem 'n eenduidige antwoord bestaan nie, maar word mense se kontekste en lewensverhale as multidimensioneel erken en word hulle as kundiges van hulle lewensverhale gerespekteer.

Deur sy besinning oor die konsep “wounded healer”, die rol van terapeute se verwondheid in terapeutiese prosesse en sy refleksie oor die belang van oordrag/teenoordrag, het Jung die modernistiese beskouing dat terapeute onaangeraak en “suiwer objektief” binne terapeutiese prosesse kan funksioneer, op “postmoderne” wyse uitgedaag, ten spyte van die feit dat hyself binne die modernistiese era as psigiater gepraktiseer het. Die invloed van die modernistiese tydvak op die denke van psigoloë en psigiaters word goed in die artikel van Little (1951:32-40) geïllustreer. Sy argumenteer dikwels dat terapeute “objective feelings” het en verwys ook na die “objectivity” van pasiënte. Hierdie positivistiese wetenskapsideaal is egter deur postmoderniteit agterhaal en as 'n illusie uitgewys. Terapeute (pastors) en pasiënte (pastorante) is nie objektief by hulleself, of by ander mense, of by die interpretering van informasie, betrokke nie. Binne 'n postmoderne paradigma word aanvaar dat daar eerder van intersubjektiviteit sprake is as van objektiewe waarneming en interpretasie van die werklikheid.

Gewonde genesers probeer nie die pynlike proses van bewuswording van innerlike verwonding omseil nie. Eers wanneer hulle ander mense se verwonding bewustelik deel van hulle ervaring maak en op hierdie wyse ook met hulle eie verwonding gekonfronteer word, kan heelwording moontlik word. Sedgwick (1994:112) verwoord dit soos volg: “From a Jungian perspective a ‘wounded healer’ does not mean a ‘once wounded – now recovered’ one, but one who is currently *vulnerable* as well (the Latin word ‘vulnus’ means ‘wound’).”

Indien pastors die uitdaging aanvaar om as gewonde genesers te leef, sal hulle in ander mense se lewens die plek inneem wat Little (1951:40) vir terapeute visualiseer:

...then he [die terapeut] can provide enough of that thing which was missing from the patient’s early environment and so badly needed – a person who can allow the patient to grow without either interference or over-stimulation. Then a benign circle forms in the analytic situation which the patient can use to develop his own basic rhythmic patterns, and on those patterns to build up the more complex rhythms which are needed to deal with the world of external reality and his own continuously growing inner world.

Bogenoemde formulering van Little beklemtoon die insig dat pastors nie die proses van heling in die lewens van ander mense behoort te manipuleer nie, maar dat mense bemagtig word om self verantwoordelikheid vir hulle helingsproses te aanvaar. Pastors dien in hierdie proses as reisgenote op die lewensreis van ander, op so ’n wyse dat mense self betekenisvolle roetes op hulle reis van heling kan ontdek. Dit beteken dat pastors mense nie op rigiede wyse in ’n bepaalde rigting dwing nie, maar aanvaar dat mense selfs op ander roetes kan reis as die roetes wat volgens pastors die beste lyk. Die metafoer “gewonde geneser” gee uitdrukking aan hierdie nie-ouoritêre betrokkenheid by mense. Omdat hierdie metafoer na die antieke Griekse mite oor Asklepios

teruggevoer kan word, is dit waardevol om oor die betekenis van mites en mitologie te besin.

2.9 Die waarde van mites en mitologie

2.9.1 Miteteorie

Die oorsprong van mites se “waarheid” lê volgens Raffaele Pettazzonni ([1954] 1984:103) nog in logika, nog in die historisiteit daarvan, maar dat dit tekste met religieuse strekking is. Mites is narratiewe oor die oorsprong van wat heilig is en word in verskillende vorme uitgedruk, naamlik verbale en nie-verbale vorme soos preke, himnes, gebede en danse, asook godsdienstige kuns soos ikone en simbole. Hierdie narratiewe oorbrug die aardse werklikheid waarbinne mense hulleself bevind, na ’n werklikheid buite logiese, empiriese ervaring en waarneming. Wat die *inhoud* betref, neem die *kosmogoniese* komponent die sentrale plek in mites in (Honko 1984:50-51). Met ander woorde mites voer die ontstaan van groepe terug na een of ander skeppings- of stigtingsgebeure in die oerverlede. Die *konteks* waarbinne mite funksioneer is gewoonlik die *ritueel*, dit wil sê ’n gedragspatroon wat deur herhalende gesanksioneer is. Telkens wanneer die mite in en deur die ritueel uitgebeeld word, ervaar die deelnemers dit wat in die oertyd moontlik was in hulle eie tyd met die ervaring dat hulle op misterieuse wyse deel is van ’n goddelike drama. Op hierdie wyse oefen ou mites herhaaldelik invloed op mense se lewens uit. Die *funksie* van mite is om as *model vir menslike gedrag* te dien omdat dit verwys na hoe goddelike kragte en figure uit die verlede as rolmodelle vir latere geslagte dien. Die goddelike werksaamheid van voorgangers (profete, apostels en ander charismatiese figure) die as model vir die religieuse persoonlikheid. Vanweë die narratiewe vorm, die kosmogoniese inhoud, die rituele konteks en die funksie om as model van gedrag te dien, het daar in moderne diskoerse ’n hele aantal teorieë ontwikkel om mites eksistensieel te interpreteer (kyk Honko 1984:46-48). Een van die modelle waarvolgens mites eksistensieël

geïnterpreteer word, is die Jungiaanse model van uitleg. Binne die Jungiaanse tradisie word argumenteer dat mite 'n projeksie van die onderbewuste is. Daar is egter verskil tussen Jung wat sê dat hierdie projeksie deel van die genetiese erfenis van mense is en neo-Jungiane wat argumenteer dat projeksie geskied op grond van die sosialisering in 'n kultuurgroep (Van Aarde 2006a:129).

Eksistensiële interpretasie van mites is vir hierdie studie van belang. Soos vroeër (kyk 2.8 hierbo) beredeneer is, word terapeute in hulle interaksie met mense deur inhoude vanuit hulle onbewuste beïnvloed. Die onbewuste is onder andere deur argetipiese inhoude gevul en dit bepaal die psigiese inhoude wat op onbewustelike vlak binne terapeute vorm aanneem en in hulle gedrag manifesteer. In aansluiting by Jung, is Joseph Campbell (1972:13) van mening dat mites in beeldspraak vertel van die mag van die psige wat in mense se lewens erken en geïntegreer moet word. Hierdie magte was van altyd af eie aan die menslike gees en het mense deur millennia in staat gestel om te oorleef. Robert Segal (1999:135-141) wys daarop dat daar verskille tussen Jung en Campbell bestaan. Campbell interpreteer mites op universalistiese en psigologies-simboliese wyse, terwyl Jung mite sien as die produk van 'n bepaalde kultuur. In hierdie studie word Jung se hermeneutiese benadering tot mites aanvaar. Die teorieë van historici en antropoloë moet ernstig geneem word wat beklemtoon dat die betekenis van mites relatief tot die bepaalde tyd en samelewing waaruit dit voorspruit, ondersoek sal word (kyk Segal 1980:3-49). Die insig in die relatiewiteit ten opsigte van die betekenis van tekste, is 'n belangrike uitgangspunt in die hermeneutiese benadering tot tekste – insluitende mites. Jung self beklemtoon hierdie benadering tot mites. Omdat die kollektiewe onbewuste inherent onbewustelik is, is dit “impossible to say what [its content] refers to. Every interpretation necessarily remains an ‘as-if’. The ultimate core of meaning may be circumscribed, but not described” (Jung [1959] 1968:156). Hierdie “onuitputlike” en “voortdurend ontwykende” betekenis van mite is daaraan toe te skryf dat mites “simboliese manifestasies van argetipes” is.

Beide die aspekte van “simbool” en “argetipe” behoort dus by die interpretasie van mites in berekening gebring te word.

Daar is egter ook ’n derde faktor wat belangrik is by die interpretasie van mites, naamlik dat dit nie bloot betekenis oordra nie (kyk Segal 1999:72-73). Vanweë die kontekstuele gesitueerdheid waarin mites ontstaan, is dit belangrik om die sosiale lokaliteit van mitiese spreke te konstrueer. Segal (1999:72-73; my beklemtoning) formuleer hierdie belangrike eksistensiaal-hermeneutiese insig van Jung ten opsigte van mite-teorie soos volg:

Myths for [Jung] do not merely convey meanings. They convey meanings *to adherents*. Myths are intended by the unconscious to reveal its contents *to those whose myths they are*. To reach the *intended audience*, myths must be translated into *language the audience knows*. Just as archetypes must be translated, however insufficiently, into myths, so myths must be translated, however insufficiently, *into language of those whose myths they are.*”

L Honko (1984:46-48) toon aan dat moderne teorieë oor mite-interpretasie twaalf kategorieë met betrekking tot die eksistensiële interpretasie van mites onderskei. Vir hierdie studie is veral die volgende twee kategorieë van belang:

- **Mite as projeksie van die onbewuste**

Mense funksioneer op ’n bepaalde manier in die alledaagse lewe. Wanneer hierdie gedrag skade berokken aan die persoon self of aan ander, is mense geneig om die insig dat dit verkeerd is, onbewustelik te ontken of te onderdruk. Die oorsaak van hierdie “vervalsing” is volgens Jung terug te vind in ’n dieperliggende mite wat die manifestasie is van ’n universele argetipe. Vir Jung is dit nie net neuroses wat hierdie vervalsing veroorsaak nie, maar ook sosiale konvensie en tradisie.

- **Mites as legitimasie van sosiale instellings**

Mites as die onderbou van rites en seremonies, gee uitdrukking aan en konsolideer religieuse waardes waardeur sosiale instellings in stand gehou word.

Elke geloofsgemeenskap, ook die Christelike geloofsgemeenskap, funksioneer binne die raamwerk van die vorm, inhoud, funksie en konteks van mite. In die geloofsgemeenskap waarvan ek deel is, word die drie ampte van predikant, ouderling en diaken “mitologies” gelegitimeer deur dit op bepaalde tekste in die Ou Testament en in die Nuwe Testament te plaas. Deur hierdie tekste as “God se Woord” te beskou, word daarmee gesê dat die ordening van die geloofsgemeenskap in ooreenstemming met “God se bedoeling” daarmee is. Op hierdie wyse word ’n model vir menslike aktiwiteit geskep wat deur ’n veelheid van kerkordelike reëls prakties vergestalt moet word. Indien mense aan hierdie gedragsmodel voldoen, kan hulle seker wees dat hulle binne die ruimte van die wil van God leef. Die wyse waarop hierdie “mitologiese begroding” onbewustelik in die geloofsgemeenskap waarvan ek deel is, na vore kom, kan in die formulerings van die bevestigingsformuliere vir “dienaars van die Woord”, ouderlinge en diakens waargeneem word (Diensboek van die NHK 1997:75-85). Hierdie formulerings dui op ’n onkritiese oorname van strukture “soos dit in die Bybelse tyd” was omdat dit is “hoe God dit wil hê.” Die implikasie van ’n onkritiese oorname van sosiale ordeninge in die Bybel wat vir hierdie studie van belang is, is die wyse waarop dit pastors beïnvloed om aan hulle “beroepsindentiteit” en hulle bediening vorm te gee. Genoemde formuliere verwoord die kerklike ordening in terme van ’n harde outoriteit (Barr 1969:150). So ’n beskouing lei daartoe dat pastors hulle bediening nie aan kritiese selfrefleksie blootstel nie, omdat “God aan hulle gesag verleen”. Hulle gesag setel dus in God self. Dit is niks anders as wat hierbo onder *mites as legitimasie van sosiale instellings* gesê is nie. Wat in ’n postmoderne wêreld van pastors verwag word, is om hermeneuties met hierdie sake om te gaan. Dit vereis die vermoë om met ’n deeglik ontwikkelde historiese bewussyn (kyk

Gadamer 1979:165-168, 231-242, 297-301, 341-379, 396-397, 472-473, 576) met antieke tekste om te gaan. Indien pastors nie sensitief is vir die probleem van onkritiese, “Bybelse” legitimering van hulle geloofsgemeenskappe nie, word die “vervalsing” waarvan hierbo onder die kategorie van *mites as projeksie van die onbewuste* gepraat is ’n werklikheid. Die vervalsing bestaan dan daarin dat pastors met hulle optrede hulleself en ander mense skade aandoen, maar dit onbewustelik ontken. Die ontkenning geskied op onbewustelike vlak omdat pastors wat vanuit ’n verwysingsraamwerk van ’n “harde outoriteit” funksioneer, nie van die skade wat hulle aanrig bewus is nie, omdat hulle van oortuiging is dat hulle in God en in ander mense se belang optree.

Agter elke geloofsgemeenskap lê ’n stigtingsmite (*foundational narrative*). Die verhaal van Jesus van Nasaret behoort vir pastors die *foundational narrative* vir hulle bediening te wees. Pastors behoort die wyse waarop Jesus met mense omgegaan het as gedragsmodel te aanvaar, wat beteken dat hulle nie outoritêr met mense sal omgaan nie, maar as gewonde genesers, in deernis en medelye. In sy bespreking van Heidegger se beskouing oor *outentieke identiteit* beklemtoon Ricoeur Heidegger se insig dat *luister* konstitutief tot kommunikasie is. Ricoeur (1991:69) formuleer die interaksie tussen mense soos volg: “This priority of hearing marks the fundamental relation of speech to the opening toward the world and toward others.” Die kern van die Jesus-verhaal – die kerk se *foundational narrative* – is om altyd in relasie met *ander* te wees. Daarom word daar nou verder aandag gegee aan die betekenis wat bewustelike refleksie oor mites vir pastors se funksionering kan hê.

2.9.2 Die betekenis van mites vir die pastoraat

Raya Jones (2003:619-628) bespreek Jung se beskouing oor mite en die waarde daarvan vir postmoderne sielkunde en maak die bevinding dat daar wel raakpunte bestaan wat verder ontgin kan word. Jones (2003:619) identifiseer twee temas wat huidige perspektiewe in sielkunde (sosiale

konstruksionisme, sosio-kulturele studies, narratiewe benaderings, krities-psigologiese perspektiewe) van vorige teorieë onderskei, naamlik: “(a) the social mind – the idea that mental processes originate and mostly take place in language-mediated interactions between people – and (b) the narrative self, the idea that the self is either like stories or actually the stories we tell about ourselves.”

Die verskil tussen sosiale konstruksionisme en tradisionele beskouings oor menswees word deur C R Varela & R Harré (1996:317) geformuleer as 'n verskil in beskouing oor menswees as sodanig. Tradisionele beskouings spits sig toe op die mens as individu en reflekteer oor menslike natuur vanuit biologiese perspektief, terwyl huidige beskouings oor mense as sosiale wesens en menslike natuur as kultureel bepaald, reflekteer. Daar behoort egter nie 'n óf ... óf benadering in nadenke oor menswees gevolg te word nie, maar eerder 'n én ... én beskouing. Menswees word nie net deur 'n interne lokus bepaal, naamlik intrapsigiese dinamiek nie, maar ook ekstern vanuit mense se kulturele omgewing.

Op grond van Jung se beredenering dat argetipes inherent in mense teenwoordig is en simbolies in mites uitdrukking vind (Jung 1948:129-138; vgl Moore [1992] 2004:219-224 – Moore praat van “deep patterns”; Ekstrom 2004:662), bring Jones (kyk 2003:621-625) die bogenoemde verskil tussen sosiale konstruktivisme en tradisionele beskouings oor menswees in interaksie met mekaar, wat sy soos volg verwoord (Jones 2003:624): “Instead, we may talk of the psyche as a kind of field in which experiences as bodily lived and as culturally expressed come together.” Hiermee word Jung se beskouing dat mites simboliese uitdrukkings van argetipes as inherent aan mense se psige is voordat taal aangeleer word en die kulturele bepaaldheid van menswees soos in narratiewe psigologie beredeneer word, met mekaar in verband gebring. Volgens Truida Heyman (2002:30-31), 'n sielkundige wat vanuit 'n Jungiaanse perspektief werk, beteken argetipes dieselfde vir die menslike psige as wat

instinkte vir diere beteken. In hierdie opsig stem sy ooreen met Jung (1948:135, 137-138) wat die verband tussen instink en argetipe soos volg formuleer:

Instincts are typical modes of action, and wherever we meet with uniform and regularly recurring modes of action and reaction we are dealing with instinct, no matter whether it is associated with a conscious motive or not.

Archetypes are typical modes of apprehension, and whenever we meet with uniform and regularly recurring modes of apprehension we are dealing with an archetype, no matter whether its mythological character is recognized or not.

Argetipes is derhalwe materiaal wat herhaaldelik in menslike ervarings na vore kom, terwyl dit op verskillende wyses in mites uitdrukking vind. Die mitologiese simbolisering van argetipes is persoonlik en kultureel bepaald (kyk Barthes [1973] 1989:117-174; Moore 2004:221; Van Aarde 2001b:49-50; Jones 2003:619-628) en daarom kan dieselfde argetipiese materiaal in verskillende individue se lewens en in verskillende kulture, op verskillende wyses tot uitdrukking kom, maar sal dit steeds dieselfde basiese menslike ervaring onderliggend daaraan reflekteer (Jung 1952:181; vgl Meadow 1992:188). Dan McAdams ontwikkel in die tagtigerjare van die vorige eeu die sogenoemde “imago-teorie”. McAdams (1999:486) omskryf die begrip *imago* as “a personified and idealized image of the self that functions as a protagonist during particular chapters of the life story.” Hy dui met empiriese navorsing aan dat ’n hele reeks beelde (*imago*) herhaaldelik in verskillende individue se lewensverhale voorkom, naamlik beelde soos vegter (“warrior”), reisiger, versorger, geliefde (“lover”), geneser, leermeester. Mense kommunikeer (projekteer) bepaalde beelde van hulleself sonder dat hulle daarvan bewus is en hierdie beelde “are by definition personified and exist ... as highly

personalized, idiosyncratic images defining how a person is different from others as well as similar to them” (McAdams 1985:182-183).

Bogenoemde insigte kan met vrug vir verdere reflektering oor die mite en metafoor “gewonde geneser” aangewend word. McAdams se navorsing oor mense se onbewustelike kommunisering van bepaalde beelde oor hulleself beteken dat pastors in hulle interaksie met mense dieselfde sou doen. Daarmee saam kan aanvaar word dat argetipiese inhoude soos deur Jung geargumenteer, in spesifieke situasies pastors se optrede kan bepaal (vgl Jones 2003:626 se beskrywing van die moeder-kind verhouding). Bewustelike refleksie oor die gewonde geneser mite en metafoor kan pastors attent maak op onbewustelike kommunisering van spesifieke beelde van hulleself wat telkens in soortgelyke omstandighede herhaal word. So kan pastors byvoorbeeld die argetipiese figuur van die “verlosser-held” wat mense moet “red” aanneem, wat daartoe lei dat hulle op onnadenkende wyse mense probeer oorreed om hulle (pastors se) verstaan van die evangelie en van Jesus en God te aanvaar. Indien die verlangde resultate nie behaal word nie, kan dit tot depressie en uitbranding by pastors lei, of selfs tot veroordeling van diegene wat nie ’n spesifieke perspektief wil aanvaar nie. Verdere refleksie kan pastors help om in te sien dat hulle “passie vir die evangelie” deur onbewustelike psigiese prosesse gemotiveer word, wat nie noodwendig gesond en helend op hulleself en ander mense inwerk nie. Deur hierdie psigiese konfigurasies doelbewus te ontbloot, kan pastors hulleself beter verstaan en op deurdagte wyse oor hulle omgaan met mense nadink.

Die sogenoemde “kollektiewe onbewuste” is gevul met argetipes en vervul die funksie van kollektiewe wysheid wat mense kan help om sinvol te lewe. Heyman (2002:31) verwoord hierdie saak soos volg: “Die karakters in mites en sprokies is nie spontane individue nie, maar argetipes. Hulle demonstreer byvoorbeeld tipiese verhoudingspatrone tussen mense sowel as noodsaaklike ontwikkelingsake wat ’n mens deur die loop van jou lewe moet afhandel.” Die

probleem is egter dat moderne Westerlinge nie meer kontak met die kollektiewe onbewuste het nie (kyk Armstrong 2005:1-11) en nie klassieke mites en sprokies ken nie. Mense projekteer argetipes op karakters of gebeure in hulle leefwêreld en daarom “laat stories oor die wel en weë van sporthelde of prinsesfigure koerantverkope die hoogte inskiet” (Heyman 2002:32). Hierdie verskynsel bevestig die behoefte aan verhale waardeur mense hulle persoonlike dilemmas en lewensverhale van verwonding en pyn kan transendeer. Mitologiese verhale help mense om hulle plek in hulle wêreld te vind. Mites is ’n spel waarmee mense se gefragmenteerde, tragiese wêreld omvorm word en hulle help om nuwe moontlikhede te ontdek. Dit is wat Jesus deur sy bediening gedoen het – hy het mense gehelp om op ’n wyse na God, na hulleself en na hulle omgewing te kyk wat hulle laat vra: “Sê nou maar hierdie moeilike bestaan waarin ons vasgevang is, is nie al wat daar is nie? Sê nou maar God se koninkryk bestaan wel, hoe sou ons ons vyande behandel; hoe sou ons teenoor ’n vrou wat owerspel pleeg, optree; waar sou ons kos vandaan kry; hoe sou dit ons lewens raak en verander?”

Thomas Moore (2004:220-221) is van mening dat die positiewe openbare reaksie op die groot aantal publikasies oor mitologie wat vanaf die laat tagtigerjare van die vorige eeu verskyn het, ’n aanduiding is van “our need for depth and substance in the way we imagine our experience. Mythology from around the world vividly explores the fundamental patterns and themes of human life as you find them anywhere on the globe” (Moore 2004:221). Omdat mites universeel die wyse waarop menslike lewe ontvou, beskryf, kan dit ’n betekenisvolle funksie vervul in ’n proses waardeur mense selfinsig ontwikkel.

Vir pastors beteken dit dat hulle deur die loop van hulle bediening bedag sal wees op die wyse waarop argetipiese inhoude hulle menswees en bediening beïnvloed. Dit behoort waardevol vir pastors te wees om mitologie en die betekenis van mites te bestudeer. Hierdeur kan hulle insig in hulle persoonlike proses van individuasie ontwikkel en kan hulle die wyse waarop verskillende

argetipes en mites op verskillende stadia in hulle persoonlike ontwikkeling en in hulle bediening na vore kom, raaksien en sinvol integreer. Bestudering van mites en mitologie laat mense bewus raak van die mites wat op onbewustelike vlak steeds deel van hulle leefwêreld vorm. Hoewel groepe en kulture hulle kollektiewe mites het, “each of [us] has our own special demons and divine figures, our own other-world landscapes and struggles” Moore (2004:223). Die waarde van Jung se waardering vir mitologie is dat dit mense in staat stel om van herhalende temas in hulle lewens bewus te raak. Dit daarop dui dat mense in hulle alledaagse funksionering hulle “deep stories” (Moore 2004:223) onbewustelik uitleef. Nadenke en refleksie oor hierdie saak laat mense bewus raak van die mites wat grondliggend aan hulle funksionering is, en dit stel mense in staat om van kompulsiewe gedrag bevry te raak.

In die Griekse mite *Die paddas* (Ranae) deur die dramaturg Aristophanes (kyk Berkowitz & Squitier [1977] 1986:51), is die paddakoor simbolies van die waarde van mites vir ’n samelewing. Paddas is amfibiese diere wat bo en onder die water leef. In die komedie lei die paddas die god Dionisos en sy gevolg na die onderwêreld om lewensdiepte in digkuns te ontdek. Om lewensdiepte te ervaar, benodig mense ’n “amfibiese” dimensie in hulle bestaan wat hulle begelei om diep strata van hulle lewe, waar waardes en betekenis gebore word, te kan bereik. Terwyl hulle in die onderwêreld is, maak Dionisos beswaar oor die paddas se gekwaak, waarop die paddas sy aandag daarop vestig dat die gode wat met musiek en liriek geassosieer word (Pan, Apollo en die Muses) hulle liefhet. Die betekenis hiervan is dat poësie onderliggend aan ’n sinvolle bestaan is en dat dit sinvol vir mense is om met ’n poëtiese ingesteldheid te lewe. ’n Poëtiese ingesteldheid help mense om nie veroordelend en rigied te lewe nie, maar om onder begeleiding van die Muses, deur die gebruikmaking van mites diepte, insig en wysheid in hulle alledaagse bestaan te vind.

Die aanwending van die mite van die gewonde geneser vir die pastoraat is 'n bewustelike keuse om op 'n spesifieke wyse oor pastors en pastoraat te teoretiseer. Die keuse vir hierdie mite/metafoor spruit voort uit persoonlike ervarings in my eie menswees en bediening en daarom word aanvaar dat onbewustelike argetipiese inhoude grondliggend aan hierdie keuse is. Die volgende formulering van Armstrong (2005:10) oor mites het my laat besef waarom die metafoor (mite) van gewonde geneser met my innerlike resoneer: "A myth, therefore, is true because it is effective, not because it gives factual information. If, however, it does not give us new insight into the deeper meaning of life, it has failed. If it *works*, that is, if it forces us to change our minds and hearts, gives us new hope, and compels us to live more fully, it is a valid myth." Die gewonde geneser mite bied 'n perspektief op menswees en die bediening van die evangelie wat met hoop gevul is – die hoop dat verwonding mense nie diskwalifiseer nie, maar dat God mense met verwondheid en al liefhet en daarom kan heling vanuit verwondheid voortkom. Hoop manifesteer ook daarin dat pastors as gevolg van hulle wonde deernis en medelye met ander kan ontwikkel en saam met hulle helend op hulle lewensreis betrokke kan wees.

Die gedagte dat heling vanuit verwonding kan voortkom, word deur Henri Nouwen vir die praktiese teologie bruikbaar gemaak. Daarom word Nouwen se beredenering van die saak in die volgende hoofstuk onder die loep geneem.

HOOFSTUK 3

HENRI J M NOUWEN SE BESKOUIING VAN DIE KONSEP “GEWONDE GENESER”

3.1 Inleiding

In die bespreking vanuit Carl Jung se psigologie blyk dit dat mense hulleself voortdurend in 'n proses van individuasie/transformasie bevind. Sommige mense is bewustelik by hierdie proses betrokke, terwyl ander die proses doelbewus of onbewustelik onderdruk. Pastors se menswees en bediening vanuit die ingesteldheid van gewonde geneser vra vir 'n doelbewuste keuse. Hierdie keuse lei daartoe dat pastors die proses van individuasie ernstig neem. Vir pastors beteken dit dat hulle hulleself sien as mense wat voortdurend in wording is, wat beteken dat hulle hulleself in dinamiese prosesse van innerlike groei en transformasie bevind. Individuasie, groei en transformasie hou in dat mense die lewe met 'n oop ingesteldheid tegemoet gaan en nie met geslote denke nie. Hierdie ingesteldheid tot die lewe hou verband met wat Yolanda Dreyer (2003c:123) in haar refleksie oor Henri Nouwen (1932-1996) se bydrae tot praktiese teologie en veral pastorale sorg, “geleefd leven” noem.

Dykstra (2005c:69-149) plaas Henri Nouwen se refleksie oor die “wounded healer” in die tweede afdeling van sy boek. Hierdie afdeling word “Paradoxical images of care” genoem. Hierdie ervaring van 'n *paradoksale bestaan* van pastors word soos volg verwoord (Dykstra 2005c:69; my beklemtoning):

The authors in this section employ paradox and paradoxical imagery to address the perils and predicaments of pastoral ministry. A number of them juxtapose seemingly contradictory terms in an effort to capture the complex array of *internal conflicts and external role expectations* that routinely beset ministers. The six chapters that follow portray ministers as *personally wounded* yet responding to others as *healers*... In these

essays *a minister's own feelings of doubt and inadequacy* come to the fore but *are viewed less debilitating handicaps than as essential tools of the pastoral trade*. The wounded healer and wise fool in particular stand alongside images of the living human document and solicitous shepherd as arguably the most enduring and influential metaphors for ministry in contemporary pastoral theology.

In hierdie studie word Nouwen beskou as 'n pastor wat op grond van 'n deurleefde spiritualiteit vir ander 'n gewonde geneser kon wees. In hierdie sin kan Nouwen se lewe as 'n "geleefd leven" beskou word en sy besinning oor pastoraat *teologie as lewenswyse* (Veling 2005:236). Wat dit vir Nouwen moontlik maak om sy teologiese besinning op egte, empatiese en deernisvolle wyse te laat kommunikeer is sy intuïtiewe eksplorering van sy eie spiritualiteit (Gillespie 2002:117) en die wyse waarop hy sy selfverstaan met die van ander in verband bring. Vir Nouwen (1975:7) is persoonlike ervarings ook universele ervarings. Deur sy persoonlike, subjektiewe en soms pynlike eksplorering van sy innerlike wêreld, open Nouwen vir ander 'n deur om met hom te kan identifiseer. Die diepte van Nouwen se selfondersoek blyk op 'n besondere wyse uit die inleiding in sy werk, *In the name of Jesus* (1998:10-12). Nouwen se persoonlike worstelinge word op hierdie wyse 'n ruimte waarbinne pastors hulself kan leer ken. Kevin Gillespie (2002:119) verwoord dit soos volg: "It seems that Henri Nouwen wanted us to join his experience of the adventure of life: learning from it, loving through it and laughing about it together. His self-expression of such adventures drew people to him and led him to believe in individual persons being connected in one universal body."

Henri Nouwen beskryf die metafoor *gewonde geneser* vanuit sy beskouing dat Jesus die groot Gewonde Geneser is (vgl Dykstra 2005c:70). Hy maak van sy opleiding as sielkundige gebruik om belangrike insigte uit die sielkunde vir die pastoraat bruikbaar te maak. Gillespie (2002:121) beskryf Nouwen se spiritualiteit as 'n "post-Vatican II psycho-spirituality. By taking seriously the psychological perspective, [he has] broadened and deepened our

understanding of the divine-human encounter.” Vir Nouwen is outentieke bestaan (“being”) in die wêreld van meer belang as wat mense doen (“doing”).

In sy dagboek met die titel *The road to daybreak: A spiritual journey* (1988), meld Nouwen dat die eksistensiefilosof Martin Heidegger (kyk o a Becker 2004:233-255) ’n groot invloed op sy denke uitgeoefen het. Hy sluit in sy besinning aan by Heidegger se onderskeid tussen die twee begrippe “Sein” en “Dasein”. In Nouwen se refleksie oor die gewonde geneser is “Dasein” van besondere belang. “Dasein” het te make met ’n outentieke bestaan in die wêreld. Outentieke bestaan is ’n bestaan saam met “die Ander” (kyk Collins & Selina [1999] 2001:63). Binne die ruimte van spiritualiteit is God “die Ander”. Outentieke bestaan is derhalwe om saam met (A)ander te wees – in verhouding met God, met die self (intrapersoonlik) en met ander mense (interpersoonlik).

Om outentieke bestaan te deurdink en artikuleer, maak Nouwen van tegnieke in die psigologie gebruik. Hierdie tegnieke bied aan Nouwen ’n sinvolle raamwerk om menslike emosies en ervarings soos angs, isolasie, vrees en haat binne ’n breër raamwerk van spiritualiteit (mense se religieuse ervarings) te interpreteer. Refleksie oor religieuse belewenisse is ’n soeke na outentieke bestaan voor en saam met God. Pastorale sorg is ’n proses waarin mense in hierdie soektog begelei word (Heitink 1993:35). Spiritualiteit is nie ’n onttrekking uit die werklikheid waardeur net op die innerlike lewe van mense gefokus word nie.

Heitink (2000:84-85) wys op verskillende strominge met betrekking tot die verstaan van die term spiritualiteit en spreek waardering uit vir die wyse waarop Nouwen die verband tussen pastorale sorg en spiritualiteit ontwikkel. Met sy klem op spiritualiteit plaas Nouwen pastorale sorg binne die kader van teologiese nadenke en lewer daarmee ’n waardevolle bydrae tot die teologiese diskoers. Nouwen se denke sluit in hierdie verband aan by Browning

(1996:81) se siening dat daar in die teologie dikwels nie oor die filosofiese teorieë grondliggend aan wetenskaplike metodes besin word nie. Nouwen slaag daarin om 'n balans te vind tussen die gebruik van insigte uit die psigologie en die teologiese besinning oor pastorale sorg. Hierdie balans kom tot uitdrukking in sy argumentering oor die konsep *gewonde geneser*.

3.2 Gewonde geneser

Nouwen beredeneer sy beskouing oor pastors as gewonde genesers aan die hand van vier narratiewe in sy boek met die titel *The wounded healer: Ministry in contemporary society* ([1972] 1979). Hy gebruik elke narratief om riglyne aan te bied hoe pastors mense op 'n deernisvolle en outentieke wyse kan bedien. Ter wille van begrip vir Nouwen se beskouing word die argumente in sy boek hieronder kortliks weergegee.

Met die eerste narratief gee Nouwen (1979:3-5) 'n kort beskrywing van wat hy die “predicament of nuclear man” noem. Dit is sy oortuiging dat die mensdom van sy tyd vertrou in die moontlikhede van tegnologiese ontwikkeling verloor het, as gevolg van 'n besef dat die mensdom se kreatiewe skeppingskrag die potensiaal het om die aarde te vernietig. Nouwen se keuse vir die term “nuclear generation” spruit waarskynlik uit die vernietigende gevolge van die destruktiewe krag van atoom- of kernkrag soos met die Hiroshima- en Nagasaki-bomme aan die einde van die Tweede Wêreldoorlog geïllustreer is. Die wedloop van groot moondhede daarna om die kroon as grootste kernkragmoondheid te dra, speel 'n beduidende rol in mense se wantroue in positiewe vooruitgang van die mensdom. Daarom kan hierdie generasie ook as 'n “post-kernkrag” generasie beskryf word. Dit beteken 'n erkenning van die mens se vermoë om sigself en die aarde te vernietig en die angste en neerslagtigheid wat daarmee gepaard gaan. Hierdie selfvernietiging kom op talle wyses in die huidige postmoderne wêreld na vore, naamlik lugbesoedeling, aardverwarming, uitputting van natuurlike hulpbronne soos fosielbrandstowwe, die vernietiging van 'n groot verskeidenheid spesies in die

diereryk, vernietiging van inheemse woude, uitputting van die osoonlaag. Die negatiewe effek van menslike ontwikkeling op die totaliteit van die omgewing is vir baie jare deur verskeie meesternarratiewe in stand gehou, in besonder die narratief dat die wetenskap progressief verbetering in mense se lewens sal bring. Sonder om die positiewe bydraes wat wel gemaak is, soos bestryding van siektes en armoede, te ontken, kan negatiewe gevolge nie ontken word nie.

Nouwen (1979:8-9) beskryf hierdie generasie as 'n generasie sonder historiese kontinuïteit. Vir sulke mense bestaan daar nie sinvolle kontak met waardes uit die verlede nie en ook nie uitsig op 'n hoopvolle toekoms nie. 'n "Tipiese" kenmerk van hierdie samelewing is een van *ideologiese gefragmenteerdheid* (Nouwen 1979:9-12). Mense word daagliks met uiteenlopende waardes, idees, godsdienstige oortuigings en lewenstyle gekonfronteer. Hulle vind dit moeilik om een konsep of denksisteem as antwoord op hulle dilemmas te aanvaar. Die era waarin die Christelike kerk met een, samehangende meesterverhaal 'n antwoord op mense se diepste probleem (soos wat die kerk dit gesien en verwoord het) kon gee, is deur 'n pluralistiese, gefragmenteerde gemeenskap agterhaal.

Tracy (1981:ix) stel dat geloofsgemeenskappe pluralisme as 'n gegewe moet aanvaar en stel soos volg: "The need is to form a new and inevitably complex theological strategy that will avoid privatism by articulating the genuine claims of religion to truth." Pluralisme bied aan geloofsgemeenskappe geleentede om hulle teologiese tradisies te verryk en verruim en daardeur waarde tot mense se lewens toe te voeg. Deur op konstruktiewe wyse die publieke domein te betree, kan Christelike geloofsgemeenskappe daartoe meewerk om aan 'n dualistiese spanning tussen kerk en wêreld te ontkom. Nouwen slaag hierin deur mense se bestaan en hulle worsteling om sin te skep as uitgangspunt vir sy refleksie oor die gewonde geneser te neem.

Nouwen (1979:11) gebruik die term *postmodern* om hierdie gemeenskap en generasie te beskryf. Binne 'n postmoderne samelewing is daar groter vloeibaarheid en openheid van denke as wat in die modernistiese tydperk die geval was (kyk Tracy 1981; Lyotard 1984; Van Aarde 2004b:1105-1125). Mense met 'n postmoderne ingesteldheid aanvaar nie dat daar net een idee is wat oral en altyd waar en geldig is nie. Talle mense (ook baie Christengelowiges) se kritiese houding jeens 'n bepaalde aanbieding van die Christelike boodskap kan daaraan toegeskryf word dat hulle "die Christendom" as 'n ideologie ervaar waarbinne uiteenlopende en dikwels destruktiewe ideologiese beskouings getolereer word.

Die term postmodern dui op veranderinge wat sedert die einde van die negentiende eeu omwenteling in "the game rules for science, literature, and the arts" (Lyotard 1984:xxiii) teweeg gebring het. Hierdie veranderinge het sedert die begin van die laaste helfte van die vorige eeu na vore begin kom. Dit is binne hierdie sfeer dat Nouwen se refleksie plaasvind. Soos Lyotard sien Nouwen die erosie ten opsigte van metanarratiewe, die pluraliteit van diskoerse in die wetenskap en kultuur, die stelselmatige ineenstorting van tradisionele magstrukture en magsposisies (dié van die staat, kerk en pastors) raak en besin hy oor die wyse waarop pastors 'n "nuclear generation" in 'n nuwe wêreld tot outentieke bestaan kan begelei.

'n Volgende kenmerk van hierdie generasie is volgens Nouwen (1979:12-15) 'n *soeke na onsterflikheid*. Hierdie soeke vind vir baie mense buite die raamwerk van die tradisionele meestersverhaal van die kerk plaas. Postmoderne mense vind nie sin in tradisionele godsdienstige simbole oor onsterflikheid soos "hemel", "hiernamaals", "wederkoms" en "koninkryk van God" nie. Omdat dit vir mense moeilik is om binne hulle huidige wêreld sin te skep, vind hulle dit moeilik om te aanvaar dat daar 'n ander, nuwe wêreld kan wees: "A life after death can only be thought of in terms of a life before it, and nobody can dream of a new earth when there is no old earth to hold any promises" (Nouwen

1979:14). Ontnugtering met die wêreld waarin hulle leef laat mense met een van twee uitweë om sin te skep in hulle bestaan, naamlik die weg van mistiek of 'n revolusionêre weg (Nouwen 1979:15-18). Hierdie redusering van Nouwen tot twee alternatiewe is egter 'n oorvereenvoudiging. Daar is 'n pluraliteit van narratiewe (diskoerse) in die samelewing werksaam en elke individu se lewensverhaal is uniek (kyk Lyotard 1984). Tog bied bogenoemde twee pole 'n sinvolle raamwerk aan die hand waarvan Nouwen (1979:19-21) 'n derde moontlikheid voorstel waarbinne beide hierdie uiterstes gekombineerd voorkom, naamlik "The Christian Way". Hy vind in Jesus 'n kombinerings van beide hierdie aspekte en beskryf dit soos volg (Nouwen 1979:19):

Mysticism and revolution are two aspects of the same attempt to bring about radical change. No mystic can prevent himself from becoming a social critic, since in self-reflection he will discover the roots of a sick society. Similarly, no revolutionary can avoid facing his own human condition, since in the midst of his struggle for a new world he will find that he is also fighting his own reactionary fears and ambitions.

Nouwen maak deurgaans in sy boek van dialektiek soos hierbo gebruik om twee oënskynlik onversoenbare perspektiewe in jukstaposisie met mekaar te stel. Die titel van sy boek *The wounded healer* suggereer dit reeds. Daarom kan Nouwen ook stel dat Jesus 'n revolusionêre persoon was, maar nie 'n ekstremis nie, asook 'n mistikus, maar dat hy nie 'n intieme verhouding met God gebruik het om sosiale ongeregtigheid te vermy nie. Op hierdie wyse konvergeer Nouwen en Tracy (1981:3-46) se reflektering oor die publieke karakter van teologie en slaag Nouwen daarin om sy besinning relevant vir die gemeenskap te hou.

Aan die hand van die tweede narratief beskryf Nouwen (1979:25-36) die mense van sy tyd as 'n generasie wat na binne gekeer leef, 'n generasie sonder vaders, 'n "convulsive generation". Hierdie generasie is oortuig dat bevryding nie in eksterne institute of outoriteitsfigure gesoek moet word nie,

maar in 'n *lewe wat na binne gekeer* is, met ander woorde privatisering van die lewe. Outoritêre, eksterne simbole soos kerklike dogmas en outoriteitsfigure word verruil vir voortgaande selfrefleksie. Hierdie inkering na binne is nie slegs anti-outoritêr en anti-institusioneel nie, maar kan ook lei tot 'n selfgesentreerde lewe wat fokus op die onmiddellike bevrediging van behoeftes. Nouwen (1979:29-30) is van mening dat dit nie so hoef te wees nie, maar dat die sin wat by wyse van selfrefleksie geskep word, as kreatiewe energie aangewend kan word om die gemeenskap [en sigself] te transformeer.

Wanneer Nouwen opmerk dat hierdie generasie een sonder vaders is (Nouwen 1979:30-33), gebruik hy die term “vader” nie slegs in biologiese sin nie, maar ook as metafoor vir iemand wat outoriteit toeëien, of 'n gesagsposisie beklee. Laasgenoemde persone word met suspisie bejeën. 'n Vaderlose generasie is in opstand teen 'n outokratiese, patriargale samelewing. Dit plaas jongmense veral voor die dilemma dat hulle gevangenes van hulleself en hulle portuurgroep kan word en derhalwe in rustelose, angstige mense ontwikkel wat aan 'n toenemende gevoel van depressie ly (Nouwen 1979:32-34).

Sy refleksie oor hoe pastors bogenoemde generasie sinvol kan begelei, laat Nouwen (1979:37-47) die rol van pastors aan die hand van drie begrippe beskryf. Die eerste rol wat pastors volgens hom moet inneem is dié van iemand wat in staat moet wees om *innerlike belewenisse te artikuleer* (1979:37-40) en aan mense kreatiewe wyses bied om met die “source of life” te kommunikeer. Om dit te kan doen moet pastors hulleself nie as bestuurders van 'n instituut of organisasie (die kerk) beskou nie, maar as persone wat hulle eie ervarings kan artikuleer en hulle eie geloof tot ander se beskikking kan stel: “In this sense he is a servant of servants, because he is the first to enter the promised but dangerous land, the first to tell those who are afraid what he has seen, heard and touched” (Nouwen 1979:38).

Die doel van bogenoemde tipe openheid en eerlikheid by pastors is nie om aan ander voor te skryf hoe en wat hulle moet glo en om afdoende antwoorde op hulle probleme te gee nie. Die bedoeling is ook nie om God aan ander te probeer openbaar nie, maar eerder om ander op so 'n wyse te begelei dat daar tot outentieke geloof in God en 'n outentieke lewe voor God gekom kan word. Betrokkenheid op hierdie wyse in ander se lewens is 'n diepgaande gebeurte tussen mense – 'n verhouding waarin pastors die risiko loop om hulle geloof en twyfel, hulle eie hoop en wanhoop, hulle eie lig en donker tot beskikking van ander te stel. Dit is op ten minste twee vlakke 'n riskante onderneming, omdat pastors aan die een kant nie vooraf kan voorsien hoe mense met hierdie blootstellende interaksie sal omgaan nie en omdat dit aan die ander kant as arrogansie beoordeel kan word. Die positiewe kant van hierdie interaksie met mense is egter dat dit tot 'n vertrouensverhouding tussen mense en pastors kan lei, omdat mense hulleself en hulle eie worstelinge in dié van pastors kan herken.

Interaksie van hierdie aard is egter net moontlik indien pastors op 'n eerlike wyse van hulle eie komplekse bestaan bewus word. Dit behels eerlikheid oor skadukante sowel as ligkante in hulle innerlike wêreld. In die beredenering oor Jung se siening van die skadu, het dit duidelik geword hoe belangrik hierdie proses in mense se lewens vir die proses van individuasie is. Daarmee saam beteken dit dat pastors in voeling sal kom en bly met die emosionele prosesse in hulleself.

Die beskrywing van emosionele prosesse in hoofstuk 5 dui aan dat pastors emosioneel intelligente mense moet wees om outentiek te leef. Emosies en verskynsels soos angs, vrees, onsekerheid, geloofstwyfel, verskille met die kerklike leer en belydenis, asook 'n strewe na mag, kan as skadukante by pastors aangedui word. Pastors kan mense sinvol begelei wanneer hulle erken dat daar lig én donker in hulle lewens bestaan. Om hierdie skadukante in hulle lewens te integreer, is dit nodig dat pastors hulle ervarings, emosies en

geloof so deursigtig as moontlik artikuleer. Deur hulle lewensverhale verder met die verhaal van God se betrokkenheid by mense in verband te bring – in besonder die wyse waarop Jesus se omgang met mense in die evangelies beskryf word – word nie net pastors se “boodskap” nie, maar ook hulle lewens (as deurleefde, outentieke bestaan) ’n bron van hoop vir mense.

Hierdie ingesteldheid by pastors kan as *inkarnasioneel* beskryf word. Hiermee word bedoel dat pastors nie “van bo af” outoriteit oor mense uitoefen nie. Daar word gevra dat pastors langs mense sal wees en saam met hulle reis, met die oortuiging dat hulle self op hierdie reis deur God en deur ander mense begelei word. Om op hierdie wyse langs mense te wees, beteken dat pastors deursigtig sal wees.

In hierdie verband is die psigologie ’n belangrike hulpmiddel om pastors in staat te stel om te begryp waarom pyn en swaarkry destruktief op hulle eie en ander mense se selfkonsep en outentisiteit inwerk. Mense kan op verskillende wyses op pyn en lyding reageer. Volgens Nouwen (1979:93) is die taak van pastors om te voorkom dat mense om die verkeerde redes swaarkry en ly. Pastors kan mense sinvol begelei wanneer hulle self insien dat lyding deel van die menslike bestaan is en daarmee die illusie dat daar geen vrees, eensaamheid, verwarring of twyfel in mense se lewens sal wees nie, ontmasker. Mense ly om die verkeerde redes wanneer hulle nie erken dat verwondheid deel van hulle lewe is nie en dit belemmer hulle heelwording (Nouwen 2001:6-12). Donald Hands en Wayne Fehr is die kliniese en geestelike begeleiers aan die St. Barnabas Center in Wisconsin in die Verenigde State van Amerika. Hulle volg ’n terapeutiese proses waarin teologie en psigologie op geïntegreerde wyse aangewend word om heelwording te bewerk. Hulle gaan uit van die oortuiging dat God se bedoeling met mense nie is om in verslawing, kompulsiwiteit of persoonlikheidsafwykings vasgevang te wees nie, maar om intimiteit met hulleself, ander mense en God te ervaar (Hands & Fehr 1993:2).

Hands & Fehr (1993:2-14) se terapie (ook met kerklike leiers) toon aan dat verwondheid onder andere teruggevoer kan word na mense se oorspronklike gesinne (“families of origin”). Hulle interpreteer die begrip oersonde (“original sin”) vanuit hierdie raamwerk as “the ‘embeddedness’ of human freedom in a familial and social matrix that enables, conditions, and distort it” (Hands & Fehr 1993:3). In hierdie studie word saamgestem met Hands & Fehr se interpretasie van die begrip sonde. Hands & Fehr (1993:3) formuleer dit soos volg:

In making use of this theological concept, we wish to focus more on the word *original* than on *sin*. *Sin* is here to be regarded compassionately as woundedness, not judgmentally as moral fault, with culpability and blaming. On the other hand, this understanding of original sin does not deny personal responsibility for recovery from the sins of others against us, especially the wounds received from parenting. Although we have no responsibility whatever for the original wounds received, we do have a responsibility to recover from them as best as we can.

Mense word dus gesien as deel van 'n sosiale sisteem en nie as geïsoleerde enkelinge nie. Omdat die sisteem/-e waarbinne mense opgroei en funksioneer 'n belangrike rol in hulle lewens speel, is dit sinvoller om die Bybelse begrip van sonde op 'n meer genuanseerde wyse te vul met inhoud vanuit die psigologie, in hierdie geval die sisteemteorie (kyk Richardson 2005). Indien mense nie in hulle oorspronklike gesinne leer om hulle emosies (veral negatiewe emosies) te erken en sinvol deur te werk nie, word daardie emosies onderdruk. Dit lei tot dissosiasie tussen mense se emosies en hulle denke (Hands & Fehr 1993:6; Richardson 2005:13-33).

Dikwels word sekere emosies binne gesinne toegelaat en ander nie, met die gevolg dat mense skuldig en skaam voel wanneer hulle “ontoelaatbare” emosies (byvoorbeeld woede, bitterheid, haat) ervaar. Op hierdie wyse word

mense gekondisioneer om hulle primêre emosies te ontken en slegs emosies te wys wat sosiaal aanvaarbaar is. Ontkenning en onderdrukking van emosionele pyn en ontoelaatbare emosies belemmer die proses van heelwording en integrasie (individuasie by Jung). Wanneer pynlike emosies van die verlede nie in herinnering geroep word nie, ontwikkel dit in onafhanklike kragte waardeur mense se funksionering gekortwiek word. Nouwen ([1969] 2000:243) formuleer dit soos volg: "What is forgotten is unavailable, and what is unavailable cannot be healed". Pastors moet in staat wees om pynlike emosies in herinnering te roep en op dié wyse 'n ruimte skep waarbinne daardie emosies aan die lig gebring kan word.

Die weg na heelwording "is simply and profoundly the felt experience of one's own pain" (Hands & Fehr 1993:8). Vir Nouwen (2001:12) is die vraag hoe mense reageer op wat met hulle gebeur, belangriker as die vraag wat met hulle gebeur het. Daar kan slegs sinvol reageer word op wat gebeur indien mense eerlik is oor hulle ervaring van dit wat met hulle gebeur. Dit sluit in erkenning van hulle verwonding as gevolg van wat met hulle gebeur het. Daarom is dit belangrik dat pastors eerlik met hulleself sal wees oor hulle eie emosionele belewenisse.

Wanneer Nouwen (1979:40-43) oor medelye/deernis ("compassion") reflekteer, doen hy dit vanuit sy oortuiging dat die generasie in sy tyd 'n "fatherless generation" is en wys hy daarop dat mense op soek is na 'n ander tipe outoriteit as rigiede, outokratiese beheersing. Medelye vorm die kern van 'n tipe outoriteit waarmee pastors God se medelye met mense deel van hulle eie lewens maak. Hierdie medelye van God kom op 'n besondere manier tot uitdrukking in die lewe van Jesus.

Marcus Borg ([1987] 1991, [1994] 1995, [1984] 1998a, [1997] 1998b, 2003) se omskrywing van die begrip medelye bied 'n sinvolle perspektief waarmee oor hierdie saak gereflekteer kan word. Borg (1998a:16) dui aan dat die begrip

medelye (“compassion”) teruggevoer kan word na die Latynse oorsprong wat vertaal kan word as die ingesteldheid om saam met iemand anders te kan voel (“to feel with”). Medelye fokus daarop dat iemand anders se gevoelens of emosies gedeel word, maar dui ook op die emosies wat mense vir en oor mekaar het. Die begrip medelye het in Aramees en Hebreeus semantiese konnotasies met die begrip vir ’n vrou se baarmoeder (Borg 1991:102; 1998a:16; vgl Tribble 1978:31-59). Hieruit kan afgelei word dat medelye die emosionele band tussen ’n ma en haar kind kommunikeer. ’n Moeder toon gevoelens van toegeneentheid (“affection”) teenoor haar kinders en voed en versorg hulle.

Wanneer die begrip medelye as aanduiding van God se verhouding met mense gebruik word, dui dit daarop dat God affeksie sowel as versorging en deernis aan mense betoon, wat uit God se “baarmoeder” voortkom. Medelye bring ’n ander semantiese nuanse na vore as die begrip genade waarmee God se houding teenoor mense tradisioneel beskryf word. Genade kommunikeer ’n situasie waarbinne iemand oortree het en daarom skuldig staan. Binne so ’n verhouding is daar van afstand sprake. Die een wat oortree staan ver van die een teen wie oortree word. Die een wat genade aanbied, word as beter of meer ervaar as die een wat die oortreding begaan het. Ten spyte daarvan dat die begrip “God se genade” ’n algemene uitdrukking binne die Christelike geloofsgemeenskap is, word die Christelike geloof by baie mense binne en buite die kerk verstaan as “a form of conventional wisdom in which God is imaged as the judge whose standards (whether belief or behavior) must be met” (Borg 1991:102; 2003:11, 76, 95, 185 n8, 220).

Op hierdie wyse word ’n simboliese universum geskep waarbinne vrees vir straf die motivering word vir die keuse ten gunste van die Christelike geloof en gehoorsaamheid aan God. Binne sodanige raamwerk word begrippe soos hemel en hel, straf en oordeel, sonde en skuld aangewend om ’n denkraamwerk en meestersverhaal oor God en mense te konstrueer. Wanneer

pastors met hierdie denkraamwerk leef, kan dit moeilik wees om medelye met mense te ervaar. Mense wat verwond is en pyn ervaar, kan pastors as verteenwoordigend van God as regter beskou en dit derhalwe moeilik vind om in verhouding met pastors te tree. Dit kan ook in die pad van intrapersoonlike groei staan, aangesien die onderliggende antropologiese uitgangspunt is dat mense – veral diegene wat oortree – inherent sleg is.

Medelye of deernis skep 'n ander atmosfeer, naamlik een van aanvaarding en sagtheid. Wanneer medelye en deernis met God en God se ingesteldheid jeens mense geassosieer word, verbeeld dit 'n ruimte waarbinne mense aanvaar word omdat God goed is vir hulle. Binne die eerste eeuse wêreld waar Jesus opgetree het, is hierdie nuanse betekenisvol omdat mense – in besonder die mense wat as uitgeworpenes beskou is – deur godsdienstige leiers veroordeel is omdat hulle nie rein was nie en daarom ook nie vir God aanvaarbaar nie (Borg 1998a:145-146). Die kulturele en religieuse simbole van eer en skaamte en rein en onrein, het 'n belangrike plek binne die eerste eeuse Mediterreense wêreld beklee (Malina 2001).

In die eerste eeuse Judaïsme is sterk klem op reinheid as voorwaarde vir aanvaarding deur God geplaas. Hierdie beskouing kan teruggevoer word na die reinheidswette in Levitikus. Die heiligheidskode in Levitikus 17-26 word oor die algemeen deur akademici as literatuur uit 'n eksiliese of na-eksiliese tydperk beskou (Borg 1998a:43-87). Borg (1991:86-87) formuleer dit soos volg:

The politics of holiness was a continuation in intensified form of a cultural dynamic that emerged in Judaism after the exile. It was expressed most succinctly in the “holiness code” whose central words affirmed, “*You shall be holy, as I the Lord your God am holy.*” The cultural dynamic was thus articulated in one of the classic patterns of religious thought, an *imitatio Dei* or “imitation of God.” God was holy, and Israel was to be holy. That was to be her ethos, her way of life. Moreover, holiness was understood

in a highly specific way, namely as *separation*. To be holy meant to be separate from everything that would defile holiness. The Jewish social world and its conventional wisdom became increasingly structured around the polarities of holiness as separation: clean and unclean, purity and defilement, sacred and profane, Jew and gentile, righteous and sinner.

Deur middel van die reinheidsstelsel is daar streng onderskeid tussen verskillende groepe in die Joodse samelewing gemaak (Borg 1991:86-93; 1998:43-87; Crossan 1991; kyk ook Neyrey 1990:21-74, 147-156 se uiteensetting oor die wyse waarop Paulus hierdie sosiale stratifikasie binne die raamwerk van sy interpretasie van Jesus verwoord).

In sy werk, *Conflict, holiness, and politics in the teachings of Jesus*, beredeneer Borg (1998a:139-146) die verskil tussen Jesus se visie op God en God se ingesteldheid teenoor mense aan die een kant en dié van die religieuse elite van sy dag aan die ander kant. In Lukas 6:36 rig Jesus die uitdaging tot die mense wat na hom luister om barmhartig (*oiktirmon*) te wees “soos julle Vader barmhartig is.” Die parallelle uitspraak in Matteus 5:48 lê nader aan die reinheidsgedagte wanneer daar gesê word dat die mense volmaak (*teleios*) moet wees soos wat God volmaak is. Teenoor die eerste-euse Judaïsme wat primêr oor God as heilig gepraat het, het Jesus op die medelye van God gefokus. Hiermee word nie beweer dat God nie as ’n medelydende God gesien is binne die Judaïsme nie en ook nie dat Jesus ontken het dat God heilig is nie (Borg 1991:130). Wat egter van belang is, is die wyse waarop taal aangewend word om ’n samelewing te struktureer. Dreyer (2003b:729) maak in hierdie verband die volgende opmerking oor teologiese diskoerse:

The term “discourse” does not pertain only to a linguistic concept, but to the constructive, productive and pragmatic aspects of language use, rather than the descriptive or representational aspects. This shift in focus

was caused by Husserl's and Heidegger's phenomenological emphasis that language can never describe the world in a neutral way. A "theological discourse", for instance, is not a description of "essentialist dogmatic ontology" which, from a positivistic perspective, lies behind the cognition or motivation (as a psychological entity) of religious beliefs. Rather, interaction and intertextuality/internarrativity are seen as "social practices which are productive of experience and which construct realities in which we live".

Taal dien dus as medium waardeur mense hulle omgewing benoem en op simboliese wyse sosiale en kulturele strukture konstrueer. Menslike ervaring speel hierin mee. Vanuit hierdie gekonstrueerde simboliese universum word die werklikheid geïnterpreteer. Religieuse taal is derhalwe ook nie uitdrukking van "objektiewe waarhede" nie, maar pogings hoe mense aan hulle ervaring van die goddelike uitdrukking gee en daarmee sin in hulle gekonstrueerde werklikheid probeer skep (kyk Ricoeur 1995).

Lukas se bedoeling was om 'n transformasie teweeg te bring in hoe mense oor God dink en praat. Vir hom was dit belangrik om God as 'n medelydende God te kommunikeer en dat mense vanuit so 'n visie op God sin kan skep in hulle omstandighede (kyk Van Staden 1991). Daarom interpreteer hy sy bronne oor Jesus se bediening as 'n beliggaming van God se medelye in die wêreld (Borg 1991:131-141; 1998a:139-149). Volgens Lukas se beskrywing kom Jesus se perspektief op God na vore in sy optrede teenoor die volgende groepe:

- sy maaltye saam met uitgeworpenes soos tollenaars en sondaars (Mark 2:15; Luk 15:2; 19:7; Matt 11:19//Luk 7:34; Borg 1991:131-133; 1998a:97-109; vgl ook Vermes [1973] 1983:224 wat hierdie aspek aandui as die een waarin Jesus die meeste van sy tydgenote en voorgangers verskil het);

- die wyse waarop hy homself met vroue geassosieer het (Luk 8:1-3; Mark 16:1-8//Matt 28:1-8//Luk 24:1-12//Joh 20:1-10; Borg 1991:133-135);
- sy omgang met arm mense en sy goeie nuus aan armes (Luk 4:18; Matt 5:3, 6; Luk 6:20-21, 30//Matt 5:42; 6:34-35; Matt 6:1-4; Mark 10:21; Borg 1991:135-137);
- sy toespitsing op liefde vir mense wat anders is, in besonder liefde vir die vyand (Matt 5:43-44//Luk 6:27; Matt 5:41; 5:9, 45; Luk 6:35; Borg 1991:137-140).

Deur sy klem op God se medelye met mense het Jesus die onderskeid wat deur die reinheidskultus tussen mense gemaak is, bevraagteken en 'n ander visie op God en die konstruering van die werklikheid gevestig. Jesus se visie was dat God mense goedgesind is en hulle liefhet ongeag wie hulle is. Daarom is ook mense wat deur die "politics of holiness" (Borg 1998a) uitgesluit was, deel van God se volk. Met hierdie siening het Jesus die relatiewiteit van kulturele skeidslyne aangedui en mense se verhouding met God as primêre verhouding gevestig. Volgens Jesus was dit nie belangrik of iemand 'n uitgeworpene ("outcast"), vroulik, arm of 'n vyand was nie (Borg 1991:139-140). God se medelye was die bron waaruit Jesus geput het vir sy eie medelydende en deernisvolle reaksie op mense wat met hulle lyding na hom gegaan het. Indien pastors te midde van hulle eie verwondheid God as medelydende ontdek en hierdie medelye van God in hulle eie lewens integreer, kan hulle mense as medemense, as Ander (Dreyer 2003b:715-716), ontdek. Dit skep die moontlikheid dat pastors nie veroordelend sal wees nie, maar die donker kante wat hulle in ander mense en in die wêreld rondom hulle waarneem, ook in hulle eie lewens raaksien en op dié wyse saam met mense sin probeer skep in hulle omstandighede. Met sodanige ingesteldheid kan pastors gewonde mense begelei om God se medelye te ontdek en van skuld en skaamte bevry te raak.

'n Derde argument wat Nouwen (1979:43-46) as moontlikheid aanbied, is dat pastors *kontemplatiewe persone* sal wees. Hiermee poog Nouwen om 'n antwoord te gee op die vraag hoe pastors mense se kreatiewe energie kan kanaliseer om positiewe transformasie teweeg te bring. Nouwen (1979:44) stel dit soos volg:

It is not the task of the Christian leader to go around nervously trying to redeem people, to save them at the last minute, to put them on the right track. For we are redeemed once and for all. The Christian leader is called to help others affirm this great news, and to make visible in daily events the fact that behind the dirty curtain of our painful symptoms there is something great to be seen: the face of Him in whose image we are shaped.

Om mense te begelei om “God se gesig” in daaglikse gebeure te kan sien, vra kreatiewe reflektoring van pastors. In hierdie verband is die onderskeid tussen doen (“doing”) en wees (“being”) in pastors se lewe van belang. Binne Nouwen se perspektief is pastors se teenwoordigheid (“presence”) belangriker as wat hulle doen. Hiermee word nie beweer dat pastors niks moet sê of doen nie. Dit gaan egter oor die wyse waarop pastors by mense teenwoordig is, naamlik as gebroke, gewonde genesers wat saam met mense stil word en ly, óf as outoritêre figure met die regte antwoorde op alle moontlike probleme.

Pastors wat as gewonde genesers by mense teenwoordig is, sal op outentieke wyse saam met mense na sin in hulle omstandighede soek. Sinskepping hou nie in dat pastors noodwendig iets by mense moet gaan doen nie, maar om soms niks te sê of doen nie en om soms uit hulle eie verwonding by mense aanknopingspunte te vind. Dit beteken nie dat pastors hulle emosionele bagasie op ander sal projekteer en mense op dié wyse belas nie. Dit beteken egter dat pastors geïntegreerde, kognitief-geprosesseerde emosies en ervarings op kreatiewe, helende wyses kan aanwend. Deur hulle eie ervarings

van God se teenwoordigheid of afwesigheid, heling of nie-heling, genade of verwerping, met ander te deel, kan 'n sinskeppende proses op intersubjektiewe wyse moontlik word. So 'n proses hou nie net voordele vir ander mense in nie, maar ook vir pastors omdat die proses van transformasie en individuasie nooit afgehandel word nie. Op hierdie wyse kan ander ook vir pastors gewonde genesers word, omdat pastors hulle eie verwonding in ander kan raaksien en deur ander se omgaan met hulle wonde begelei word in hulle eie proses van heling.

Capps & Fowler (2001:132-154) bespreek die belang van introspeksie vir die pastoraat. Met introspeksie word bedoel dat pastors hulle eie denke en emosies ondersoek met die doel om tot groter selfinsig te kom. Die negentiende-eeuse Amerikaanse godsdienst-psigoloog, William James ([1890] 1950:185), verwoord dit soos volg:

Every one agrees that we here discover states of consciousness. So far as I know, the existence of such states has never been doubted by any critic, however sceptical in other respects he may have been ... All people unhesitatingly believe that they feel themselves thinking, and that they distinguish the mental state as an inward activity or passion, from all the objects with which it may cognitively deal. I regard this belief as the most fundamental of all the postulates of Psychology.

Beide kognitiewe en emosionele prosesse is belangrik in die proses van introspeksie. David Bakan (1967) dui daarop dat die behavioristiese benadering in sielkunde, wat op menslike gedrag fokus, nie positief oor introspeksie oordeel nie, omdat innerlike denk- en emosionele prosesse nie empiries waarneembaar is nie. Hy oordeel egter dat hierdie afwysing van introspeksie oordrewe is. Capps & Fowler (2001:140-141) formuleer hierdie saak soos volg: "Bakan also questioned whether the rejection of introspection was even in the best interest of the behaviorist approach itself. Behaviorists should have recognized that what makes human behavior of interest to the

researcher is not merely observable actions, but also what is going on inside, that is, what thoughts and feelings inform these actions.” Hierdie opmerkings steun die insig dat menslike gedrag dikwels deur onbewustelike emosionele inhoude en prosesse gemotiveer en bepaal word. Introspeksie soos deur Capps & Fowler beskryf, bied aan pastors die geleentheid om op gekontroleerde wyse van innerlike prosesse en die invloed daarvan op hulle interaksie met ander, bewus te raak.

Nouwen se derde narratief (1979:51-55) word aangewend om oor drie fasette van christelike leierskap te reflekteer, naamlik *persoonlike betrokkenheid* by mense, ’n oortuiging dat die *lewe betekenis* het en *hoop*.

Persoonlike betrokkenheid by mense hou in dat pastors nie met vinnige antwoorde oplossings vir mense se probleme probeer gee, hetsy deur Bybeltekste of dogmatiese uitsprake, nie. Om persoonlik betrokke te wees beteken om naby iemand anders te wees, om te luister, om emosies soos toegeneentheid, woede, vyandigheid of empatie te toon. Nouwen (1979:71-72) stel dit so: “The paradox indeed is that those who want to be for ‘everyone’ find themselves often unable to be close to anyone. When everybody becomes my ‘neighbour,’ it is worth wondering whether anybody can really become my ‘proximus,’ that is, the one who is most close to me.” Hierdie argument van Nouwen plaas ’n belangrike faset van pastors se lewe en optrede op die voorgrond, naamlik hulle gewilligheid om deel van ander se pyn en worsteling te word. Op hierdie wyse kan pastors hulle eie pynlike en vreugdevolle ervarings aanbied as bron van opheldering en insig vir ander.

Die oortuiging dat mense se *lewens betekenis* het, kom na vore in die wyse waarop pastors persoonlik betrokke is by iemand anders. In hierdie ontmoeting word die ander persoon die “Ander”. Daar word saam gepoog om sin te skep in omstandighede vanuit die oortuiging dat daar wel betekenis te vind is. Pastors se bediening aan ander is daarop gemik om hulle te begelei

om tekens van God se koninkryk te midde van pyn, verwonding, wanhoop en twyfel te ontdek. Hierdie bediening kan net voltrek word deur iemand “who has a deep-rooted faith in the value and meaning of life, by one who knows that life is not a static given but a mystery which reveals itself in the ongoing encounter between man and his world” (Nouwen 1979:75).

Die derde faset van pastors se funksionering is volgens Nouwen (1979:76) die diepste motivering om ’n medemens na die toekoms te begelei, naamlik *hoop*. Hoop maak dit moontlik om ’n nuwe toekoms anderkant huidige pyn en worsteling te kan sien. Hoop stel mense in staat om hulle omstandighede te transendeer, omdat dit voortspruit uit ’n belofte wat ontvang is van God wie se menslike gesig in Jesus van Nasaret sigbaar geword het. Nouwen (1979:77) verwoord dit soos volg: “Hope prevents us from clinging to what we have and frees us to move away from the safe place and enter unknown and fearful territory.” Hierdie visie op omstandighede, asook gebeure wat tot daardie omstandighede gelei het, kan pastors as “agents of hope” laat optree (kyk Capps 2005:188-199). Hiermee word bedoel dat pastors mense nie net begelei om pynlike emosies en gebeure in herinnering te roep nie, maar mense ook begelei om op ’n ander wyse daaroor te dink en daarna te kyk. Die komplekse verweefdheid tussen hoop en emosies word soos volg deur Capps (2005:190) verwoord:

The very fact that hoping produces such fluctuating emotions tells us that emotions play a role in hoping, but hoping is not primarily a matter of emotions. The sense or intuition that what is wanted will happen can persist even when we do not ‘feel’ this to be the case. This disparity between our current feelings and our longer range intuitions suggests that hoping is primarily a perceptual phenomenon. Emotions are involved, but hoping is primarily a way of seeing or perceiving.

Hoopvolle begeleiding beteken dus dat mense vir God in hulle omstandighede raaksien (ontdek) en die insig ontwikkel dat God hulle nie verwerp oor hulle

emosionele en religieuse worstelinge nie. Omdat hoop [of gebrek aan hoop] vanuit uiteenlopende ervarings voortkom, bestaan die moontlikheid dat mense se hoopvolle verwagtinge ander mense en die omgewing skade kan berokken: “This is why it is so essential for us to believe that God remains a Reliable Other who has not abandoned us, and why it is important that some of us be pastors, ones who assist others in their struggles to maintain hope – helping them keeping their heads above water – and who testify to, and carry in their very being, the ambiguities that are inherent in hope itself” (Capps 2005:199).

Die laaste hoofstuk in Nouwen se boek (1979:81-96) bied ’n beskrywing van die metafoor *gewonde genesers*. Ter wille van die beredenering wat hieronder volg, is dit nodig om die verhaal waarmee hy die laaste hoofstuk begin, aan te haal. Dit is ’n weergawe van ’n verhaal in die Talmoed, uit die traktaat van die Sanhedrin (Nouwen 1979:81-82; 94-95):

Rabbi Yoshua ben Levi came upon Elijah the prophet while he was standing at the entrance of Rabbi Simeron ben Yohai’s cave ... He asked Elijah, “When will the Messiah come?” Elijah replied, “Go and ask him yourself.” “Where is he?” “Sitting at the gates of the city.” “How shall I know him?” “He is sitting among the poor covered with wounds. The others unbind all their wounds at the same time and then bind them up again. But he unbinds one at a time and binds it up again, saying to himself, ‘Perhaps I shall be needed: if so I must always be ready so as not to delay for a moment.’”

Rabbi Yoshua ben Levi went to the Messiah and said to him: “Peace be unto you, my master and teacher.” The Messiah answered, “Peace be unto you, son of Levi.” He asked, “When is the master coming?” “Today,” he answered. Rabbi Yoshua returned to Elijah, who asked, “What did he tell you?” He indeed has deceived me, for he said ‘Today I am coming’ and he has not come.” Elijah said, “This is what he told you: ‘Today if you would listen to His voice.’”

Met hierdie verhaal gee Nouwen verder (die eerste drie hoofstukke in die boek geld in 'n sekere sin as inleiding tot die laaste hoofstuk) vorm aan die konteks waarbinne hy oor die gewonde geneser reflekteer.

Veling (2005:52-53) bied 'n weergawe van dieselfde verhaal aan, maar daar bestaan 'n verskil tussen Nouwen en Veling se interpretasies van die "messias" se handelinge. Nouwen (1979:82) se interpretasie is dat die messias sy eie wonde een vir een verbind, sodat hy gereed kan wees om ander se wonde te verbind wanneer dit nodig word. In Veling se weergawe ontbreek die deel van Nouwen se weergawe waar die messias homself daaraan herinner dat hy sy eie wonde een vir een moet versorg sodat hy gereed is om aan ander se wonde aandag te gee wanneer dit nodig is. Veling se weergawe van die verhaal kom voor aan die einde van 'n hoofstuk waarin hy 'n gerigtheid na buite en nie na binne nie, beklemtoon. Dit wil derhalwe voorkom asof Veling van Nouwen verskil in sy interpretasie van die verhaal. Nouwen beklemtoon egter 'n gerigtheid na binne en na buite en verwoord dit soos volg (Nouwen 1979:82): "He [the minister] is called to be the wounded healer, the one who must look after his own wounds but at the same time be prepared to heal the wounds of others." In hierdie studie word ten gunste van Nouwen se interpretasie van die verhaal gekies.

Nouwen reflekteer aan die hand van twee begrippe, naamlik "The *wounded* minister" en "The *healing* minister" (my beklemtoning), oor pastors as gewonde genesers.

Onder die begrip "The wounded minister" bespreek Nouwen (1979:82-87; vgl Dykstra 2005c:70) twee sake wat verwondheid by pastors veroorsaak, naamlik persoonlike en professionele eensaamheid. Nouwen (1979:83) stel dit so: "The loneliness of the minister is especially painful; for over and above his experience as a man in modern society, he feels an added loneliness, resulting from the changing meaning of the ministerial profession itself."

Mense ervaar eensaamheid in hulle omgewing as gevolg van lewenslange blootstelling aan kompetisie met ander. Pastors van hoofstroomkerke in Suid-Afrika ervaar hierdie eensaamheid as gevolg van:

- afname in lidmaatgetalle;
- persoonlike en gemeentelike finansiële probleme;
- die ontwikkeling van 'n ander spiritualiteit as 'n sogenoemde “gereformeerde” spiritualiteit;
- ontwikkelinge binne die teologie en teologiese debatte waardeur tradisionele leerstellings en belydenisse krities bevraagteken word;
- die opkoms van alternatiewe geloofsgemeenskappe (vergelyk die Nuwe Hervorming in Suid-Afrika);
- die hoofstroomkerke in Suid-Afrika wat geen bevoorregte posisie beklee soos in die verlede nie;
- mense wat eerder sielkundiges as pastors spreek vir terapie;
- 'n oop, demokratiese samelewing waarin lewenswaardes wat voorheen vanselfsprekend was, bevraagteken word.

In so 'n wêreld is mense op soek na vriendskap, liefde, intimiteit en 'n ervaring dat hulle êrens tuishoort (Nouwen [1989] 1998:21). Nouwen (1979:83) dui die volgende verskynsels aan as pogings waarmee mense uit hulle isolasie probeer ontsnap: psigoterapie, verskeie tipes groepservaringe, seminare vir persoonlike groei, eksperimentering met liturgieë waardeur vrede nie net

aangekondig word nie maar ook ervaar word. Op hierdie wyse poog mense om die mure van isolasie en vereensaming te deurbreek. Eensaamheid, te midde van die pyn wat dit in mense (ook pastors) se lewens bring, kan egter ook as 'n bron tot selfontdekking dien. Derhalwe hoef isolasie en eensaamheid nie gesien te word as iets wat ten alle koste weggeneem of beveg moet word nie. Deur individuele lewensverhale met Bybelse verhale in kontak te bring, bied die Christelike geloof 'n weg tot hoop. Borg (2002, 2003) lewer 'n waardevolle bydrae tot die wyse waarop Bybelse verhale en belydenisinhoude op 'n nuwe, kreatiewe wyse in 'n pluralistiese, postmoderne omgewing aan mense hoop kan bied. Pastors kan hierdie inligting baie goed benut ter wille van hulle eie transformasie en hulle bediening aan mense.

Innerlike verwondheid en pyn kan vernietigend wees of kreatief geïntegreer word in mense se lewens. 'n Natuurlike reaksie is om pyn te vermy. Pyn veroorsaak ongemak en in 'n wêreld waar alles vinnig gebeur, probeer mense ook vinnige antwoorde en oplossings vir hulle innerlike pyn vind. Soms is daar by mense die verwagting dat iets, of iemand anders, die pyn in hulle lewens sal wegneem, maar dit is 'n vrugtelose verwagting (Nouwen 1979:84-85; vgl Dykstra 2005c:70). Dit is belangrik om persoonlike verwondheid en innerlike pyn te erken. Met die erkenning daarvan kan 'n kreatiewe proses ontstaan waarbinne verwondheid en eensaamheid as geleentheid om deur die grense van eie beperkings te groei, benut kan word.

Nouwen (1979:85) maak in hierdie verband die volgende opmerking: "When the minister lives with these false expectations and illusions he prevents himself from claiming his own loneliness as a source of human understanding, and is unable to offer any real service to the many who do not understand their own suffering." Nouwen se opmerking dat pastors hulle eie eensaamheid as toegang tot insig in menslike ervaring behoort te beskou is van groot belang. Deur op hierdie wyse met hulle isolasie om te gaan, beleef pastors hulleself as deel van die groter mensdom en nie as apart en uniek nie. Sodanige insig

bemagtig pastors om nie in pessimisme oor hulle unieke beroepsdilemmas te verval nie, maar om waardering te ontwikkel vir ander mense se omstandighede en die wyse waarop ander met hulle pyn, verwonding en frustrasie omgaan. Dit bemagtig pastors verder om op verskeie vlakke aanknoping tussen hulle eie en ander se lewensverhale te vind.

Pastors ervaar nie net op persoonlike vlak eensaamheid nie, maar ook op professionele vlak omdat hulle beleef dat die professionele impak wat hulle op mense maak, aan die verdwyn is (Nouwen 1979:85; vgl Muller 2002b:19-37). Die gevolg hiervan word op die volgende wyse deur Nouwen (1979:86, 87) verwoord: “The painful irony is that the minister, who wants to touch the center of men’s lives, finds himself on the periphery, often pleading in vain for admission ... That is our lonely position: We are powerless, on the side ... The wound of our loneliness is indeed deep ... It is this wound which he is called to bind with more care and attention than others usually do.” Sinvolle nadenke en refleksie oor hulle eie eensaamheid en verwondheid kan pastors tot die insig bring dat hulle eie ervarings as ’n bron van heelwording vir ander mense kan dien. Een van die dilemmas waarin pastors hulleself bevind is die verwagting (hulle eie verwagting en ook dié van ander) om ’n geloofsgemeenskap te help vorm en in stand hou. Dit kan daartoe lei dat pastors besig raak met sake wat hulle wegneem van hulle eie pyn.

Omdat pastors mense is en in ’n omgewing leef en werk wat op effektiwiteit, spesialisasie en prestasie ingestel is, word hulle gekonfronteer met die vraag oor hoe relevant en effektief hulle bediening is. Moontlik is pastors se diepste ervaring van isolasie, eensaamheid en verwondheid op hierdie vlak geleë. Pastors is daarop ingestel om mense te help. Daarom kan dit belemmerend op hulle intra- en interpersoonlike verhoudings inwerk wanneer hulle hoor en ervaar dat hulle bediening mank gaan aan relevansie (Nouwen 1998:15-22). Nouwen is van mening dat pastors sodanige ervaring van irrelevansie te bowe kan kom juis deur hulleself as irrelevant te beskou. Sy motivering hiervoor is

geleë in sy omgang met verstandelik gestremde mense, nadat hy vir twee dekades 'n akademikus aan drie bekende universiteite in die VSA was. In 'n prestasie gedrewe wêreld word verstandelik gestremde mense gemarginaliseer. Dit is in so 'n inrigting (L'Arche Daybreak Centre in Toronto, Kanada) dat Nouwen tot bepaalde insigte oor Christelike leierskap gekom het en daaroor reflekteer (1998). Nouwen se alternatief op relevansie is reflektering oor die vraag van Jesus aan Petrus: "Het jy My lief?" (Joh 21:15-17). Nouwen (1998:24) is van mening dat pastors lewenssin kan vind in "... the heart of God, a heart that forgives, that cares, that reaches out and wants to heal."

Borg bespreek in sy boek *The heart of Christianity* (2003) die inhoud van "God se hart" en benoem dit met een woord, naamlik *Jesus*: "And we know about God – about God's character and passion – most decisively through Jesus" (Borg 2003:80). Die Christelike godsdiens verskil in hierdie opsig van ander godsdienste, naamlik dat God in 'n persoon aan mense bekend word. Borg bied 'n ander perspektief op Jesus en die lees van die tekste oor Jesus, as die vroeëre letterlike lees van die tekste en interpretasie van Jesus se betekenis op grond daarvan. Hy noem hierdie ander perspektief 'n "historical-metaphorical approach" (Borg 2003:81). Hy is van mening dat laasgenoemde benadering nie die belangrike plek wat Jesus binne die Christelike geloof beklee, wegkalwe nie, maar dat dit vir baie mense vir wie tradisionele geloofsbelydenisse nie meer sin maak nie, die moontlikheid open om steeds hulle geloof in God te kan bely en uitleef.

Nouwen wys ook op 'n ander kant wat hy 'n "tweede liefde" noem. Dit is mense se soeke na aanvaarding, liefde, simpatie en aanmoediging. Wanneer dit ontbreek, beleef mense die verwondheid van verwerping, straf, geweld, afdreiging en selfs haat (Nouwen 1998:26). Hierdie verwondheid noem Nouwen (1998:27) "... the shadow side of the second love ... (that) reveal(s) the darkness that never completely leaves the human heart." Pastors kan dit

moeilik vind om te erken dat daar 'n donker kant aan hulle menswees is en dat dit in hulle lewens realiseer op wyses waarvan hulle nie altyd bewus mag wees nie. Nouwen ([1969] 2000; 1979; 1998; 1992; [1992] 1994; 2001), asook die nagevorste literatuur oor emosionele intelligensie (hoofstuk 5 hieronder), beklemtoon die belangrikheid van insig in die self vir sinvolle intra- en interpersoonlike groei.

Dit kan lei tot 'n sinvolle verhouding met God en kan in stand gehou word deur kontemplatiewe gebed, waardeur pastors sin kan vind in God se liefde vir hulle soos dit in Jesus tot uitdrukking gekom het (Nouwen 1998:29-31). Nouwen se alternatief is nie dat pastors opgeleide sielkundiges moet wees om hulle eie en ander mense se verwonding sinvol te kan integreer nie, maar is geleë in 'n bepaalde spiritualiteit. Hierdie spiritualiteit is gegrond in Jesus van Nasaret as verbeelding van God se liefde. In hierdie verband is Dreyer (2002a:43-61) se refleksie oor kerklike gesag vanuit die perspektief van "God as vriend" van belang. Oor Jesus sê sy (2002:44-45): "The ethics of Jesus, who for me is the human face of God, elucidates the perspective on God as friend in a special way. The idea of leadership from the perspective of friendship highlights a pastoral rather than a power oriented approach to leadership." In terme van Nouwen se spiritualiteit beteken dit dat pastors sin vind in Jesus se ingesteldheid en optrede teenoor mense en dit in hulle eie lewens integreer. Hierdie integrering is deel van die individuasiëproses by pastors en dit vorm deel van 'n breër ontwikkeling van pastors se spiritualiteit.

Die wyse waarop Jesus God se vriendelike gesig aan mense getoon het, het aan hulle hoop gegee in hulle omstandighede, in besonder in die eerste eeuse Mediterreense wêreld waar die waardes van eer en skande 'n belangrike rol gespeel het in die wyse waarop daar oor mense en objekte gedink is (Malina 2001:27-57). Eer en skande in die Mediterreense wêreld hang saam met die universele verskynsel in alle kulture dat daar sosiale grense bestaan

waarvolgens mense, dinge en gebeure geklassifiseer word. Jerome Neyrey (1990:22; vgl Malina 2001:27-30) formuleer dit soos volg:

Most social groups are accustomed to perceive and to put order into the chaos of their universe. They value orderly structures and attempt to classify each and every person and thing appropriately. Thus they find a “place for everything and everything in its place”. We label this penchant for abstract systems of order and classification “purity”, and the concerns for order and classification are called “purity concerns”.

Deur bepaalde sake as rein of onrein te klassifiseer, maak mense 'n waardeoordeel en etiketteer tegelyk so 'n saak as “sleg”/“goed” en “reg”/“verkeerd”. Hierdie waardeoordele is kultureel bepaald (Neyrey 1990:23; Malina 2001) en daarom ontstaan daar dikwels konflik tussen mense uit verskillende kultuurgroepe wanneer hulle nie mekaar se kulturele konvensies in ag neem nie. In Jesus se wêreld is melaatses, prostitute, tollenaars, sondaars, mense met liggaamlike gebreke, seuns sonder vaders en vele meer volgens die Joodse godsdienstige konvensies as onrein beskou. In sy bediening bemoei Jesus hom veral met hierdie gemarginaliseerdes in die samelewing. Wanneer hy met hulle oor God se koninkryk praat, is dit om hoop en daarmee saam genesing aan hulle te skenk. In daardie samelewing is sulke mense nie as eerbaar beskou nie. Beskouings oor rein en onrein in die huidige Suid-Afrikaanse konteks sal ook van kultuur tot kultuur verskil. Daar sal selfs binne een kulturele groepering verskillende sienings oor dieselfde saak aanwesig wees. Die huidige kerklike debat oor homoseksualiteit is 'n voorbeeld van verskillende perspektiewe binne dieselfde kerk, wat wissel van homofobie aan die een kant, tot volledige aanvaarding aan die ander kant.

Dit is opmerklik dat Jesus nie mense wat kultureel onaanvaarbaar was, of “sonde gedoen” het, verwerp het nie, maar hulle onvoorwaardelik aanvaar en in ere herstel het (Mark 1:40-42; 5:1-20; Luk 7:36-50; Joh 8:1-11). Hierdeur

het mense hulle menswaardigheid wat deur onmenslike konvensies van hulle af weggeneem is, terug ontvang en kon 'n proses van genesing in hulle lewens begin. Binne daardie gemeenskap het dit beteken dat hulle weer as rein geag is, dat hulle eer ontvang het en hulle “plek” in die samelewing kon inneem. Aangesien die postmoderne kultuur baie van die premoderne kulture verskil, sal pastors op deurdagte wyse “ideologiekritiek”¹² met betrekking tot huidige kulturele konvensies moet toepas, ten einde te bepaal op watter wyse mense vandag verwond word en op watter wyses “eer en skande” steeds 'n rol in mense se denke speel. Pastors sal die *evangeliese waardes* van dit wat Jesus geleef en gekommunikeer het moet begryp en dit op so 'n wyse reflekteer dat mense hoop en genesing kan ervaar.

Pastors kan dit wel doen, indien hulle hul eie verwonding ernstig opneem en dit as bron van genesing aanwend. Daarom lui Nouwen (1979:87) die laaste deel van sy refleksie oor die gewonde geneser in met die vraag: “How can wounds become a source of healing?” Pastors se erkenning van hulle verwonding beteken nie dat hulle bloot teenoor ander mense erken dat hulle ook met soortgelyke probleme as daardie mense worstel en van mening is dat dit op sigself mense sal help nie: “Making one’s own wounds a source of healing, therefore, does not call for a sharing of superficial pains but for a constant willingness to see one’s own pain and suffering as rising from the depths of the human condition which all men share” (Nouwen 1979:87). Pastors behoort hulleself nie as kundiges te beskou met antwoorde aanbied op al hulle kliënte se probleme nie, maar as “vulnerable brothers and sisters who know and are known, who care and are cared for, who forgive and are forgiven, who love and are being loved” (Nouwen 1998:42-43).

¹² Van Aarde (2005a:687) gee die volgende omskrywing van die begrip “kultuurkritiek”: “A ‘cultural-critical’ disposition in Christian theology is to question whether meaningful life depends on a Christian’s acceptance and conformity of these ‘orders of creation’ as divine imperatives. Since such compliance was biblically legitimated as God’s will and wisdom, cultural criticism seeks for another theological validation that can create space for ‘another wisdom.’”

Die titel van 'n versameling ongepubliseerde werke van Nouwen wat postuum in 2001 uitgegee is naamlik, *Turn my mourning into dancing*, illustreer hoe hy die proses van heling beskou. Hy haal Psalm 30:12 aan, "Ek was in rou, maar U het my van vreugde laat dans" om daarmee uitdrukking te gee aan die gedagte dat God naby is wanneer mense hartseer is en treur (Nouwen 2001:13). Die danser, Jesus, strek sy hand uit na diegene wat ly. Hy nooi hulle uit om te begin beweeg en begelei hulle stap vir stap totdat die bewegings oorgaan in 'n vreugdevolle dans. Sonder die nabyheid van God ervaar mense hulle verwonding as verlamrend en raak hulle vasgevang in angs en word wanhopig van pyn en smart. Saam met God kan vrees en angs verdwyn, omdat God barmhartig en liefdevol is.

Dit is belangrik dat pastors hulle eie gebrokenheid sal erken. Hierdie gebrokenheid sluit in dat pastors ander mense skade kan berokken. Een van die dilemmas wat hierdie saak egter bemoeilik, is 'n ampsbeskouing, of leierskapbeskouing en -styl in Christelike geloofsgemeenskappe waar die klem op 'n outoritêre beskouing van gesag geplaas word. Binne sodanige beskouing sal pastors se erkenning van hulle eie verwondheid as belemmerend vir hulle funksionering ervaar word.

Teenoor 'n moontlike beswaar dat sy konsep van gewonde geneser morbied kan klink en tot selfkastyding kan lei, reflekteer Nouwen (1979:89-94) aan die hand van die perspektief van gasvryheid, met die doel om 'n positiewe lig op sy refleksie oor die gewonde geneser te laat val en motiveer sy keuse vir die perspektief van gasvryheid soos volg:

I like to use the word hospitality, not only because it has deep roots in the Judaeo-Christian tradition, but also, and primarily, because it gives us more insight into the nature of response to the human condition of loneliness. Hospitality is the virtue which allows us to break through the narrowness of our own fears and to open our houses to the stranger, with the intuition that salvation comes to us in the form of a tired traveller.

But it has become very difficult for us today to fully understand the implications of hospitality. Like the Semitic nomads, we live in a desert with many lonely travellers who are looking for a moment of peace, for a fresh drink and for a sign of encouragement so that they can continue their mysterious search for freedom.

Gasvryheid hou in dat pastors persoonlike aandag sal gee aan die persoon/-e saam met wie hulle op 'n gegewe moment is. 'n Verskeidenheid van sake kan pastors verhinder om op hierdie wyse gasvryheid aan iemand te betoon. Pastors kan besig raak met vol programme, asook hulle eie vooroordele, behoeftes en bekommernisse, wat daartoe kan lei dat hulle nie in staat is om aandag te skenk aan die mens/-e by wie hulle is nie. 'n Verdere saak wat pastors kan verhinder om aan mense aandag te gee, kan wees dat hulle bybedoelings het met hulle betrokkenheid by iemand (Nouwen 1979:90). In so 'n geval gaan dit vir pastors om die vraag wat hulle uit ander mense kan kry en hoe ander mense "... our unrecognized need for sympathy, friendship, popularity, success, understanding, money or a career [en soeke na mag] ..." (Nouwen 1979:90) kan vervul.

Hier is sprake van 'n paradoks. Deur uit respek vir ander mense op hulle eie innerlike wêreld te konsentreer, kan pastors vir ander mense 'n ruimte skep waarbinne hulle gasvryheid (vredevolle ruimte) kan beleef. James Hillman (1987:15-39) wys daarop dat hierdie ruimte van vrede tussen persone ontwikkel deurdat hulle na binne keer en en hulleself leer ken en vanuit daardie intmiteit met die self kan intieme relasies met ander begin groei. Sodanige inkering in die self, beteken nie dat pastors vir God oorbodig verklaar nie, maar wel dat hulle God as bron van hulle lewe ontdek. Nouwen (1979:91-92) verwoord dit so: "When we have found the anchor places for our lives in our own center, we can be free to let others into the space created for them and allow them to dance their own dance, sing their own song and speak their own language without fear. Then our presence is no longer threatening and demanding but inviting and liberating."

Op hierdie wyse kan pastors se bediening as bediening van genesing (heelwording) beskou word. Wanneer pastors aan ander mense 'n ruimte bied waarbinne hulle veilig kan voel, kan hulle (pastors) ook hul eie innerlike ontdek. Die pastorale relasie stel mense in staat om heel en geïntegreerd te lewe. Menswees is multidimensioneel – dit sluit liggaamlike, spirituele, emosionele en kognitiewe dimensies in, wat in relasie met mekaar staan. In elke menslike verhouding waar aanvaarding, nabyheid en warmte ervaar word, bestaan die moontlikheid tot genesing. Die kwaliteit van die verhouding bepaal of genesing ervaar sal word of nie. Die doel van 'n pastorale relasie is om 'n ruimte te skep wat bevorderlik is vir heling en integrasie. Geïntegreerde mense funksioneer as een geheel en kan effektief met hul lewensituasies omgaan.

Hierdie perspektief op pastors se bediening kan as vreemd ervaar word, in besonder vir pastors binne 'n Reformatoriese teologiese tradisie waarbinne daar klem geplaas word op die verkondiging van die Woord. Sodanige teologiese tradisie kan daartoe aanleiding gee dat die Bybel, teologie, dogma en belydenisse aangewend word as 'n raamwerk met ondeurdringbare sykkante, waarbinne alle moontlike vrae en probleme van mense beantwoord kan word. Dit kan die verdere gevolg hê dat pastors hulleself moontlik kan sien as mense wat ander mense se pyn en innerlike worsteling moet wegneem. Nouwen (1979:92) argumenteer anders oor hierdie saak:

Why is this ministry healing? It is healing because it takes away the false illusion that wholeness can be given by one to another. It is healing because it does not take away the loneliness and the pain of another, but invites him to recognize his loneliness on a level where it can be shared.

A minister is not a doctor whose primary task is to take away pain. Rather, he deepens the pain to a level where it can be shared. When someone comes with his loneliness to the minister, he can only expect that his loneliness will be understood and felt, so

that he no longer has to run away from it but can accept it as an expression of his basic human condition.

Dit lyk asof Nouwen homself oënskynlik weerspreek. Nouwen (1979:93) stel dat pastors se bediening konfronterend van aard is en daarom nie toelaat dat mense leef met 'n valse verwagting op onsterflikheid en heelheid nie. Die moontlike weerspreking klink in die tweede deel van die vorige sin. Aan die een kant noem Nouwen die perspektief wat hy voorstaan 'n bediening wat lei tot heelheid, maar aan die ander kant noem hy hoop op heelheid 'n valse illusie. Hy argumenteer dat mense se erkenning van hulle eie sterflikheid en gebrokenheid hulle tot die insig kan bring dat bevryding (heelwording) *moontlik* is. Dit wil voorkom asof Nouwen 'n té optimistiese beskouing van pastors se bediening aan mense op hierdie wyse probeer temper. Hierdie dialektiese spanning in sy beredenering kan as verklaring dien vir 'n oënskynlike weerspreking en moet verstaan word binne die konteks dat pastors hulleself nie as redders van mense behoort te beskou nie, maar as *gewonde genesers* wat saam met ander na heling en integrering soek. Met so 'n ingesteldheid kan gedeelde innerlike wonde pastors help om saam met ander die misterie van God en van die lewe te ontdek. Te midde van so 'n gesamentlike soektog kan gasvryheid lei tot gemeenskap. Christelike geloofsgemeenskappe is helende gemeenskappe, nie omdat wonde noodwendig gesond gemaak word en pyn verlig word nie, maar omdat wonde en pyn deurgangstroetes word wat tot nuwe visie en uitsig op die lewe lei. In hierdie deurgangstroetes dien pastors volgens Nouwen (2000:231-279) as “living reminders” van Jesus.

In sy werk, *The living reminder* ([1969] 2000), ondersoek Nouwen die verband tussen pastorale sorg en spiritualiteit binne die konteks van *herinnering*. Nouwen neem drie temas van sy leermeester, Seward Hiltner, oor om die tema van herinnering te ontplooi, naamlik “healing, sustaining, and guiding” en formuleer sy verstaan van pastors se bediening as *helende* herinnering, *ondersteunende* herinnering en *begeleidende* herinnering (Nouwen 2000:237).

Herinnering is belangrik, hoewel dit soms pynlik kan wees, want wat nie onthou word nie kan nie op sinvolle wyse verwerk word nie. Mense onthou verskillende gebeure in hulle lewens op hul eie, unieke maniere. Hierdie herinneringe staan nie los van mense se emosionele belewenisse oor wat met hulle gebeur nie. Die geykte Christelike uitspraak, “vergewe en vergeet”, dien as voorbeeld van die rol wat herinnering van emosionele trauma in die helingsproses inneem. Mense kan nie traumatiese gebeure soos byvoorbeeld verkragting vergeet en maklik vergewe nie (kyk van der Schaaf & Dreyer 2004:1127-1147). Vergifnis is nie om te vergeet wat gebeur het nie, maar om te kies om op ’n ander wyse te onthou. ’n Vrou kan kies om haarself nie meer as slagoffer te beskou omdat sy geweld aangedoen is nie, maar om haarself op verskillende wyses te bemagtig. Een van die maniere is om haar emosies oor die gebeure te erken en verantwoordelikheid vir daardie emosies te aanvaar. Sodoende kan sy op ’n emosioneel intelligente wyse met haar herinneringe begin omgaan en gebeure uit die verlede sinvol in haar lewe integreer.

Pastors kry dikwels te doen met lyding wat mense as gevolg van herinneringe uit die verlede ervaar. Hierdie pynlike herinneringe verwond mense omdat dit diep in die menslike psige verskuil lê en moeilik is om op te diep as gevolg van die pyn wat daaraan gekoppel is (vgl Mattoon 1981:23). Nouwen (2000:242) argumenteer soos Jung dat onverwerkte onbewustelike informasie die vorm van komplekse (Nouwen noem dit “independent forces”) kan aanneem wat mense se funksionering belemmer en daartoe lei dat mense van hulleself vervreem raak. Deur pynlike herinneringe te onderdruk ontnem mense hulleself die geleentheid tot transformasie. In Matteus 9:9-13 sê Jesus: “Dié wat gesond is, het nie ’n dokter nodig nie, maar dié wat siek is. Gaan leer wat dit beteken: ‘Ek verwag barmhartigheid en nie offers nie.’ Ek het nie gekom om mense te roep wat op die regte pad is nie, maar sondaars.” Die konteks waarin hierdie uitspraak gemaak word is Jesus se roeping van Matteus, ’n

tollenaar, as dissipel en Jesus se ete daarna saam met tollenaars en sondaars in Matteus se huis, waaroor 'n groep Fariseërs Jesus se dissipels konfronteer. Die bedoeling is dat Jesus se optrede onaanvaarbaar is. Volgens David Bartlett (2006:30) is die “irony of course ... that as the Gospel [of Matthew] unfolds it will be clear that the Pharisees suffer a kind of sickness unto death.” *Jesus* word egter deur Matteus voorgestel as die geneesheer wat heelmaak en vergewe. Die aanhaling van Hosea 6:6, naamlik: “Ek verwag barmhartigheid en nie offers nie”, bring die gedagte na vore dat Jesus God se barmhartigheid aan sondaars en tollenaars bewys, terwyl die godsdienstige leiers hulle veroordeel. In die eerste-eeuse Mediterreense wêreld was die saamwees aan tafel vir 'n ete 'n aanduiding daarvan dat almal om die tafel mekaar se gelykes is. Jesus se ete saam met sondaars en tollenaars is in ooreenstemming met God se wil, omdat God aan alle mense genade betoon (Matt 5:43-47). Jesus se optrede en woorde dui daarop dat die godsdienstige leiers ontbreek aan barmhartigheid. Carter (2000:221) formuleer dit soos volg:

Their vision of differentiated, not inclusive, communities and their refusal to recognize that Jesus' act of eating with the marginals manifests God's saving reign indicate that they do not understand that God's will centers on God's mercy and God's steadfast love (Exod 34:5-6; Matt 15:13; 21:18-22:46). They must learn a faithfulness which enacts God's all-embracing and indiscriminate love (5:45) and destroys all gender, status, class, religious, political, and socioeconomic barriers.

Deur saam met sondaars aan tafel te wees, illustreer Jesus God se helende teenwoordigheid. In Jesus word dit duidelik hoe God oor mense “dink en voel”. Jesus se lewe en bediening was nie op homself gerig nie, maar op God. Wanneer iemand voor Jesus neerval en hom “goeie leermeester” noem, antwoord Jesus dat niemand goed is nie, behalwe God alleen (Mark 10:17-18). Jesus se hele bediening was daarop gerig om aan mense te toon dat God hulle liefhet ongeag wie en wat hulle is. Borg (2003:97) formuleer dit soos

volg: “The death of Jesus – his execution – was because of his passion for God and God’s justice. And because we see Jesus as the revelation of God, we see in his life and death the passion of God. He discloses both the character and passion of God.”

Pastors dien dus nie net as herinneringe aan mense se pyn nie, maar indien hulle mense help om hulle eie lyding met die lyding van Jesus te verbind, kan hulle lewende herinneringe word aan Jesus self. Heelwording beteken derhalwe nie dat mense se pyn weggeneem word nie, maar om individuele lyding met die groter verhaal van menslike lyding in verband te bring. Niks in die lewe val buite die bereik en die genade van God nie, soos Jesus in sy optrede teenoor mense aangetoon het. Vir pastors is die uitdaging om self die insig te ontwikkel dat lyding as deel van God se teenwoordigheid in die wêreld gesien word en dat iemand wat verwond is nie buite die ruimte van God se deernis en barmhartigheid verkeer nie.

Om op hierdie wyse te funksioneer vra meer as die aanwending van vaardighede en tegnieke. Gewonde genesers genees deur op ’n bepaalde wyse by mense *teenwoordig te wees*, naamlik met ’n diepgaande spiritualiteit, wat Nouwen (2000:246) noem: “a way of living in the spirit by which all we are and all we do becomes a form of reminding.” Pastors het meer as die sosiale wetenskappe nodig om as gewonde genesers op te tree. Sosiale wetenskappe soos die psigologie stel pastors in staat om te weet waarom mense verwonding en pyn ervaar. Spiritualiteit stel pastors voor die uitdaging om die werking van God se Gees in tye van verwonding en pyn te ontdek. Spiritualiteit spruit voort uit die oortuiging by pastors dat hulleself met hulle eie wonde deur die genade van God omvou word en dat God hulle help om genesing te ervaar.

Nouwen (1998:65-70) is daarom van mening dat pastors die dissipline van teologiese refleksie benodig om te ontkom aan die geneigdheid tot mag en

oorheersing. Sonder om die bydrae van sosiale wetenskappe tot die vorming en bediening van pastors te negeer, pleit Nouwen vir teologiese refleksie wat daarop uitloop dat mense nie net gehelp word om binne hulle omstandighede te oorleef nie, maar wat help om God se teenwoordigheid in mense se lewens te artikuleer: “Theological reflection is reflecting on the painful and joyful realities of every day with the mind of Jesus and thereby raising human consciousness to the knowledge of God’s gentle guidance” (Nouwen 1998:68). Vir Nouwen gaan dit nie net om teologie as intellektuele onderneming nie, maar om spiritualiteit as ’n proses en ruimte wat die hele menswees insluit. Binne die raamwerk van hierdie studie beteken dit ’n kombinering van pastors se intellek en hulle emosies. Deur só, outentiek en sinvol, met hulle wonde om te gaan word pastors vir mense ’n herinnering van God se genade en ontstaan daar hoop in mense se lewens.

Pastors is daarom *gewonde* genesers, naamlik diegene wat na hulle eie wonde omsien maar tegelyk ook gereed is om die wonde van ander te help heel. Die heling van wonde is ’n voortgaande proses, aangesien mense voortdurend verwond raak. Pyn, teleurstelling en trauma is deel van mense se interpersoonlike verhoudings, asook hulle interaksie met hulle omgewing. Om as *gewonde* genesers met mense om te gaan vra van pastors ’n diepliggende ingesteldheid van ontferming (deernis, barmhartigheid, medelye). Dit vra ook van pastors die vermoë om vertrouwd te wees met die dinamiek van hulle innerlike psigologiese prosesse, waarby emosionele prosesse ingesluit is en om daardie innerlike wêreld te kan artikuleer (Nouwen 1979:38), soos in die literatuur oor emosionele intelligensie as die bewuswording en verbalisering van emosies beredeneer word.

Vir Nouwen (1979:37-38) is die kern van die artikulering van innerlike prosesse dat pastors met die bron van die lewe, naamlik God, kan kommunikeer. Om op hierdie wyse met God bekend te raak beteken dat pastors ook bekend raak met hulleself. Deur na God te luister kan ander God deur hulle ontmoet en

word ontfermende pastorale sorg moontlik. Om God te ontmoet is afsondering en stilte nodig. Daardeur word 'n pastorale indentiteit met God as bron ontwikkel en word pastors vry om ontferming te betoon. Ontferming met mense is meer as "menslikheid" en ook meer as om mense "jammer te kry". Vir Nouwen beteken ontferming om medelye met mense te hê en beklemtoon hy die betekenis van "mee *ly*", naamlik om saam met ander swaar te kry: "Compassion asks us to go where it hurts, to enter into places of pain, to share in brokenness, fear, confusion, and anguish" (Nouwen 1983:41). Om ander mense se pyn en lyding binne te tree en daarin te deel is nie mense se normale reaksie nie. Dit vra 'n doelbewuste keuse van pastors om saam met die swakkes swak te wees, weerloos saam met die weerloses en magteloos saam met die magteloses. In die Evangelies roep Jesus sy dissipels om by hom te leer en soos hy op te tree (Mark 6:13; Luk 9:6). As "healed healers" was hulle taak om te preek, te genees en duiwels uit te dryf (Davies 1995:107). Geneesde genesers is egter nie mense wat vanuit 'n gesagsposisie met mense omgaan nie, maar mense wat bewus is van hulle eie verwondheid en swakheid en daarom in solidariteit met ander in hulle verwonding en pyn identifiseer. Wat die Matteus-evangelie betref, sê Bartlett (2006:31) die volgende:

Matthew 10:24-25 sets the context. If the disciples are not greater than the master, then they should expect the same mistreatment that their master received. That is the hard news. The good news is that they *are* related to Jesus; they are disciples of the one great teacher and servants of the one true Lord and members of his household. (Incidentally this is one of the few places in Matthew where the term "disciple" is used rather narrowly to refer to the student of an authoritative teacher.)

Die dissipels het dit moeilik gevind om hierdie saak te begryp. Markus toon in sy evangelie aan dat Petrus (Mk 8:29-30), die twaalf (Mk 9:33) en die seuns van Sebedeus (Mk 10:35-45) onder die indruk verkeer dat hoë posisies van

eer in God se koninkryk belangrik is. Vir Markus is Jesus egter die verpersoonliking van die profesieë in Jesaja (11:1-2; 3-4; 6), naamlik dat die Messias 'n *dienskneg* is wat by die armes teenwoordig is.

Nouwen (1998:16-17) verwoord, na aanleiding van sy ervaring met gestremde mense in die L'Arche Daybreak gemeenskap, die innerlike motivering wat van pastors gevra word soos volg:

These broken, wounded, and completely unpretentious people forced me to let go of my relevant self – the self that can do things, show things, prove things, build things – and forced me to reclaim that unadorned self in which I am completely vulnerable, open to receive and give love regardless of any accomplishments.

I am telling you this because I am deeply convinced that the Christian leader of the future is called to be completely irrelevant and to stand in this world with nothing to offer but his or her own vulnerable self. That is the way Jesus came to reveal God's love.

Dit is nie pastors se natuurlike reaksie om niks te hê om aan te bied behalwe hulle innerlike verwondheid nie, want in die sukses-gedrewe wêreld waarin hulle lewe word van hulle gevra om hulle professionaliteit en bekwaamheid te bewys. Hier word ook nie beweer dat pastors hulleself nie teologies en andersins sal bemagtig nie. Wanneer daar op deurdagte en verantwoordelike wyse met die teologie omgegaan word, kan pastors egter wel by die kern van Nouwen se argumente te staan kom, naamlik dat daar nie op meerderwaardige wyse met mense omgegaan kan word nie.

Kennis van en insig in die Bybel en buite-Bybelse literatuur, die sosiaal-kulturele omgewing daarvan en teologiese tradisies dien tot bemagtiging van pastors om die relativiteit, maar ook die sin en betekenis, van hulle bediening te kan fundeer en met verantwoordelikheid uit te voer. In 'n wêreld waarin mense elke dag suksesvol, produktief en effektief moet wees, ervaar hulle

eensaamheid, isolering, gebrek aan vriendskap en intimiteit, gebroke verhoudings, verveeldheid, leegheid en depressie en 'n diepliggende ervaring van sinloosheid. Nouwen argumenteer dat mediese tegnologie en gewettigde aborsies die geboorte van gestremde mense beperk, maar dat meer en meer mense spirituele en morele gestremdhede ervaar en nie weet waarheen om te gaan vir heelwording nie. Hierdie ervarings bied aan pastors die geleentheid “to enter into a deep solidarity with the anguish underlying all the glitter of success and to bring the light of Jesus there” (Nouwen 1998:22). Met hierdie formulering beklemtoon Nouwen weer eens sy verstaan van pastors se medelye met mense. Vir Nouwen begin medelye in pastors se lewens by die vraag wat Jesus aan Petrus gevra het: “Het jy My lief?” (Joh 21:15-17). So 'n verhouding met Jesus beteken om insig te hê daarin dat God mense liefhet en vergewe; dat God besorgd is oor mense; dat God na mense uitreik en hulle wil genees; en dat God se gesindheid teenoor mense nie deur wantroue, haat en afkeer gekenmerk word nie.

Vanuit 'n verhouding met 'n liefdevolle en medelydende God word pastors gemotiveer om ontfermend en helend by mense teenwoordig te wees, omdat hulle weet dat hulleself “healed, wounded healers” is. In 1 Johannes 4:16-21 word hierdie gesindheid verwoord deur te stel dat God liefde is, dat mense mekaar net kan liefhê omdat God hulle eerste liefgehad het en dat mense (pastors) se liefde vir God na vore kom in hulle liefde vir ander mense. Pastors se liefde vir God kom na vore in hulle gesindheid en optrede teenoor ander mense.

Pastors is *gewonde* genesers, nie omdat hulle ander mense met hulle pyn belas nie, maar omdat hulle hul eie verwonding aanvaar as 'n middel waardeur hulle van hulle eie en ander se menswees bewus kan raak. Gemeenskap tussen pastors en ander kom na vore wanneer wonde en die pyn wat daarmee saamhang, met mekaar gedeel word. Hierdie deel van mekaar se pyn het egter nie 'n verstikkende effek nie, maar laat pastors en die mense by wie hulle

betrokke is die genade en genesing van God raaksien en ervaar. Op hierdie wyse word mense se wedersydse erkenning van hulle verwonding 'n proses waaruit hoop en genesing gebore kan word en nuwe lewe tot stand kom: "...no one can help anyone without becoming involved, without entering with his whole person into the painful situation, without taking the risk of becoming hurt, wounded or even destroyed in the process. The beginning and the end of all Christian leadership is to give your life for others" (Nouwen 1979:72).

Siek mense ervaar hulle verwonding nie slegs aan hulle liggame nie, maar hulle ervaar dat ook hulle stemme dikwels "beseer" is (Frank 1995:xii). Hierdie "stemloosheid" bestaan daarin dat hulle nie geleentheid gegun word om hulle verhale te vertel nie, of dat hulle verhale nie ernstig geneem word nie. Die vertel van hulle verhale vorm 'n belangrike deel van hulle helingsproses. Pastors kan 'n soortgelyke "stemloosheid" ervaar as gevolg van emosionele verwonding, veral indien hulle deel is van geloofsgemeenskappe waar emosies en godsdiens nie met mekaar in relasie gebring word nie. Dit is geloofsgemeenskappe wat 'n verhouding met God veral vind in die nasê van tradisionele teologiese proposisies. Indien pastors en ander mense nie die geleentheid gegun word om hulle verhale met al die fasette van lig en donker, hoop en wanhoop, geloof en twyfel te vertel nie, word hulle die geleentheid ontnem om verantwoordelikheid vir hulle lewens te aanvaar. Søren Kierkegaard (1987:260) stel dat die vertel van 'n lewensverhaal van verwonding 'n etiese handeling is en dat die vertelling van hulle lewensverhale mense in staat stel om verantwoordelikheid vir hulle eie lewens te neem. In die proses van vertelling herwin mense hulle stemme en word hulle verhale ook getuienisse van omstandighede waaronder ander stemloos raak. Maar wanneer een persoon haar stem herwin, begin baie ander deur daardie verhaal praat. Die verhale van fisiese en emosionele verwonding, dood en trauma wat tydens die sittings van die Waarheids- en Versoeningskommissie in Suid-Afrika in die laaste dekade van die vorige eeu ontvou het, dien as illustrasie van die wyse waarop mense se "wounded narratives" ander mense

bemagtig het om ook hulle verhale te vertel. Die “wounded healer” metafoor en emosionele intelligensie bied aan pastors die psigologiese en konsepsuele ruimte om hulle eie lewensverhale te kan verbaliseer en op dié wyse ook verantwoordelikheid te kan aanvaar vir die wyse waarop daardie verhale hulle teologie, pastorale identiteit en bediening beïnvloed.

Die huidige, postmoderne era vra vir ’n herevaluering van Christelike en kerklike leierskap. Tot op hede word pastors se identiteit en funksionering in gemeentes in amptelike stukke van die geloofsgemeenskap waarvan ek deel is op outoritêre wyse beredeneer. Die wyse waarop daar wel in genoemde dokumente besin word, vind uitdrukking in magsgeoriënteerde en outokratiese taal. Hierdie saak is reeds met voorbeelde in hoofstuk 1 hierbo geïllustreer. Teologiese refleksie laat egter duidelik word dat ’n outoritêre “ampsbeskouing” in ’n postmoderne era ’n anomalie verteenwoordig. ’n Sinvolle lees van die Bybel bring pastors nader aan ’n beskouing oor “leierskap” in die kerk wat *dien* en nie *regeer* nie. ’n “Ampsbeskouing” wat fokus op *regeer* staan direk teenoor die essensie van die kerk as liggaam van Christus wat in die wêreld bestaan om God en mens *te dien*. Van Staden (1991) argumenteer dat “compassion” die essensie van die lewe is. “Compassion” is kongruent aan *diens* en nie aan *regeer* nie. ’n Outoritêre uitoefening van mag ontmagtig mense. Die metafoor *gewonde geneser* bied ’n sinvolle korrektief op ’n outoritêre, ontmagtigende begroning van mag. Pastors wat van hulle eie verwonding bewus is en erken watter effek dit op hulle bediening het, vind dit moeilik om outokraties op te tree. Hulle begelei mense eerder op ’n “compassionate” wyse wat mense bemagtig om op grond van eie oortuiging ’n bepaalde manier van glo, dink en lewe te beoefen en nie op grond van outoritêre eise wat gestel word nie. Outoritêre beskouings van mag verteenwoordig wat James Barr (1969:150; 1973:27) “hard authority” noem. Die wyse waarop ’n samelewing gestruktureer word, is ’n voortgaande proses en onderliggend daaraan is talle ideologiese motiverings (kyk Van Aarde 2002:419-439). Sosiologiese analises dui aan dat *groepe* aan gemeenskappe

vorm gee (Dreyer 2002b:626). Die ideologiese motiewe van die oorheersende groep(e) in 'n bepaalde samelewing sal derhalwe die wyse waarop daardie samelewing gestruktureer word bepaal. Hierdie groepe formuleer en promulgeer die wette en reëls van 'n gemeenskap – formele wette sowel as “informal rules governing relations between individuals and structuring the varied encounters that make up everyday interaction” (Swingewood [1984] 2000:210). Kerklike gemeenskappe is nie van hierdie wyse van magstrukturering en magsuitoefening gevrywaar nie. In die kerk vind die praktiese vergestaltung van mag en gesagstrukture uitdrukking in belydenisskrifte, formuliere, Kerkordes en ander materiaal soos kategese handboeke. Hierdie praktiese verwoording hang saam met die wyse waarop teoloë en kerklike gemeenskappe oor God en Jesus dink en die beelde wat gebruik word om dit te formuleer. Die invloed van bepaalde beelde oor God op die wyse waarop pastors se identiteit en bediening geartikuleer word, word vervolgens in hoofstuk 4 bespreek.

HOOFSTUK 4

MAG, GESAG EN GODSBEELDE

4.1 Inleiding

Die kerk word normaalweg met gesag geassosieer. Die Rooms-Katolieke teoloog, Hans Küng ([1967] 1995:356), verwoord dit soos volg: “The authorized mission of the apostles has been handed on to the Church which the apostles summoned together; the authorized ministry of the apostles has been handed on to the Church which the apostles ministered to. The Church is the successor of the apostles in obedience, and from this obedience it derives its authority.” Hierdie woorde van Küng bring die besef na vore dat die wyse waarop die kerk en pastors aan gesag inhoud gee van wesenlike belang is en roep die problematiek na die wyse waarop geloofsgemeenskappe prakties aan “authority” gestalte gee, na vore.

Die titel van hierdie studie waarin die betekenisdraende terme *gewonde genesers* en *emosionele intelligensie* is, dui aan dat pastors se identiteit nie deur middel van ’n outokratiese magsbeskouing en interpretasie van Bybelse materiaal beskryf gaan word nie. Daar word eerder gepoog om ’n “sagte” benadering te volg waarin pastors as verwonde mense geteken word. Ek is nie van mening dat pastors “gesag van God ontvang het” en daarom deur mense gerespekteer moet word nie. Pastors moet soos enige ander persoon die reg om deur ander gerespekteer en aangehoor te word, verdien. Dykstra (2005c:69-75) verwoord iets hiervan in sy insluiting en beskrywing van “paradoxical images”. Die paradoks wat telkens in die genoemde metafore na vore kom, dui daarop dat pastors nie harde, outoritêre taal wil aanwend in hulle refleksie oor hulle bediening nie. ’n Metafoor soos “wounded healer” kommunikeer eerder ’n ingesteldheid van innerlike worsteling as die sekerheid wat met outokratiese magsbeskouings gepaard gaan. Dit beteken egter nie dat gewonde genesers sonder “gesag” optree nie.

In die huidige, postmoderne omgewing ervaar mense toenemend ongemak met kerklike leierskap wat in patriargale denkpatrone en strukture vasgevang is, waardeur gesag op 'n outokratiese wyse “van bo af” op mense afgedwing word (Barr 1969:150). Borg (kyk 2003) toon met sy beredenering oor die opkomende paradigma aan dat so 'n neerbuigende uitoefening van gesag problematies binne die huidige samelewingsklimaat is. Die pluraliteit binne Christelike geloofsgemeenskappe soos deur Borg aangedui word, open kreatiewe ruimtes vir pastors om mense gesagvol as gewonde genesers te bedien, maar nie as outokratiese gesagsdraers wat antwoorde op alle vrae verskaf nie. Die gesag wat gewonde genesers openbaar, kom na vore in hulle bereidheid om saam met mense op hulle lewensreis te gaan en in hulle worstelinge te deel. Emosionele intelligensie speel 'n belangrike rol in hierdie proses. Pastors ervaar ambivalente emosies wanneer hulle poog om teologies oor 'n snel veranderende samelewing te reflekteer. Hulle kan hulle emosies op verskillende wyses hanteer. Aan die een kant kan hulle hulleself op rigiede wyse in bekende konfessionele ruimtes terugtrek en mense se worstelinge met outokratiese taal beantwoord. Hierdie soort optrede kan plaasvind terwyl pastors onbewus is van negatiewe emosies wat by hulle opgewek word, of hulle kan juis as gevolg van die negatiewe emosies rigied en outokraties reageer. Aan die ander kant kan hulle bewus raak van hulle emosies in bepaalde omstandighede en dit op intelligente wyse in hulle dialoog met ander mense in berekening bring. In hierdie geval sal pastors hulleself afvra waarom hulle negatief of bedreig voel oor vrae en teologiese besinnings wat vreemd aan hulle eie denke en oortuigings is. Die uitdaging aan pastors is om in te sien dat hulle emosionele belewenisse belangrike boodskappe oor hulle menswees en funksionering kommunikeer. Indien hulle hierdie boodskappe bewustelik en intelligent in hulle teologiese refleksie integreer, kan dit tot hulle eie en ander se genesing bydra. Dit sal ook teweegbring dat mense hulle sal vertrou omdat hulle ervaar dat hulle ernstig opgeneem word en dat daar nie met tradisionele antwoorde met hulle worstelinge “klaargespeel” word nie. Die

wyse waarop pastors met hierdie sake omgaan, kom na vore in die taal wat hulle gebruik, byvoorbeeld die beelde wat hulle gebruik om oor God te praat.

Hierdie taal hang saam met mense se beskouing oor die Bybel en die tipe gesag wat aan die Bybel toegeken word, wat hulle beskouings oor God, mense, geslag, kerklike strukture en praktyke en die omgewing bepaal (Borg 1998:57-83; vgl Nixon [1977] 1979:336; Mollenkot 1992:94; Washington 1997:344-363). Die netwerk van relasies tussen belangrike temas soos Godsbeskouing, Skrifbeskouing, antropologie, kerkordelike strukture en pastoraat vereis genuanseerde denke en formulering. Hermeneutiese teologiese besinning laat teoloë en pastors besef dat daar nie reglynig en eendimensioneel met die Bybel en teologiese tradisie omgegaan kan word nie. Mense se perspektief op die gesag van die Bybel en die teologiese tradisie het 'n bepalende invloed op die wyse waarop hulle die mag en outoriteit van God verstaan (Barr 1969:150; 1973:27-29; vgl Nixon 1979:334-350). Indien daar 'n harde tipe outoriteit aan die Bybel toegeken word, sal God se gesag as absolute mag en beheer verstaan word. Indien daar van 'n sagte outoriteit met betrekking tot die Bybel uitgegaan word, sal God se gesag in minder absolute terme verstaan word. Om sinvol oor hierdie sake te reflekteer word die wyse waarop mag en gesag sosiaal en religieus gestempel en verwoord word, krities in hierdie hoofstuk bespreek.

Oorkoepelend beskou word twee sake teenoor mekaar gestel, naamlik *manlike* taal oor God en *vroulike* taal oor God. Hierdie onderskeid het nie soseer met geslagtelikheid te doen nie, maar vra onder andere na die onderliggende motivering vir die gebruik van bepaalde beelde oor God. Jesus het byvoorbeeld oor God as "Vader" gepraat, maar 'n ander inhoud daaraan gegee as wat die Joodse godsdienstige leiers van sy tyd gedoen het. Jesus se "manlike uitbeelding" van God kommunikeer op 'n liefdevolle en helende wyse met mense. Wanneer negatiewe uitvloeiels van manlike beelde oor God in hierdie hoofstuk krities beoordeel word, is die bedoeling nie dat die metafore

as sodanig ongeldig is nie, maar word die wyse waarop die taal die samelewing help struktureer het en sekere individue en groepe in die gemeenskap daardeur te na gekom en gemarginaliseer is, onder die loep geneem. Eweneens word vroulike beelde oor God nie positief geag bloot omdat dit vroulik is nie, maar omdat daardie beelde mense help om te verstaan dat God nie geslagtelik is nie en dat daar nie eendimensioneel oor God gepraat behoort te word nie.

Die hipotese in hierdie studie dat pastors se verwonding as bron van genesing kan dien, staan teenoor tradisionele manlik-georiënteerde taal waarmee daar oor God en pastors gereflekteer word. Manlik-georiënteerde taal adem tradisioneel 'n gees van oorheersing en word dikwels met fisiese krag, oorlog en dominerende geassosieer. 'n Konsep soos “gewonde geneser” daarenteen verwoord sagtheid, deernis teenoor ander en die vermoë om in kontak met eie en ander se emosionele belewenisse te wees. Normaalweg word die emotiewe met die “sagter fasette” van menswees geassosieer.

Die intensie van hierdie hoofstuk is om aan te toon dat daar 'n komplekse verweefdheid tussen Godsbeelde, magsbeskouings, emosionele belewenisse en die wyse waarop pastors oor hulleself en ander dink, bestaan. Die hoofstuk sal verder aantoon dat die keuses vir bepaalde metafore nie “onskuldig” is nie, maar “polities” gemotiveer word. Polities word hier in 'n breë sin van die woord gebruik, naamlik die strukturering van 'n gemeenskap. Pastors en hulle geloofsgemeenskappe se gebruik van 'n sekere soort religieuse/teologiese taal word gedoen met die bewustelike intensie om aan hulle gemeenskappe struktuur te gee, wat die vorming van magsrelasies insluit. Om bogenoemde verweefdheid en taalgebruik te beskryf word begin deur 'n beskrywing van mag in die antieke wêreld (par 4.2) as algemene verwysingsraamwerk aan te bied. Daarna word die saak teologies toegespits deur aan te toon watter effek mense se Godsbeskouings op hulle interpretasie van mag (par 4.3) uitoefen. Hieruit volg 'n bespreking van twee manlike beelde van God, naamlik God as

monarg (par 4.4) en God as vader (par 4.5). Hierdie twee beelde is gekies omdat dit volgens Borg (2003) die twee oorheersende metafore was waarmee daar in die Christelike geloofsgemeenskap oor God gepraat is. Die metafoor van God as moeder (par 4.6) word opgevolg deur twee paragrawe oor vroue se ervaring van manlike taal oor God (par 4.7) en reaksie vanuit die wêreld van vroue hierop (par 4.7.1). Die aktualiteit van die metafoor God as Gees (par 4.8) vir die tema van die studie word bespreek, voordat oorbeweeg word na die vraag watter effek Godsbeelde op mense se relasies met “Ander” het (par 4.9). Die hoofstuk word met ’n samevattende besinning oor die tema “Godsbeelde, gesag en pastors” (par 4.10) afgesluit.

4.2 Mag en gesag in die antieke wêreld

Deur die loop van die geskiedenis is op verskillende wyses inhoud en uitdrukking aan mag en gesag gegee. Binne die antieke Romeinse wêreld het ’n pa absolute mag oor sy kind uitgeoefen, wat selfs daarop kon uitloop dat hy sy seun kon laat doodmaak (Clarke 2000:87). Hierdie tipe gesag was ’n harde gesag en is met die woord “potestas” benoem en is deur die staat aan die pa toegeken. Die Romeinse kultuur het ook ’n sagter tipe outoriteit erken, wat met die begrip “auctoritas” benoem is. “Auctoritas” het met insig, wysheid en charisma gepaard gegaan, wat ook die vaardigheid van beïnvloeding en oorreding insluit. Persone met “potestas” kon ’n positiewe invloed op die samelewing uitoefen indien hulle gesag ook met “auctoritas” gepaard gegaan het. ’n Persoon met “potestas” het egter nie noodwendig oor “auctoritas” beskik nie.

Outoriteit kom na vore waar dit in vryheid deur ander mense aanvaar word (Gunneweg & Schmithals [1980] 1982:17). Indien “auctoritas” deur “potestas” verdring word, loop dit uit op gesag wat op mense afgedwing word en daarmee word hulle van hulle vryheid tot keuse en groei ontnem. Binne die raamwerk van die omskrywing van harde outoriteit (“potestas”) en sagte outoriteit (“auctoritas”) hierbo, sal laasgenoemde as geldige gesag aanvaar kan word.

So 'n beskouing oor gesag rym ook met die perspektief op pastors as *emosioneel intelligente gewonde* genesers. "Auctoritas" is met ander woorde 'n tipe gesag wat deur liefdevolle en deernisvolle optrede verdien word, omdat mense ervaar dat hulle met die lig- én skadukante in hulle lewens aanvaar word en nie veroordeel word nie. Hierdie sagte wyse van gesag word geïllustreer in die wyse waarop Jesus "die vrou wat op owerspel betrap is" (Joh 8:1-11) behandel het, in teenstelling met die harde outoriteit van destydse godsdienstige leiers. Harde outoriteit gaan met veroordeling gepaard en word deur Jesus afgewys wanneer sy dissipels dink dat dit is hoe mense (veral leiers) in God se koninkryk funksioneer (Mk 10:42-45). Jesus en die godsdienstige leiers in die eerste eeuse Joodse samelewing se beskouing oor mag en gesag is deur hulle konsepte oor God gevorm.

4.3 Die effek van Godsbeelde op beskouings oor mag en gesag

Die harde en sagte benaderings tot gesag was nie vreemd aan die wêreld van die Bybel nie. Die wyse waarop oor hierdie sake gedink is, kom in die beelde en metafore waarmee God benoem word na vore (kyk McFague [1982] 1983; Borg 1998:57-61, 64-68, 75-77). Alle uitsprake oor God is menslike konstruksies en word onder andere deur die mense wat die uitsprake maak se posisie in die samelewing bepaal en beïnvloed. Die oorheersende manlike (patriargale) beelde en metafore vir God in die Bybel en in die Christelike teologiese tradisie spruit voort uit die manlik- en patriargaal-gedomineerde wêreld waarin die Bybel en die teologiese tradisie ontstaan het. Die dominante Godsbeelde van 'n geloofsgemeenskap beïnvloed die wyse waarop daar korporatief aan die gemeenskap identiteit toegeken word, asook die wyse waarop die geloofsgemeenskap gestruktureer word. Hierdie struktureering vind onder andere gestalte in die Kerkordes van kerklike denominasies.

Borg (1998:61) argumenteer dat die verskillende metafore vir God in die Bybel hoofsaaklik in twee primêre "modelle" (Borg se term) van God gegroepeer kan word, naamlik:

- 'n *monargiese model* waarin die metafore *koning, heer en vader* vir God aangewend word, wat lei tot 'n *prestasie-model* vir die Christelike lewe;
- 'n model waarbinne *verhoudings* belangrik is, wat lei tot 'n *relasionele model* vir die Christelike lewe.

Die relasie tussen modelle en metafore word soos volg deur McFague (1987:33-34; kyk ook 1982:67-102, 1987:22-23, 29-40; kyk Barbour 1974:12-16; kyk Ricoeur 1978:134-148; 1995:1-34, 144-180; kyk Van Wijk-Bos 1995:35-36) verwoord:

Metaphor always has the character of “is” en “is not”: an assertion is made but as a likely account rather than a definition. That is, to say, “God is mother,” is not to define God as mother, not to assert identity between the terms “God” and “mother,” but to suggest that we consider what we do not know how to talk about – relating to God – through the metaphor of mother.

The differences between a metaphor and a model can for our purpose be simply stated: a model is a metaphor with “staying power.” A model is a metaphor that has gained sufficient stability and scope so as to present a pattern for relatively comprehensive and coherent explanation.

Beide bogenoemde modelle wat deur Borg geïdentifiseer word, word deur die loop van die geskiedenis in die Christelike tradisie aangetref en vind in verskillende metafore uitdrukking. Die eerste model is egter die oorheersende. Hoewel Borg hom tot die beskrywing van twee modelle beperk, het ander navorsers meer modelle geïdentifiseer en bespreek (kyk Barbour 1974:155-165). Die monargiese model het veral sedert die vierde eeu tot in die huidige era oorheers (Barbour 1974:155-157; 1990:244-247; Moltmann 1981; McFague 1987:63-69; 1993:138-139;). Hierdie oorheersing kan daaraan toegeskryf word dat die Christelike godsdiens vanaf die vierde eeu die

dominante godsdiens in die Westerse kultuur geword het. Die model is waarskynlik ook aangewend om goddelike sanksie aan Konstantyn se heerskappy te verleen. Ten spyte van pogings om die twee modelle met mekaar te kombineer, reflekteer dit twee verskillende en kontrasterende perspektiewe op God en die Christelike lewe (kyk ook Soelle 1995:21-29).

Omdat pastors se selfbeskouing en hulle visie op hulle bediening deur hulle beskouing oor God beïnvloed word, word bepaalde metafore oor God bespreek met die doel om my keuse vir 'n spesifieke beskouing op God en die keuse vir die beskrywing van pastors as *emosioneel intelligente gewonde genesers*, te motiveer.

4.4 God as monarg

Hierdie model het so oorheersend in die Christelike tradisie geword dat dit nie as slegs een van talle perspektiewe op God geag is nie, maar as die natuurlike wyse waarop daar aan die verhouding tussen God en die wêreld uitdrukking gegee word (McFague 1987:63; vgl Ramshaw 1995:59-74). Die effek van hierdie model is diepliggend en vir die doeleindes van hierdie studie is dit belangrik om dit opsommend weer te gee. Borg (1998:63-71) se beskrywing word as uitgangspunt gebruik. Die model bied 'n drieledige perspektief op God.

4.4.1 'n Veraf God met mag en gesag

In die eerste plek word God volgens hierdie model as 'n magtige wese gesien wat sigself aan die wêreld onttrek en met mag en gesag oor mense heers. God eis absolute gehoorsaamheid aan voorskrifte en wette. Oortreding hiervan word as sonde en meer bepaald as ongehoorsaamheid geag en word gestraf. Mense kan egter deur skuldbelydenis en offers boete doen en sodoende aan God se straf ontkom. Binne die Christelike tradisie word Jesus as 'n offer beskou wat vir die sonde van die wêreld moes boet, sodat God mense wat Jesus Christus as hulle verlosser aanvaar kan vryspreek.

4.4.2 God as man(lik)

In die tweede plek bied hierdie model God as manlik aan. Aardse konings was manlik, daarom kon God nie anders as manlik wees nie. Die model maak nie net van antropomorfe taal gebruik om oor God te praat nie, maar ook van androsentriese taal¹³. Omdat menslike spreke oor God altyd vanuit mense se eie ervaringswêreld geskied (die onbekende word in terme van die bekende beskryf) is dit noodsaaklik dat die manlike en outokratiese beelde vir God in die Bybel verstaan word as taal wat binne 'n bepaalde kulturele en historiese milieu ontstaan het. Manlike taalgebruik oor God is oor eeue heen deur teologiese refleksie en kerklike diskoerse in die Christelike geloofsgemeenskap as die enigste spreekwyse oor God gevestig. Die geskiedenis van filosofiese en teologiese denke toon dit aan. Die teologiese en eksegetiese tradisie is in verskillende eras in die geskiedenis deur kontemporêre filosofiese strominge beïnvloed: "The construction of gender difference in the Christian tradition is connected with the reception of the philosophical systems of Platonism, Neoplatonism and Aristotelianism, which were read into the Bible" (Gössmann 1996:198).

4.4.3 God as regter

In die derde plek word God as wetgewer en regter gesien. Hierdie model laat wel ruimte vir die liefde van God, maar dit word binne 'n wetlike raamwerk ingebed. Borg (1998:65) dui die volgende temas aan as belangrik binne 'n wetlike perspektief:

God as lawgiver and judge; sin as violation of God's laws; people as guilty and deserving of punishment; compensation as necessary; God as

¹³ *Antropomorfe* taal is taalgebruik waarin daar in menslike beelde oor God gepraat word, byvoorbeeld wanneer daar gesê word dat God 'n hand of 'n mond het; dat God op 'n troon sit; dat God vir mense sorg soos 'n pa vir sy kinders sorg; dat mense by God rus vind soos 'n kind by haar moeder tevredenheid vind. *Androsentriese* taal is taal waarin mans en manlikheid oorheersend is. Hierdie taal kom na vore in metafore waarin God net as manlik voorgestel word. Hierdie voorstellings van God is oorheersend in die Bybel en die Reformatoriese Christelike tradisie.

merciful and therefore offering another way of becoming righteous (namely, through Jesus); and at the end, a final judgement with eternal rewards and punishments.

Thus, even when the model incorporates Jesus as the sacrifice offered for us, it essentially leaves intact the image of God as lawgiver and judge and images the Christian life within the framework of law.

Die inherente logika en dinamiek van hierdie model lei tot 'n negatiewe en pessimistiese antropologie, omdat mense eendimensioneel as sondaars beoordeel word wat tot niks goeds in staat is nie. Die Christelike lewe word gesien as bepaalde voorwaardes waaraan mense moet voldoen om deur God aanvaar te word, ten spyte van die feit dat daar ook oor God se genade, liefde en vergifnis gepraat word. Berou en boetedoening is belangrik om God se genade te ervaar. Binne die koninklike teologie van antieke Israel is hierdie meestersverhaal in die tempel in Jerusalem geïnstitusioneel (Borg 1998:63). Die Christelike tradisie het die inhoud van hierdie teologie op Jesus oorgedra. Die wyse waarop institusioneel word, word nou verder aan die orde gestel, omdat die gewonde geneser metafoor inherent suspisies teenoor mag staan.

David Horrell ([1997] 1999) maak van die “structuration theory” van Anthony Giddens (1984; kyk 1979; 1982) gebruik om 'n kerklike leierskapsmodel binne die konteks van institusioneel te verduidelik. “Structuration theory” dui aan dat die vormingsproses van 'n gemeenskap 'n voortgaande proses is. In hierdie proses van struktureer word simboliese en linguistiese bronne aangewend om bepaalde oorheersingspatrone te legitimeer (kyk Horrell 1995; 1996:45-59). Max Weber ([1947] 1968:15-16; vgl Horrell 1999:312-313) onderskei tussen drie tipes gesag, naamlik wetlike gesag, tradisionele gesag en charismatiese gesag. Hoewel daar kritiek teen Weber se tipologie uitgespreek is (kyk Winch 1958:238; Friedrich 1963:235; Sternberger 1968; Horrell 1999:313), is Holmberg (1978:137-150) van mening dat Weber se klassifikasie van waarde is vir die bestudering van nie-moderne historiese

situasies. Weber se analise is daarom relevant vir die bestudering van die ontwikkeling van charismatiese gesag (*auctoritas*) na geïnstitusioneerde gesag (*potestas*) in die vroeë Christendom.

Yolanda Dreyer (2002b:632-636) bespreek gesagsfigure en –instellings in die Ou Nabye en Midde-Ooste, Israel en die Hellenistiese keiserkultus en die invloed daarvan op die wyse waarop daar aan Jesus charismatiese gesag toegeken is. Deur die titel *kyrios* as aanspreekvorm vir Jesus te gebruik, is Jesus as heerser benoem. Hy het die vyande (sonde en dood) oorwin, hulle mag en oorheersing weggeneem en op dié wyse ’n heerser geword. Deur hierdie taalgebruik is Jesus se gesag (*auctoritas*) in die sfeer van gedwonge mag geplaas. Deur die aanwending van Christologiese titels vir Jesus is hy tot ’n posisie van mag (*potestas*) verhef. Hierdie ontwikkeling kom na vore in die wyse waarop die na-Pase gemeenskap oor Jesus gereflekteer het en veral ook in die na-Konstantynse periode (kyk Crossan 1994a).

’n Postmoderne interpretasie van kerklike en teologiese tradisies gaan uit van die standpunt dat die ontwikkeling van beskouings oor gesag en die vestiging van gesagstrukture na aanleiding van hierdie beskouings, ook in die Christendom nie onskuldig was nie. Die “structuration” teorie van Giddens toon aan dat simboliese en taalkundige bronne op ideologiese vlak funksioneer om onaanvaarbare mag te legitimeer. ’n Postmoderne hermeneutiek van suspisie lei tot demistifisering van waardes wat as “natuurlik” en “legitiem” geag word en toon onderliggende ideologiese motiewe aan (Adam 1995:5; vgl Appiah 1991:360-367).

Jeremy Punt (2001:129-145) beklemtoon vanuit ’n postkoloniale raamwerk dat bestudering van tekste (ook Bybelse tekste) die institusionele praktyke en sosiale strukture wat buite tekste lê ernstig moet neem. Postkoloniale studies ag ideologiesekritiek en ’n hermeneutiek van suspisie belangrik vir die bestudering van die wyse waarop imperiale ideologie in meesternarratiewe

neerslag vind en aangewend word om sodanige ideologie/-ë in stand te hou. Horsley (2000:10; vgl Sugirtharajah 1998:15) verwoord die reikwydte van postkoloniale studies soos volg: “Pioneers of postcolonial criticism are from the outset also seeking to make alliances with those subjected to and seeking liberation from sexual, racial, colonial, and class domination.” Postkoloniale kritiek beweeg verby die bestudering van die inhoud van tekste en vra kritiese vrae oor die volgende aspekte:

- die bydrae wat teologiese werke maak tot die vestiging en instandhouding, of die dekonstruering van kolonialisme en imperialisme (Punt 2001:131);
- ’n etiek van verantwoordelikheid en verantwoordbaarheid vir navorsers van Bybelse tekste (Punt 2001:132).

Elizabeth Schüssler Fiorenza (1999:54) verwoord die belangrikheid van sensitiwiteit vir konteks en ideologie soos volg: “A critical rhetorical-
emancipatory process of interpretation challenges practitioners of biblical studies and readers of the Bible to become more theo-ethically sophisticated readers by problematizing both the modernist ethos of biblical studies and their own sociopolitical locations and functions in global structures of domination.” Dit is derhalwe belangrik om nie net ideologieë grondliggend aan antieke tekste in ag te neem en krities te interpreteer nie, maar ook navorsers en pastors se eie ideologiese vertrekpunte. Hierdie strategie met betrekking tot die lees van tekste laat die vraag ontstaan waarom die begrip “sonde” so ’n sentrale plek in die tradisionele Christelike meestersverhaal inneem. Daar kan baie verklarings voor gegee word (kyk Craffert 2003:67-87; Spangenberg 2003:100-102) maar dit lê buite die fokus van hierdie studie.

Die sentrale plek wat aan sonde toegeken word, bepaal nie net die inhoud van die diskoers nie, maar ken ook identiteit toe aan die mense wat dit as hulle

meesterverhaal aanvaar. Hierdie meesternarratief “defines repentance as feeling really bad about oneself. To be sure, we may also be forgiven sinners, but the definitive characterization of us as sinful and guilty remains” (Borg 1998:66). Die *Nederlandse Geloofsbelydenis*, Artikel 14 (Diensboek van die NHKA 1997:120) stel dat God die mens volgens sy beeld gemaak het, wat beteken dat die mens “met sy wil in alles met die wil van God kon ooreenstem. Maar ... hy het homself egter, deur na die woord van die duiwel te luister, willens en wetens aan die sonde en daarmee aan die dood en die vervloeking, onderwerp.” In Artikel 15 (Diensboek van die NHKA 1997:121) word die volgende uitspraak oor die mens gemaak: “Ons glo dat die erfsonde deur die ongehoorsaamheid van Adam oor die hele menslike geslag uitgebrei het. Dit is ’n verdorwenheid van die hele natuur en ’n oorgeërfde gebrek waarmee selfs die klein kindertjies in die moederskoot besmet is.” Hierdie teologiese konstruk word in die huidige doopformulier van die NHKA (Diensboek van die NHKA 1997:51, 52) soos volg verwoord:

Die eerste hoofpunt is dat ons en ons kinders van ons eerste lewensomblik af sondig is en in sonde gebore word en daarom onder die oordeel van God staan, sodat ons nie in sy ryk kan kom tensy ons weer gebore word (Ps 51:7).

Alhoewel ons kinders hierdie dinge nie verstaan nie, is dit nie ’n rede om hulle van die doop uit te sluit nie. Sonder dat hulle dit weet, verkeer hulle immers vanweë die sondeval van Adam onder die oordeel van God...

Aanvaar u dat ons kinders van hulle eerste lewensomblik af sondig is en in sonde gebore word en onder die oordeel van God verkeer?

Die *Heidelbergse Kategismus*, (Diensboek van die NHKA 1997:138, 139) verwoord hierdie saak op die volgende wyse: “... ek is van nature geneig om God en my naaste te haat” (Sondag 2); “... die val en ongehoorsaamheid van ons eerste ouers, Adam en Eva, in die paradys. Daar het ons natuur so

verdorwe geraak dat ons almal in sonde ontvang en gebore word” (Sondag 3); “... die mens het homself en sy hele nageslag as gevolg van die aanhitsing van die duiwel en deur moedswillige ongehoorsaamheid ...” (Sondag 4).

Hierdie donker, pessimistiese antropologie het deur die eeue ook in die prediking van die kerk neerslag gevind (vgl Bos 2001:234-235) en vind hedendaags steeds uiting in vele liturgiese ontwerpe van protestantse geloofsgemeenskappe waar die Dekaloog (Eks 20; Deut 5) aangewend word om mense aan hulle sonde te herinner (kyk Diensboek van die NHKA 1997:18-43). 'n Eenduidige “Bybelse”/teologiese mensbeskouing wat die mens primêr as sondaar beskou, hou nie rekening met ontwikkelinge in die sielkunde en antropologie nie. 'n Antropologiese verwysingsraamwerk wat deur die gewonde geneser metafoor, Jung se dieptepsigologie en navorsing oor emosionele intelligensie geïnformeer word, reflekteer veel meer genuanseerd oor mense as wat Bybeltekste en belydenisskrifte dit doen. 'n Pessimistiese antropologie soos in belydenisskrifte op grond van 'n anakronistiese¹⁴ interpretasie van die Bybel verwoord is, sal mense moeilik help om religieuse, psigiese en emosionele heling te ervaar. Die wyse waarop die Bybel in die kerklike belydenisskrifte as sogenoemde “bewysplase” vir leerstellige kwessies aangewend word, dui op 'n ongenuanseerde, anakronistiese lees van die Bybel. Hiermee word bedoel dat die historiese kontekste waarin die belydenisskrifte ontstaan het, die Skrifgebruik bepaal het, sonder om Bybelse geskrifte binne hulle historiese kontekste te verstaan. Op dié wyse het 'n teologiese konstruk soos die “erfsondeleer” ontstaan en is tekste buite verband aangewend om die betrokke leerstuk “Skriftuurlik te begrond”. Op grond hiervan word alle mense as “honderd persent dieselfde” beskou, naamlik as “sondaars” en dat hulle boonop “in sonde ontvang en gebore is.” Indien daar vanuit 'n sosiaal-wetenskaplike model oor sonde gedink word (kyk Van Aarde

¹⁴ Anakronisme vind plaas wanneer die sosiale kontekste waarin Bybelse geskrifte ontstaan het, asook die historiese afstand tussen Bybelse tekste en postmoderne lesers nie in ag geneem word nie. Dan word die Bybel gelees asof daar geen verskil tussen premoderne en postmoderne samelewings bestaan nie, “imposing the cultural artifacts, meanings, and behavior of your own period on people of the past” (Malina 2001:10).

2001:51-58) toon die navorsing aan dat daar anders oor sonde gedink behoort te word as die heersende opvatting wat in hedendaagse Christene se denke vasgelê is (kyk Malina 2001:58-60).

Dit is belangrik om in te sien dat mense nie net as individue opgroei en ontwikkel nie, maar dat hulle ook deur die waardes van hulle kultuurgroep gevorm word (Haviland 1996:5-8; Malina 2001:7-11). Hierdie kulturele waardes verkry dikwels goddelike sanksie as gevolg van ongenuanseerde teologiese konstrukte. Al die kontekste waarbinne mense leef en funksioneer is belangrik. Benewens 'n *religieuse* konteks, bevind mense hulleself ook binne *intrapsigiese* en *sosiale* kontekste. Die intrapsigiese konteks het met mense se verhouding met hulleself, die dinamiese psigiese prosesse wat intrapersoonlik in mense afspeel, te doen. Die sosiale konteks het met hulle interpersoonlike verhoudings te make en sluit 'n breë spektrum van kontekste in, naamlik huwelik, gesin, beroepslewe, vriendekring, geloofsgemeenskap en ook die omgewing. Mense leef nie binne 'n vakuum nie, maar hulle lewe speel elke dag binne hierdie veelheid van kontekste af (Jordaan & Jordaan [1984] 1998:38-44). Bos (2001:238) wys ook daarop dat die Bybel nie slegs negatief oor mense praat nie, maar dat daar ook positiewe aspekte van menswees na vore kom.

Aan die een kant kan mense vernietig, verwond en verneder word. Aan die ander kant kan mense ook goed wees, ander help heel word en die waardes van God se koninkryk nastreef en uitleef. In hierdie verband is dit noodsaaklik om in te sien dat mense dikwels die slagoffers van ander se kwaad is (Bos 2001:240-241). Mense se reaksie op skade wat hulle aangedoen is, kan nie summier as "sonde" getipeer word nie. Slagoffers moet kan reken op die begrip en solidariteit van pastors wat luister, medelye en respek betoon en nie met hulle optrede verdere skade aan mense aanrig nie. Indien pastors nie op 'n sensitiewe wyse met mense omgaan nie, kan mense onnodig met skuldgevoelens oorlaai word. Mense se optrede word tot 'n groot mate deur

onbewustelike psigiese inhoude bepaal (Jung 1976:6). Dit lei daartoe dat mense negatiewe denke en gedrag kan openbaar wanneer negatiewe emosies oor skade wat hulle aangerig is nie bewustelik geprosesseer word nie. Daarom kan mense nie eenduidig en negatief as “sondaars” beskou word en negatiewe gedrag as “sonde” veroordeel word nie. Jesus het in sy optrede teenoor mense so ’n eng beskouing oor menswees deurbreek. Hy het aan mense wat as “sondaars” beskou is en daarom volgens die heersende religieuse konvensies van sy tyd buite God se teenwoordigheid moes lewe, hoop gegee.

In die eerste eeuse wêreld was daar vir elke persoon en objek ’n bepaalde plek en enige persoon wat nie op sy/haar plek was nie, was as onrein (sondig binne die Joodse kultuur) beskou. So is manlike persone wat nie aan die aanvaarde oortuigings van manlikheid voldoen het nie en daarom “uit plek uit” was, as sondaars beskou. Die Bybelse begrip vir sonde is met individualistiese en moralistiese inhoud gevul en alle uitsprake oor sonde en sondigheid word vanuit hierdie beskouing gelees sonder om te vra of dit wel is wat die tekste sê. Malina (2001:59-60) verwoord hierdie saak, na aanleiding van Paulus se refleksie in Romeine 7:21-23, soos volg:

...is he pointing to some internalized standard of morality; to some sense of personal guilt; to a self-punitive, self-critical reaction of remorse and anxiety after the transgression of some commandment of God? Certainly St. Augustine (d. 430) and, much later, Martin Luther, thought so. However, the general problem with their interpretation is that Paul believed that the Law was observable and that he himself did not transgress the commandments of God in the Law. ... Hence it was not guilt or anxiety relative to the Law that led him to Jesus groups or maintained his conversion tot hose groups.

In order to generate some understanding of first-century personality, I have chosen two models from cultural anthropology that seem to fit the data in our documents. The first of these models deals with the nonindividualistic, strongly group-oriented, collectivistic self-awareness

that seems to have been characteristic of the first-century people in our New Testament.

Hierdie formulering van Malina, asook sy verdere omskrywing van persoonlikheidstipes in die eerste eeuse wêreld (kyk Malina 2001:60-80; kyk ook Borg 1998:97-109 oor die konsep “sondaars” en die beskuldiging dat Jesus saam met “sondaars” geëet het), bevestig die insig dat die leer oor die “erfsonde” soos dit in die belydenisskrifte en liturgiese formuliere verwoord is, die produk van teologiese konstruksie uit die sestiende en sewentiende eeu is wat daarop gemik was om bepaalde verskille binne die kerk van daardie tyd aan te spreek. Die betrokke leerstuk en ander relevante omskrywings in die belydenisskrifte laat geen ruimte vir Malina (2001:7-11) se onderskeid met betrekking tot mense se individualiteit nie.

Die model van “God as regter” speel ’n belangrike rol binne so ’n teologie en word soos volg in Sondag 4 van die *Heidelbergse Kategismus* (Diensboek van die NHKA 1997:139) geformuleer:

..., sy [God se] toorn is verskriklik, sowel oor die erfsonde as die sonde wat ons self doen. Hy wil dit in die tyd en ewigheid met ’n regverdige oordeel straf. Hy het immers gesê: “Vervloek is elkeen wat nie stiptelik alles doen wat in die boek van die wet geskrywe staan nie.” ... God is wel barmhartig, maar Hy is ook regverdig. Daarom eis sy geregtigheid dat die sonde wat teen die allerhoogste majesteit van God gedoen is, ook met die swaarste straf gestraf moet word – dit is met die ewige straf aan liggaam en siel.

Sondagafdelings 5-31 in die *Heidelbergse Kategismus* beskryf hoe God sy geregtigheid laat seevier het, naamlik deur Jesus Christus aan ’n kruis te laat doodmaak omdat mense sondig is (McGrath & Marks 2004: 9-10; Zachman 2004:26). Die meerderheid hoofstroom teoloë aanvaar vandag egter nie meer dat Jesus self die doel van sy lewe as ’n offer vir mense se sonde verstaan het

nie, maar dat dit as 'n refleksie oor die dood van Jesus deur die na-Pase geloofsgemeenskap verstaan moet word (Borg 2003:92). Daar kan vyf verskillende interpretasies van Jesus se kruisdood in die Nuwe Testament aangedui word (kyk Borg 2003:92-96), waarvan die interpretasie dat Jesus vir mense se sonde gesterf het een is.

Die beskouing dat Jesus vir mense se sonde gesterf het, moet binne die konteks van die eerste eeuse offerandesistiem by die tempel in Jerusalem verstaan word. Volgens die tempelteologie kon daar vir sekere sondes en onreinhede slegs deur middel van offerandes by die tempel vergifnis ontvang word: "Temple theology thus claimed an institutional monopoly on the forgiveness of sins; and because the forgiveness of sins was a prerequisite for entry into the presence of God, temple theology also claimed an institutional monopoly on access to God" (Borg 2003:94).

Gelees teen hierdie agtergrond, word die stelling dat Jesus Christus vir mense se sonde gesterf (geoffer) het, verstaan as 'n ondergraving van die monopolie wat die tempel sisteem op vergifnis van sonde en versoening met God gehad het. Dit beteken dat God in Jesus reeds alles wat mense van God kan vervreem verwyder het en dat mense toegang tot God het sonder om enige offer te bring of aan enige voorwaardes te voldoen. Die episode oor die "reiniging van die tempel" (Mk 11:15-19//Mt 21:12-17//Lk 19:45-48//Joh 2:13-22) kan as illustrasie van hierdie saak dien. Matteus 21:12-17 beskryf hoe Jesus die mense wat as gevolg van die reinheidsistiem nie toegang tot die tempel gehad het nie, in die tempelruimte laat inkom en hulle genees. Hiermee word bevestig dat mense wat deur religieuse en sosiale grense gemarginaliseer word, hulleself in God se teenwoordigheid bevind omdat God die grense verwyder (kyk Carter 2000:418-421). Die uitdrukking "Jesus het vir mense se sonde aan die kruis gesterf" is daarom 'n metafoer om God se radikale genade te verwoord.

Borg (1998:66-67) wys daarop dat die model van “God as regter” vir God met Freud se idee van die superego kan verwar en gevolglik die Christelike lewenswyse tipeer as ’n lewe onder beheer van die superego, “the suggestive German term that Freud used: the superego as *das Über-mich*, that which stands over me (in judgment)” (Borg 1998:81n18). Hiervolgens word die superego gesien as ’n beskuldigende stem wat mense voortdurend herinner dat hulle verkeerd doen en nie goed genoeg kan presteer om deur God aanvaar te word nie: “Thus the monarchical model of God generates a ‘performance’ model of the Christian life. Our eternal destiny depends on how well we ‘perform,’ on whether we believe or do what is necessary in order to be saved. The self is perpetually ‘on trial’” (Borg 1998:67).

Hierdie model genereer skuld, omdat dit nie kan funksioneer sonder die konsep van sonde waarvoor daar boete gedoen moet word nie. Ten spyte daarvan dat baie mense betekenis in hierdie meestersverhaal vind, ervaar vele ander dit as ’n denkwysie wat hulle verhinder om ’n genadige God te vind. Borg (1998:68) formuleer hierdie gedagte soos volg: “The awareness of global religious pluralism and of the cultural origins of religion and its social and psychological functions makes it difficult to believe that the Christian story as gestalted by the monarchical model is true in any literal sense of the word.”¹⁵

¹⁵ Borg (1995:69-95) beredeneer Jesus se bediening as ’n alternatiewe op die *konvensionele wysheid* van sy tyd. Konvensionele wysheid toon volgens Borg (1995:76-77) die volgende kenmerke: (i) dit bied leiding aan mense oor hoe om te lewe en handel oor praktiese sake vanaf etiket tot lewenswaardes soos dit in ’n betrokke kultuur aangetref word; (ii) dit is gegrond op ’n dinamiek van beloning en straf; (iii) dit het sosiale en psigologiese konsekwensies. Konvensionele wysheid kondisioneer mense om die waardes wat binne ’n betrokke kultuur belangrik is raak te sien en daaraan aandag te gee: “It is a world of judgment: I judge myself and others by how well I and they measure up ... It is a life of anxious striving, and feeling okay or not okay to the extent that we do or do not measure up. It is a living according to the ‘performance principle,’ in which everything depends upon how well I perform ... When conventional wisdom appears in religious form, God is imaged primarily as lawgiver and judge” (Borg 1995:77-78).

4.4.3.1 Die geregtigheid van God – ’n ekskursie

Wanneer Van Aarde (2006:103-122) sy beskouing oor die wyse waarop die kerk sending behoort te beoefen artikuleer, maak hy die volgende belangrike uitsprake (Van Aarde 2006b:107) wat my keuse vir ’n “inklusiewe” antropologie verwoord:

Ons, diegene binne die kerk, geniet immers nie die nagmaal omdat ons sonder sonde is nie! Eers wanneer jy grensloos kan dink en lewe, deur die “outsider” as potensiële “insider” te sien, gee jy legitimiteit aan die belydenis van die kerk dat die kerk “apostolies” is.

En dit vra om die “Ander” – insluitende die straatkind, die prostituut, die anders-biologies geskape en anders-seksueel georiënteerde, die anders-volkige, die anders-gekleurde, die anders-godsdienstige – nie as onaanvaarbaar vir inkom in die kerk te beskou nie, omdat hulle nie is soos jy is of is soos jy wil hê hulle moet wees nie.

Van Aarde se beredenering oor “die geregtigheid van God” bied ’n belangrike perspektief op my voorafgaande bespreking oor die metafoor van “God as regter” en daarom word hierdie kort ekskursie aan die hand van Van Aarde se uiteensetting hier onderneem.

Volgens Van Aarde (2006:109) behoort die woorde van Jesus in Mattes 28:16-20 verstaan te word as ’n versoek aan sy dissipels om mense deel van Israel te maak, omdat (die Matteaanse) Jesus die kerk as verlengstuk van Israel gesien het. Die vraag wat gevra moet word is dus hoe mense deel van Israel geword het en hoe hulle daar binne gebly het? Om hierdie vraag te beantwoord, maak Van Aarde (2006:109) van ’n uitdrukking van E P Sanders gebruik, naamlik *covenantal nomism* (Sanders 1992:262), wat as “wettiese verbondsbegrip” vertaal kan word. Hierdie begrip beteken dat God die inisiatief neem en op grond van God se genade mense inbring en dat die mense wat ingebring is binne bly deur die wet te gehoorsaam. Hierdie gehoorsaamheid aan die wet word dikwels tot karikatuur gemaak as sou dit

beteken dat mense deur wetsgehoorsaamheid moes “verdien” om ingebing te kon word: “Die inkom is op grond van God se genade – ook vir oud-Israel. ’n Twee-in-een-gebeure, genade-en-gehoorsaamheid, word bedoel wanneer die woord ‘geregtigheid’ in Israel se literatuur gebruik word. God doen wat reg is en jy doen wat reg is; God het lief en jy het ook lief” (Van Aarde 2006b:109).

Wanneer Paulus oor geloof “op grond van die geregtigheid van God” (Rom 10:3) reflekteer, bedoel hy dat mense sin, betekenis en geluk sal soek in vertrouwe op God (Rom 1:17) en nie in wetsgehoorsaamheid nie. Dit beteken egter nie dat Paulus oud-Israel veroordeel as “wettiese” mense wat hulle godsdiens op wetsonderhouding en nie op God se genade gebou het nie. Daar moet meer genuanseerd hieroor gedink word. Paulus se refleksie beteken dat mense nie hulle geluk sal soek in dit wat hulle as mense kan doen nie, maar in God se genade wat beteken dat God mense vry maak. In 2 Korintiërs 5 stel Paulus dat hierdie vrymaking daarin bestaan dat God deur Christus die wêreld met God versoen het en mense nie hulle oortredinge toereken nie. God se genade is vir almal, nie net vir dié wat “reeds binne” is nie. Hierdie gedagte sluit by Matteus se uitbeelding van Jesus aan wat sê dat God die son laat opkom oor hulle wat binne is en hulle wat buite is (“slegtes en goeies”; Mat 5:45); dat die mense wat buite is met dieselfde liefde bejeën moet word as die wat binne is (Mat 5:43-44; 22:39; by Paulus in Rom 12:16-18); dat die geregtigheid wat teenoor ander bewys word kwalitatief anders moet wees as dié van die verteenwoordigers van die tempelteologie, naamlik die Fariseërs en skrifgeleerdes.

God se radikale genade beteken dat alle mense toegang tot God het, dat alle mense binne kan kom en binne kan bly. Dit is ook nie uit mense se eie toedoen dat hulle binne bly nie, maar deur God se genade. Die reinheidsstelsel het veronderstel dat mense op grond van menslike handeling en menslike reëls inkom en binne bly. Dit is egter ’n selfsugtige lewe, aangesien dit oor selfhandhawing gaan (Van Aarde 2006b:110). God se

geregtigheid beteken dat mense wat nie volgens menslike reëls kon inkom en binne bly nie, ruimte kon vind voor God en in die geloofsgemeenskap. Van Aarde (2006b:110-111; vgl Crossan 1998:182-208) identifiseer hierdie mense as:

- armes wat tot die staat van bedelaars verklaar is en geen status meer gekry het nie (soos Lasarus in 'n Lukaanse gelykenis van Jesus);
- kinders wat buite normale huishoudings moes oorleef;
- vroue met wie daar geen raad was nie, omdat daar nie 'n man in hulle lewe was wat kon beheer uitoefen nie;
- wese, vreemdelinge, weduwees en armes wat die voorwerpe van God se ontfermende geregtigheid was.

Op grond van God se genade kom 'n nuwe geloofsgemeenskap tot stand – 'n gemeenskap wat “gesien word in die lig van die kruis- en opstandingsevangelie in Matteus: die afsterf van 'n ou bedeling en 'n aanbreek van 'n radikale nuwe bedeling. ... die gebroke kerk, die 'sondaarskerk', ... nie 'n volmaakte kerk nie, maar 'n onvolmaakte kerk...” (Van Aarde 2006b:113). Dit is 'n geloofsgemeenskap van verwonde mense, waarbinne gewonde genesers hulle bediening beoefen. Hierdie gewonde genesers verbind ander se wonde in die oortuiging dat hulle slegs deur God se genade ingekom het en binne bly en daarom medelydend met ander omgaan. God se geregtigheid motiveer hulle om mense nie koud en afsydig as “sondaars” te veroordeel nie, maar as medemense en mede-verwondes te sien, saam met wie hulle van God se teenwoordigheid in hulle lewens bewus kan raak.

Jesus het op grond van sy fundamentele ervaring van God as Vader die waardes soos hierbo aangedui, uitgeleef. Sy beskouing oor God as Vader het egter radikaal van die gangbare beskouing in die kringe van die Joodse

godsdienslike elite verskil. Hierdie verskille kan baie ver in die geskiedenis van Israel teruggevoer word.

4.5 God as Vader

Wat die beeld van God as Vader betref, wys Borg (1998:73) daarop dat die wyse waarop die Christelike tradisie God as Vader binne die monargiese model oor God geassimileer het, in kontras met die Bybelse gebruik daarvan staan. Dorothee Soelle (1995:25) huldig dieselfde mening as Borg en verwoord dit soos volg: “The father who is obsessed with his power, watches over it, and will not let anything be taken from him, may be an end product of the social history of Christianity; but it has nothing in common with the use of the word in the Bible.” In die Nuwe Testament gebruik Jesus die woord “abba” as intieme aanspreekvorm vir God (Borg 1998:73, 82n45).

Robert Hamerton-Kelly (1979) maak in sy boek *God the father* van Sigmund Freud se beskrywing van die Oedipus¹⁶-kompleks gebruik, soos oorgeneem en aangepas deur Ricoeur (1970) vir besinning oor hermeneutiek, om die ontwikkeling van die idee van “God as Vader” in die Ou en Nuwe Testament te beskryf.

Volgens die Freudiaanse interpretasie van die Oedipus mite, begin ’n seun se identifikasie met sy pa by ’n begeerte in sy vroeë kinderjare om soos sy pa te wees. Hierdie begeerte word egter later vervang met die drang om sy pa se plek in sy ma se lewe in te neem. ’n Seun ontdek dus dat hy nie net soos sy

¹⁶ Die mite oor Oedipus is deur die antieke Griekse dramaturg, Sophokles, geskryf. Oedipus was die seun van Laius en Jokasta. ’n Orakel deel Laius mee dat sy seun, Oedipus, hom gaan doodmaak. Om dit te voorkom laat Laius pas na Oedipus se geboorte gate deur sy enkels maak en bind dit aan mekaar vas. Hy gee Oedipus vir ’n skaapwagter en beveel hom om Oedipus in die veld te los om te sterf. Die skaapwagter gee Oedipus egter aan ’n vriend en op sy beurt neem die vriend die baba na sy koning, by wie Oedipus opgroei. ’n Orakel vertel vir Oedipus dat hy sy pa sal doodmaak en met sy ma gaan trou. Onder die indruk dat die orakel sy stiefouers bedoel, verlaat Oedipus hulle huis. Op pad konfronteer ’n vreemde man (sy biologiese pa, Laius) hom en Oedipus dood hom in ’n geveg. Sy reis neem hom na Thebes waar hy ’n Sfinks se raaisel oplos en so die stad se mense van ’n plaag red. As beloning trou hy met Jokasta, sy biologiese ma. Toe Oedipus jare later die waarheid oor homself ontdek, verblind hy homself deur sy eie oë uit te sny en Jokasta pleeg selfmoord (kyk Gould 1970).

pa wil wees nie, maar sy pa wil vervang. Met die besef dat hy deur die kulturele taboes oor bloedskande verhinder word om dit te doen (Freud voer hierdie taboes terug na 'n oermite waarin 'n “oer-misdaad” plaasvind deurdat seuns hulle pa vermoor en opeet [kyk Freud 1964; Hamerton-Kelly 1979:9-10]), word die seun in besit geneem deur skuldgevoelens omdat hy sy pa wil doodmaak. Freud gebruik die oermite as hermeneutiese sleutel om die ontstaan van monoteïsme soos dit in die Ou Testament beskryf word, te verklaar.

Ricoeur neem Freud se beskouings oor en herinterpreteer dit om die beeld van God as vader in die Bybel na te speur (Ricoeur 1974:468-497). Volgens Ricoeur beweeg die ontwikkeling van die Oedipus kompleks deur drie fases, naamlik die vorming van die kompleks, die vernietiging daarvan en die derde fase waartydens die kompleks op 'n nuwe vlak van betekenis permanensie verkry. Hierdie insig van Ricoeur met betrekking tot die Oedipus hipotese maak dit moontlik om die gebruik van die begrip “vader” as uitbeelding van/simbool vir God in Bybelse tekste na te gaan.

4.5.1 God en vaders in die Ou Testament

Vir die bestudering van Bybelse beskouings oor God moet in gedagte gehou word dat die Hebreërs wat onder Moses se leiding verenig is, se voorsate ander gode wat deel was van die Kanaanitiese godsdiens aanbid het (Hamerton-Kelly 1979:22; Collins 2005¹⁷). Die godheid vir wie Abraham aanbid het toe hy Palestina binnegetrek het was die god “El”, die god van die lug, die hoof van die Kanaanitiese pantheon. Abraham sou hierdie god waarskynlik as “die vader van die gode” kon beskryf. Uit die benamings vir

¹⁷ John Collins is Holmes Professor of Old Testament Criticism and Interpretation aan die Yale Divinity School in die VSA. In sy boek *The Bible after Babel: Historical criticism in a postmodern age* plaas hy met behulp van tekstuele en argeologiese verwysings die godsdiens van antieke Israel binne hulle kulturele, godsdienstige en geografiese omgewing. Collins wys daarop dat monoteïsme 'n later ontwikkeling binne die godsdiens van Israel was en dat aanbidding van ander gode uit hulle bekende wêreld selfs in die hoogbloei van die monoteïstiese tyd aan die orde van die dag was – privaat in mense se huishoudings asook publiek in die tempel (Collins 2005:99-129; vgl Rubinstein 1986:3-25; Lang 2002).

God in Genesis word dit duidelik dat God benoem is met beskrywings wat by die destydse Kanaanitiese godsdiens gepas het (kyk Hamerton-Kelly 1979:24-25; Armstrong [1993] 1999:21-23).

Bybelse uitbeeldings van God verskil van die Kanaanitiese in die opsig dat God in 'n persoonlike verhouding tot mense staan en nie aan lokaliteit gebonde was of is nie. Die verhouding het tussen God en die patriarg as verteenwoordiger van die hele groep (stam) bestaan. Die simbool van God se betrokkenheid by die groep was die vader van die familie, wat op sy beurt verantwoordelik was daarvoor dat die hele groep God moes aanbid en gehoorsaam. Om in God se seën te deel, moes iemand deel van 'n familie wees. Op hierdie wyse is die status van die patriarg goddelik gesanksioneer en God op intieme wyse aan die versorging, opvoeding en voorspoed van die familie verbind (kyk De Boer 1974). Lede van 'n familie se voorspoed en beskerming was daarin geleë dat hulle natuurlike afstammeling van die vader was en onder sy seën geleef het (Gen 27 & 28).

In 'n volgende stadium van ontwikkeling vind 'n belangrike en betekenisvolle verskuiwing plaas. Abraham word in Genesis 12:1 uit die beskermdede omgewing van sy familie weggeroep en deur God gekies¹⁸. God se seën word gegee aan diegene wat hulle ouerhuise verlaat: "Thus the idea of election profoundly reformulates the idea of fatherhood. The unprecedented act of leaving one's father's house, where one's blessing resides, of stepping outside

¹⁸ Die gedagte van "uitverkiesing" deur God is nie onproblematies nie. Die ideologie van g(G)oddelike uitverkiesing en Kanaan as "belofde land" het aan Israel die motief verskaf om ander mense se grond in besit te neem en die uitwissing van Kanaanitiese groepe te regverdig as God se wil (kyk Lüdeman 1997:55-75; Levenson 2000:239-246; Collins 2005:70-73). Hoewel Joel Kaminsky (2003:397-425) 'n saak daarvoor uitmaak dat die verkiesing van Israel nie beteken het dat alle nie-Israeliete onderdruk of minderwaardig behandel moes word nie, kan nie ontken word nie dat die uitverkiesing-gedagte aanleiding gegee het tot optrede wat deur Jeremy Cott (1984:204) soos volg beskryf word: "The biblical idea of election is the ultimate antihumanistic idea." Collins (2005:71) stel dat Cott se formulering dalk te sterk is, maar erken tog soos volg: "[T]he implication of the idea of election in the justification of genocide remains troubling."

of the sacred circle of the family, leaving behind the graves of the ancestors, becomes the paradigm of the relationship to God” (Hamerton-Kelly 1979:31).

In die Jahwistiese tradisie soos verwoord in die epifanie van Moses by die brandende doringbos en die verdere ontwikkeling daarvan, blyk dat “Mosaic theology wanted to eradicate any hint of the mythological idea that God is the actual progenitor of his people ... In order to express this new and characteristically Mosaic theology, the Yahwists chose the image of adoption” (Hamerton-Kelly 1979:31-32). Deur die simbool van “aanneming” te gebruik om God se verhouding met mense te beskryf, deurbreek en transendeer die Jahwistiese tradisie die natuurlike familiale bande. Aanneming van mense geskied op grond van vrye en verantwoordelike keuse, wat in Genesis 15 en 17 en Eksodus 19 met die beeld van ’n verbond tussen God en mense beskryf word. Op hierdie wyse word die gemeenskaplike lot van mense soos verwoord in die Oedipus-mite deurbreek. Die mens is nie aan ’n onontkombare noodlot uitgelewer nie, maar word in staat gestel om keuses te maak. ’n Nuwe verhouding “beyond God the natural father” (Hamerton-Kelly 1979:32) word hiermee gevestig.

Gedurende die tyd van die profete in die sewende eeu kom die gebruik van die vader-simbool op ’n meer direkte wyse na vore en word God onder andere in Hosea beskryf as ’n pa wat sy kinders in die wildernis gevind het (Hos 9:10; kyk ook Eseg 16). Die motief van aanneming bring ’n aspek na vore wat binne daardie kultuur eksklusief met vrouens (moeders) geassosieer is, naamlik “the reception rather than the initiation of life” (Hamerton-Kelly 1979:35). In die Deuteronomistiese tradisie (Deut 26:5-10) word die verhouding tussen God en mense as ’n verhouding van genade beskryf. Daarom was dit vir Israel belangrik om by hulle fees van die eersteling die eer aan God te gee vir die oes en daarmee God se genade aan hulle voorvaders en aan hulle as nasate te verwoord. Op hierdie wyse word die vaders tot simbool vir die moontlikheid

om God se genade in die hede te beleef. In die Deuteronomistiese tradisie word identifisering met die vaders met verlossing geïdentifiseer.

Vir Freud was die identifikasie met die vader in die eerste plek uitdrukking van die begeerte om soos die pa te wees, wat later vervang word met 'n drang om die pa se plek by die ma in te neem. In die Bybelse tekste word hierdie begeerte getransendeer deurdat dieselfde energie wat aanvanklik vernietigend kan wees, in kreatiewe energie (lewegewend en helend) omgesit word.

Hamerton-Kelly (1979:38-51) is van oortuiging dat wanneer die metafoor vader vir God aangewend word, moederlike eienskappe ook geïmpliseer word. Hy ondersoek verskeie tekste (Deut 1:31; 8:5; 32:18; Num 11:11-12; Jes 49:15; 66:10-13; Jer 2:27; 16:3; Hos 11:1-4) waarin die metafore vader en moeder afsonderlik asook gesamentlik aangewend word om God se verhouding met mense te beskryf en wys daarop dat die agtergrond vir die vermenging van die vader en moeder beelde waarskynlik die Kanaänitiese aanbidding van manlike en vroulike godhede is (Hamerton-Kelly 1979:40). Die samelewing in Israel is egter gestruktureer met die patriarg in die middelpunt en om in die seëninge van die familie te kon deel was dit selfs nodig om naby die pa se grond begrawe te word. Volgens Eksodus 20:17 word die vrou saam met die ander besittings van die man genoem wat nie deur ander begeer mag word nie. Owerspel met iemand se vrou was dus 'n oortreding ten opsigte van 'n man se eiendom. Huwelikstrou het nie vir die man gegeld nie, maar net vir die vrou. Levitikus 27 beskryf 'n vrou se waarde in monetêre terme as gelykstaande aan drie vyfdes van die waarde van 'n man. Die Bybelse uitbeelding van die familielewe is egter oor die algemeen positief. Hoewel aanvaar kan word dat die patriarg van die familie lief was vir sy mense, kanselleer dit egter nie die outokratiese kulturele ordening waarvolgens die vrou as deel van die man se besittings geag is nie (vgl Rig 11:30-40; 19-20). Die regte van die patriarg is deur die ordening van die gemeenskap voorop gestel en in stand gehou en

deur middel van androsentriese metafore en simbole vir God is dit goddelik gesanksioneer.

Uit voorafgaande blyk dit dat die gebruik van gesinsmetafore om God mee te beskryf nie sonder probleme was nie. Een van die ongemaklikhede wat uit Bybelse gegewens na vore kom is die verhouding tussen God en die volk wanneer God oor die sonde van die volk moet besluit. Hoe sterk daar ook al op God se vergifnis en aanneming gefokus word, die Ou Testament ontkom nie aan die ongemak dat hierdie taalgebruik vrees en angs by mense inboesem nie. In die Dekaloog (Eks 20) word God as 'n jaloerse God beskryf wat selfs kinders straf vir hulle ouers se oortredinge. Sodanige formuleringe laat vrae ontstaan oor 'n saak soos regverdige optrede deur God.

Hamerton-Kelly (1979:50) maak die volgende bevinding ten opsigte van die verhouding tussen God en sy volk, met verwysing na die profetiese literatuur: "Prophetic rethoric appeals to the emotions, prophetic theology presumes that the hidden meaning of Israel's history is that God has chosen (adopted) this people and remain true to them to the end, like a good parent; that God expects them to behave with mature responsibility in the relationship; and that the people can appeal to these theological facts as the grounds for repentance and the hope of forgiveness." Bogenoemde ongemak bly egter voortbestaan, veral gesien in die lig van oordeelsprofesieë wat oor God se volk uitgespreek word.¹⁹

-
- ¹⁹ Daar moet rekening gehou word met die historiese omstandighede wat as agtergrond vir uitsprake in die Ou Testament gedien het. Jurie le Roux (1986:152-157) wys op die trauma wat die Babiloniese ballingskap na 586 vC tot gevolg gehad het en in besonder die stryd tussen verskillende groepe met betrekking tot die vraag hoe Israel in die na-ballingskapstydperk gestruktureer moet word en moet funksioneer. Hierdie onderlinge stryd het 'n bepalende rol in die heropbou van Israel se sosiale en godsdienstige lewe in die tweede tempel tydperk gespeel. Le Roux (1986:154-155) wys daarop dat die Sadokitiese priestergroep die stryd teen die Leviëte gewen het en die totale lewe van Israel rondom die tempel en die instandhouding van die tempelkultus ingerig het. Tekste wat vanuit hierdie groep ontstaan het, beklemtoon die belangrikheid van die tempel en die onderhouding van die kultus. Enige praktyke wat 'n sterk tempelkultus bedreig het is derhalwe verdag gemaak en veroordeel. Een van die kenmerke van hierdie benadering was dat Israel hulleself sterk teen heidense volkere moet afgrens. Esegjël dien as voorbeeld van die Sadokitiese beskouing (Le

Hoewel die vroeë Judaïsme van die Ou Testament verskil met betrekking tot die gebruik van die term “vader” vir God, beeld die gebruik nie ’n intieme verhouding tussen vader en kind uit nie (Hamerton-Kelly 1979:52-54). Die oorheersende beeld uit die eerste eeuse Mediterreense wêreld (Judaïsme en Grieks-Romeinse kulture) is dat die samelewing patriargaal gedomineer was.

4.5.2 Jesus se Vader verwelkom almal in sy familie

Nuwe-Testamentiese getuienis laat die indruk dat daar konflikterende opinies oor hierdie saak was. Aan die een kant word vroue se onderdanigheid aan mans beklemtoon en vanselfsprekend aanvaar (1 Kor 14:34; 1 Pet 3:5), terwyl aan die ander kant gestel word dat vroue gelykwaardig is aan mans (Gal 3:28). In die lig hiervan is Jesus se houding teenoor vroue opvallend anders as die aanvaarde praktyke van sy dag: vroue was deel van sy volgelinge (Mark 15:40-41); hy het in die openbaar met vroue gepraat (Joh 4:27); hy het vroue toegelaat om teenwoordig te wees wanneer hy onderrig gegee het (Luk 10:39); hy het ’n vrou “wat ’n sondige lewe gelei het” toegelaat om sy voete te was en met reukolie te salf (Luk 7:36-50) en hy hou haar as “voorbeeld” van geloof aan mans voor; hy het spesifieke aandag aan kinders gegee, ten spyte van sy dissipels se beswaar (Mark 10:13-16); hy het egskeiding verbied omdat hy bewus was van die onhoudbare situasie waarin egskeiding vrouens geplaas het (Matt 19:1-12); hy het geweier om ’n vrou wat op owerspel betrap is, te veroordeel (Joh 8:1-11) omdat hy bewus was van die onregverdigte wetlike vereistes in hierdie verband en dat huwelikstrou slegs van vroue verwag was. Op hierdie wyse het Jesus die beskouing van sy tyd dat vrouens deur mans as besittings gesien en behandel kon word, deurbreek. Die episode waarin vroue as eerste getuies van Jesus se opwekking uit die dood beskryf word (Mk

Roux 1986:154; 1987:127-140). Daar was ook ander stemme hoorbaar in hierdie tydperk, wat anders oor Israel se bestaan en toekoms gedink het. Deutero-Jesaja en Trito-Jesaja is voorbeelde van stemme dat Israel as dienskneg van God na buite gerig moes leef en dat God nie behoefte aan ’n tempel en tempelkultus gehad het nie maar van God se volk verwag het om geregtigheid na te streef (kyk Le Roux 1987:136-159).

15:47-16:8), is betekenisvol met betrekking tot die plek wat vroue in Jesus se bediening ingeneem het: “The evidence that Jesus recognized the natural rights to which their humanity entitled women is clear, and especially moving when considered against the background of the regnant patriarchy” (Hamerton-Kelly 1979:60). Borg (1991:133-135), Carolyn Osiek (1997a:103-118) en Dreyer (2002c:1679-1706) toon aan dat vroue in die sinoptiese evangelies veel meer as “dekoratiewe karakters” in Jesus se bediening was.

Van Aarde (2001:44-46) argumenteer dat Jesus se optrede binne die konteks van die ontwikkelde agrariese gemeenskap in Herodiaanse Palestina geplaas moet word. Die waarde van Van Aarde se bydrae tot die historiese Jesus navorsing is geleë in “the assumption that the ideological function of kinship as a social institution shifted in an evolutionary fashion when horticultural societies changed into simple and the advanced agrarian societies” (Van Aarde 2001:45). Volgens die kulturele antropoloog, Gerhard Lenski (kyk Lenski, Lenski & Nolan 1991), was bloedverwantskap, veral die uitgebreide familiesisteem, die primêre sosiale instelling gedurende die hortikulturele (7000-3000 v.C.) en eenvoudige agrariese samelewings (3000-1800 v.C.). Met die verskuiwing van die hortikulturele samelewing na die agrariese is die dominante rol van die uitgebreide familie deur ’n politieke ekonomie as dominante faktor vervang. Van Aarde (2001:45) verwoord die diepgaande invloed van hierdie verskuiwing soos volg: “As a result, the extended family almost ceased to be visible on the surface level of Herodian Palestine, and the family interests moved to the deep structure of society and developed into an ideology comparable with the notion of false consciousness. In other words, family interests in the world of the historical Jesus were as ideologically conditioned as materialism in industrial societies.” Familiebelange was derhalwe onderliggend aan die funksionering van individue en persone se posisie binne die samelewing is deur hulle bloedverwantskap bepaal. Hierdie dieptestruktuur funksioneer op ’n onbewustelike vlak wat Borg (1991:97-124) konvensionele wysheid noem. Dit is sosiale konvensies wat as

vanselfsprekend aanvaar word en deur niemand binne die betrokke gemeenskap in twyfel getrek word nie. Binne die raamwerk van 'n ideaaltipiese konstruk van Jesus as vaderlose figuur in eerste eeuse Palestina (kyk Van Aarde 2001:45-48), word Jesus se doop deur Johannes die Doper as 'n reinigingseremonie geïnterpreteer. Jesus “was healed from ‘sinful sickness’ (for example, the stigma of being a fatherless son) and started a ministry of healing/forgiving ‘sinners’ with the help of disciples who were also called upon to act as healed healers. Jesus died because of the subversiveness of this ‘ethos of compassion’...” (van Aarde 2001:47; vgl Schaberg 1987; Borg 1991:131, 178-184).

Wanneer hierdie insigte in berekening gebring word by die lees en interpretasie van Jesus as vaderlose figuur se vertrouwe in God as sy Vader, kom die radikaliteit van Jesus se beskouings na vore. Jesus se bediening het 'n belangrike beskouing oor God na vore laat tree, naamlik dié van 'n vader wat mense bevry van onderdrukkende sisteme, deur alle mense – veral die gemarginaliseerdes binne die samelewing – in sy familie in te sluit. Jesus se bediening was inklusief van aard en nie uitsluitend nie. God is besorg oor alle mense en beskou alle mense as menswaardig. Hierdie boodskap oor God was 'n bedreiging vir die Joodse godsdienstige elite in eerste eeuse Palestina wat hulle samelewing godsdienstig georden het en gevolglik godsdiens aangewend het as 'n middel om mense in bedwang te hou (vgl Theissen 1978; Borg 1991:80-96; 1998:88-212). Een van die redes vir Jesus se kruisiging was sy uitdaging van die godsdienstige en kulturele gebruike van sy tyd (Hamerton-Kelly 1979:61; Borg 1991:178-184; Van Aarde 2001:47).

Ten spyte van Jesus se inklusiewe boodskap en styl is die verskillende Christelike geloofsgemeenskappe wat na sy dood ontstaan het oor die algemeen hiërargies en patriargaal georden. Tog was daar stemme ten gunste van 'n meer egalitêre beskouing (Gal 3:28; Ef 5:25-30; 6:1-3). Verlaas die klem in Efesiërs 5 dat 'n man sy vrou moet liefhê is opvallend, omdat liefde in

die huwelik nie as die rede vir 'n huwelik beskou is nie, maar die huwelik as 'n onderlinge sosiale ooreenkoms tussen families beskou is. Op hierdie wyse het die vroeë Christendom die eerste tree gegee om patriargale mag en oorheersing te deurbreek. Die dilemma is egter dat 'n skrywer soos Paulus nie konsekwent in sy beredenering oor die posisie van vroue was nie. Hy argumenteer dat die onderdanigheid van die vrou aan die man 'n skeppingsordening is en daarom moet sy in die erediens 'n hoofbedekking dra en stil wees (1 Kor 11). Op hierdie basis konstrueer Paulus 'n hiërargie met God aan die bopunt en vrouens aan die onderste punt van die leer, met Christus en mans tussenin. In Galasiërs 3:28 stel Paulus egter dat daar in Christus geen onderskeid tussen man en vrou bestaan nie. Die praktiese reëlings ten opsigte van die voorwaardes op grond waarvan 'n vrou in 'n erediens mag bid, is tot die omstandighede in Korinte beperk. Dit wil voorkom asof Paulus pragmaties te werk gegaan het en vir elke vraagstuk 'n antwoord probeer gee het wat in daardie spesifieke omstandighede die minste konflik sou veroorsaak.

'n Geskrif soos 1 Timoteus plaas vroue in 'n ondergeskikte posisie teenoor mans (kyk Jacobs 2002:112-133). Die nawerking van uitsprake soos dié in 1 Korintiërs 11 en 14 en 1 Timoteus 2:11-15 in die Christelike tradisie dui daarop dat vroue se ervaring van die kerk na twee millennia steeds nie baie positief is nie (kyk Dunlap 1999:133-148; Greider, Johnson & Leslie 1999:21-50; Karaban 1999:65-76; Miller-McLemore & Gill Austen 1999:13-20). Selfs Luther wat soveel moeite gedoen het om God se genade te artikuleer, kon volgens Jacobs (2002:113-114) nie:

... aan die patriargale greep van hierdie teks ontsnap nie. In sy interpretasie van die teks het hy bloot die neerdrukkende daarin voortgesit. Die onderwerping van die vrou aan die man en die man se oorheersing van die vrou, só lui sy interpretasie, word nie weggeneem nie. Vroue sal dit moet verduur.

Tog behoort dit (volgens hom) vir vroue 'n groot gerusstelling(!) te wees dat hulle gered sal word deur kinders in die wêreld te bring.

Jesus en sy volgelinge het bande met hulle families verbreek (Mark 3:31-35) en het nie hulle eie huise gehad waarvandaan hulle hulle bediening gedoen het nie. Volgens Theissen (1978:7-30) is hierdie verskynsel in lyn met die optrede van rondreisende charismatiese persone wat leiers in die Jesusbeweging was. Hiermee is Jesus se bedieningstyl voortgesit (Theissen 1978:26). Hierdie optrede van Jesus het veroorsaak dat hy gemarginaliseer is en daarom was die mense met wie hy hom bemoei het die gemarginaliseerdes in die samelewing (Theissen 1983:60; Saldarini 1988:44; Van Aarde 2001:146, 197). Die volgende sake kan as tiperend van Jesus se beskouing oor die koninkryk van God teenoor tradisionele familiebande aangedui word:

- Jesus vestig 'n nuwe (fiktiewe) familie vir wie God 'n vader is en mense word deel van hierdie familie op grond van geloof in God;
- dissipels van Jesus breek die bande met hulle natuurlike families (Mk 1:20);
- in Markus 10:28-30 kom getuienis na vore dat mense hulle families verlaat en 'n substituuat familie in die Jesusbeweging gevind het;
- diegene wat die wil van God doen, is Jesus se moeder en broers;
- liefde ("compassion" volgens Marcus Borg) is die samebindende faktor.

Jesus se gebruik om saam met gemarginaliseerdes te eet (kyk Borg 1991:131-133; 1998:93-134; Crossan 1991) was 'n ingrypende handeling binne die Joodse gemeenskap. 'n Maaltyd is nie net as 'n ete beskou nie, maar het aanvaarding van die tafelgenote gekommunikeer (kyk ook Elliott 1991a,

1991b). Diegene wat saam aan tafel was, is as gelykes beskou. Konvensies met betrekking tot maaltye was ingebed in die reinheidsstelsel van die eerste eeuse Middelerreense wêreld. Borg (1995:55) verwoord die sosiale ideologie grondliggend hieraan soos volg:

Those rules governed not only what might be eaten and how it should be prepared, but also with whom one might eat. Refusing to share a meal was a form of social ostracism. Pharisees (and others) would not eat with somebody who was impure, and no decent person would share a meal with an outcast. The meal was a microcosm of the social system, table fellowship an embodiment of social vision.

Jesus se maaltye saam met die uitgeworpenes van die samelewing het sy visie op God se koninkryk gekommunikeer en het belangrike sosiopolitieke implikasies gehad. Klosinski (1988:56-58) stel dit soos volg: “Food exchanges are basic to human interaction ... Eating is a behavior which symbolizes feelings and relationships, mediates social status and power, and expresses the boundaries of group identity.” Op hierdie wyse het Jesus op radikale wyse die skerp sosiale grense van sy gemeenskap uitgedaag. Volgens Crossan (1994b:70) is “the idea of eating together and living together without any distinctions, differences, discriminations or hierarchies ... close to the irrational and the absurd. And the one who advocates it is close to the deviant and the perverted.” Gekoppel met Jesus se ervaring van God as sy vader, beteken dit dat Jesus aan die uitgewekenes in die samelewing aangetoon het dat God ook hulle vader is wat vir hulle sorg, al is hulle nie deur die godsdienstige elite as “kinders van Abraham” beskou nie en daarom ook nie as kinders van God nie.

Jesus se beoordeling van familie en bloedverwantskap moet binne die raamwerk van hierdie alternatiewe sosiale visie verstaan word: “Those who see Jesus as a champion of ‘family values’ fail to see the radical edge to his message. It is not that he would be against loving one’s family (after all, he spoke of loving one’s enemies); rather, his attitude toward family is not

univocally affirmative: family can be the problem. It is interesting that, during his public activity, his own family relations were strained” (Borg 1995:93 n36). Hierdie spanning tussen Jesus en sy familie, wat selfs ’n breuk met die natuurlike familiebande en die toetrede tot en konstituering van ’n nuwe (fiktiewe) familie tot gevolg gehad het, “... corroborates Freud’s Oedipal insight, that family ties have to be broken for the child if he or she is to be able to enter into the mature relationship which can only be constituted after the break” (Hamerton-Kelly 1979:70).

Sodanige alternatiewe visie op God en sosiale verhoudings binne God se koninkryk open nuwe perspektiewe op die Christelike lewenswyse. Die verskillende beelde, metafore en optrede van Jesus kommunikeer die nabyheid van God, waarin Jesus fokus op verhoudings, verbondenheid en intimiteit. Dit lei daartoe dat daar aan God as medelydend gedink kan word. ’n Medelydende God het lief en versorg en is mense goedgesind. Hierdie visie op God maak dit moontlik om beide vroulike en manlike beelde en metafore te gebruik, in plaas van eksklusiewe manlike beelde en metafore soos in die monargiese model. God is egter nie vroulik of manlik nie, maar is as Gees meer as die beelde en metafore waarmee daar oor God gepraat word.

4.6 God as Moeder

Benewens Borg het verskeie ander navorsers die metafoer van God as moeder verwoord (kyk McFague 1987:97-123; Johnson 1994:100-103; Van Wijk-Bos 1995:50-65; Ramshaw 1995:105-107). God word in verskeie tekste in die Bybel beskryf as ’n moeder wat geboorte skenk en haar kinders voed en versorg (Num 11:11-12; Deut 32:18; Ps 90:2; Hos 11:3-4; Jes 43:13-14; 66:13). ’n Begrip wat verwant is aan die saak waarvoor dit in hierdie metafoer gaan is medelye. Die begrip “medelye” hou verband met die Hebreeuse woord vir baarmoeder (Borg 1995:47; 1998:73; kyk Tribble 1978), wat die beeld van ’n liefdevolle verhouding na vore roep. Op hierdie wyse word *emosie* ’n

belangrike dimensie van die metafoor: God ervaar dieselfde emosies teenoor mense as 'n ma teenoor haar kinders.

Vir Borg (1995:46-68) is medelye die belangrikste faset van Jesus se bediening. God is 'n medelydende God en Jesus se boodskap kan verstaan word as 'n uitnodiging aan mense om ook soos God medelydend te wees (Luk 6:36). Medelye is vir Jesus nie slegs 'n individuele deug nie, maar 'n lewenswaarde wat in die totale samelewing uitdrukking vind. Van Aarde (2001:41) stel dat daar met sekerheid beweer kan word dat Jesus met medelye teenoor die sosiaal-uitgewekenes in sy samelewing opgetree het. Van Aarde (2001:41) se hipotese is dat "Jesus himself grew up as fatherless figure and that his compassion toward ill-fated people came from his own experience of being ostracized." Jesus se ontferming oor weeskinders word deur van Aarde vanuit 'n sosiaal-wetenskaplike verwysingsraamwerk (kyk Malina 1986; Hollenbach 1987) geïnterpreteer en hy formuleer dit soos volg (Van Aarde 2001:41):

... a balanced society consists of particular social institutions, one of which is the overarching one, while the others are integrated with it in subordinate fashion ... There are, however, societies in which families and the heads of the families exercise control. The Mediterranean world of the first century is such an example. In such societies religion, politics and economy are embedded in an institutional order of family life primarily determined through birth and nationality.

In die lig van Jesaja 1:16-17 het Jesus homself deur Johannes die Doper laat doop om homself van sistemiese onreinheid (boosheid) te laat reinig en aan mense se lewens betekenis te kon gee (Van Aarde 2001:42). Tussen hierdie mense was vrouens en kinders wat hulle op die rand van die samelewing bevind het omdat hulle "nobodies" was, naamlik geskeides, vaderloses, weduwees en weeskinders. In die patriargale samelewing van daardie tyd is geen eerbare plek aan hierdie mense gegun nie. Jesus was so oortuig deur sy

fundamentele ervaring van God as sy vader en as vader van die uitgewekenes in die samelewing dat hy uiteindelik daarvoor doodgemaak is. Nie een van sy eie familieleden of sy fiktiewe familie het hom begrawe nie en hy het gesterf soos wat hy gebore is: “a nobody among nobodies” (Van Aarde 2001:43).

4.7 Die effek van manlike beelde van God op vroue

Die kulturele milieu waarin die Bybelse tekste ontstaan het, was ’n patriargaal-gedomineerde samelewing. Dit kan geïllustreer word deur verwysing na die kulturele gebruik wat *patrilokale residensie* genoem word. Volgens hierdie gebruik is vroue uit hulle vaders se huishouding uitgeneem en ingeneem in die huishouding van hulle mans. Die mans het in die omgewing van hulle eie vaders se huishoudings bly woon en werk. ’n Vrou is eers ten volle in die gemeenskap opgeneem nadat sy geboorte aan ’n seun gegee het, om sodoende die “familie van prokreasie” te dien (Malina 2001:46). Vroue is as objekte wat weggegooi kon word beskou indien hulle kinderloos sou bly of nie aan seuns geboorte kon skenk nie. Die sosiale realiteit was dat vrouwees onwaardigheid en manlikheid waardigheid geïmpliseer het. In die Ou Testament word God dikwels as die verontregte man en Israel as die ontroue vrou voorgestel (Eseg en Hos; Galambush 1992:6-9, 100-102). Op hierdie wyse is ’n meestersverhaal van *manlik as waardig* en *vroulik as onwaardig* gevestig en goddelike sanksie aan hierdie kulturele gebruike verleen.

Daar moet teen ’n anakronistiese inlees van individualisme en “demokratiese” uitgangspunte soos “vryheid” en “gelykheid” in Bybelse tekste gewaak word, asof hierdie waardes deel was van antieke skrywers se sosiale kontekste. Die kulturele waardes wat in die ou Nabye-Oosterse en die eerste eeuse Mediterreense wêreld gegeld het, verskil beduidend van die postmoderne wêreld en kultuur. Vroue se ondergeskiktheid aan ’n manlik-georiënteerde wêreld was nie net in oud-Israel gevestig nie, maar ook in die Grieks-Romeinse gemeenskappe (Osiek & Balch 1997:56-57). Die tipe mag wat die man oor die vrou kon uitoefen (die wetlike term is *patria potestas*) het teoreties

die mag oor lewe en dood ingesluit. Om mag só te verstaan is om die man as beeld van 'n "almagtige god" te beskou. Verskeie tekste uit die vroeë Judaïsme toon aan dat die vrou nie as beeld van God geag is nie en ondergeskik was aan die man as uitdrukking van die beeld van God (Tobit 8:6; Jubileë; Sibillynse Orakels I en II; Slawiese Henog 24-32; haggadiese vertellings in *Die lewe van Adam en Eva*; Filo se *De Opificio Mundi*). Die mate waarin geslag die indeling van die Mediterreense samelewing bepaal het, word soos volg deur Malina (1996:50) verwoord:

While family reliance is the core value supported by the prevailing social institution of kinship, yet all valued persons or objects are primarily gender defined. This means that an individual is primarily male or female (secondarily a group-embedded person, thirdly a person with a name). Not only are slaves defined by gender, but so are other things, including nature, times and places ... Similarly, as regards times, women must come after men and leave before them or must be duly chaperoned.

In die vroeg-Christelike denke is die beskouing oor vroue as minderwaardig teenoor die man op verskeie wyses deur skrywers soos Tatianus, Klemens van Aleksandrië (*Stromata* VI, 100:3), Origenes (*Die onderrig van Silvanus*), Didimos die Blinde van Aleksandrië (vgl sy eksegeese van Genesis 1:27), Justinus, Irenaeus, Tertullianus (*De culturu feminarum*, 1, 2, 5; CCL 1, 346), Ambrosiaster (kyk sy kommentaar op 1 Kor 11:7), Cirilius van Aleksandrië (*Homiliae paschales*, 28, 3 [PG 77, 948]) en Augustinus (*De Trinitate* XII.7.10) verwoord, veral met betrekking tot hulle verstaan van Genesis 1:27 (Burghardt 1957:128-129; Ruether 1991:264-267; Vogt 1991:178; Coll 1994:72).

Hoewel teoloë in die Middeleeue die vrou as "beeld van God" beskou, het hulle tog steeds op bepaalde wyses onderskeid tussen die man en die vrou getref en nie werklik ontkom aan die tradisie om manlikheid as die 'eintlike' beeld van God te handhaaf nie. Veral Thomas Aquinas verwoord dit skerp wanneer hy sê dat die ondergeskiktheid van vroue anders as dié van slawe beoordeel

moet word, aangesien die ondergeskiktheid van slawe die gevolg is van sonde, maar dié van vroue 'n skeppingsordening is (Coll 1994:72). Daarom is vroue ondergeskik aan die man en kan hulle nie as priesters georden word nie en ook nie sakramente bedien nie.

Gedurende die Renaissance is daar meer positief oor vroue geoordeel. Tog het Aristoteles se oortuiging dat vroue niks anders as “gebreekte mans” is nie, in die vyftiende tot sewentiende eeu daartoe gelei dat vroue wat van heksery verdink is doodgemaak is (Coll 1994:73; vgl Summers 1971:123; Dworkin 1974; Daly 1979).

Die Reformasie het 'n nuwe verstaan van Bybelse tekste ingelui. Met die kennis van Grieks, Hebreeus en tekskritiek wat die Renaissance meegebring het, het die allegoriese uitleg wat in die Middeleeue algemene gebruik was al meer in onbruik verval. Daar is veel groter klem op die historiese gesitueerdheid van tekste geplaas (Douglass 1991:230) en minder gespekuleer soos in die Middeleeuse skolastiek (Ebeling 1971:61; vgl Oberman 1963:50-55; Bouwsma 1988:106-107, 157). Klaarblyklik het Martin Luther vroue as ten volle menswaardig beskou, soos uit die volgende stelling blyk: “Therefore she [Eve] not only heard these things from Adam, but her own nature was pure and full of the knowledge of God, so that by herself she understood and reflected on the word of God” (*D Martin Luthers Werke, Weismar kritische Ausgabe* = WA 42, 50 = Koffmane & Reichert 1911:50, in Douglass 1991:233). Aan die ander kant sê Luther in sy kommentaar op Genesis 1:27, na analogie van sy oortuiging dat die son meer buitengewoon is as die maan, dat die vrou nie gelyk is aan die heerlikheid van die man nie (WA 42, 51-52, in Douglass 1991:134). Volgens Luther is die vrou die swakker geslag en daarom het die slang ook vir Eva genader en nie vir Adam nie (Douglass 1991:235). Vroue se ondergeskikte posisie aan die man is volgens Luther die gevolg van die sondeval. Vroue mag op grond van 1 Timoteus 2:11 ook nie ampte beklee of in die openbaar leiding neem nie.

Douglass (1991:243-245) wys daarop dat Johannes Calvyn se beskouings oor hierdie tema modern was. Calvyn maak byvoorbeeld 'n onderskeid tussen sake wat hy as wesenlik in die Bybel beskou en ander sake wat na sy oordeel gebruike is van die tyd waarin die tekste ontstaan het (vgl sy kommentaar op 1 Kor; kyk Douglass 1991:248; Ruether 1991:269). Hy stel egter dat vroue nie in die kerklike ampte mag dien nie. Hy gryp nie soos Luther na die sondeval terug om sy argument te begrond nie, maar oordeel dat die gebruike wat in 1 Korintiërs 11:2-16 oor die vrou geformuleer is ook in die kerk van sy tyd gehandhaaf kon word. Hiermee gebruik Calvyn in teenstelling met sy eie onderskeid 'n nie-wesenlike saak in die Skrif en wend dit aan as rasionaal om vroue in ondergeskikte posisies binne die kerk te hou. Ten spyte van Calvyn se siening wat in 'n sekere sin sy tyd vooruit was, oordeel hy dat vrouens minder werd as mans is aangesien hulle “van nature gebore is om gehoorsaam te wees” (C O 52, 276). Wanneer Calvyn hom vir begronding van sy argument op die vanselfsprekendheid van algemene kennis oor hierdie saak beroep, toon dit in watter mate hy vasgevang was in die institutionalisering daarvan (kyk Dreyer & van Aarde 2000:697-722; Dreyer 2000:1057-1078). In vroeëre uitgawes van Calvyn se *Institusie* stel hy dat vrouens wel ook beeld van God is, maar slegs in 'n tweede graad. Tog is daar in die laaste verwerking van sy *Institusie* kort voor sy dood geen leer oor vroue as tweedegraadse beelddraers van God nie en ook nie oor vroue se inherente ondergeskikte natuur nie (Douglass 1991:249-251).

Gedurende die era van die Verligting ontwikkel die idee dat daar 'n “oorspronklike staat” was toe alle mense gelyk was. Ondergeskiktheid soos gesanksioneer en vasgelê in die samelewing is daaraan toegeskryf dat die mensheid van daardie ideale staat af weg beweeg het. Ten spyte van die feit dat patriargale strukture steeds in hierdie era voortgesit is, het die Verligting tog die klimaat verskaf waarbinne feministe kon begin argumenteer dat vroue

as outonome persone by burgerregte ingesluit moet word (Ruether 1991:269-270).

Tydens die negentiende-eeuse Romantiek is daar teenoor die denke van die Verligting klem gelê op die verskille tussen vroue en mans. In hierdie era is stereotipe rolle aan mans en vrouens toegeken: mans is as rasioneel en aktief gesien, terwyl vroue as emosioneel en passief beoordeel is. Vroue is ook as meer vroom, moreel en religieus as mans beskou. In 'n sekere sin het dit geïmpliseer dat vroue die “meerderwaardige geslag” was. Hulle morele en spirituele superioriteit het hulle egter ongeskik gemaak vir die uitmergelende take van mag wat met mans geassosieer is (Ruether 1991:169-171). Hierdie beskouing het die inkorporering van vroue in die samelewing negatief beïnvloed (kyk Douglas 1977). Die bydrae wat Friedrich Schleiermacher tot die debat oor vroue ten tye van die Romantiese era gemaak het, word verskillend deur verskillende skrywers beoordeel (kyk Barth 1962:136-158; Clark & Richardson 1977; Massey 1985; Richardson 1991:182; De Vries 1996:551).

Friedrich Schleiermacher se perspektief op vroue, hulle waardigheid en hulle betrokkenheid by intellektuele refleksie word op 'n besondere wyse geïllustreer in sy werk *Christmas Eve: Dialogue on the incarnation*, geskryf in 1806. In haar studie van hierdie werk toon Drucilla Richardson (1991:133-164) dat Schleiermacher in 'n sekere sin weg beweeg het van die gangbare onderskeid wat tot op daardie stadium tussen ‘tipies’ manlike en ‘tipies’ vroulike eienskappe gemaak was, deur die begrip *kuisheid* anders te gebruik. Vir hom het dit nie betrekking gehad op preutse kuisheid wat 'n spesiale eienskap van slegs die vroulike geslag sou wees nie. Hy gebruik die term in die sin van respek vir ander se vryheid en sensitiwiteit vir hulle broosheid – dit wat beide geslagte karakteriseer in hulle onderlinge sosiale interaksie.

Die Eerste Wêreldoorlog het 'n diep ontnugtering by veral Duitse teoloë na vore gebring (Ruether 1991:271). Teenoor die Rooms-Katolieke siening van die beeld van God in die mens as 'n *analogia entis* beskouing, beklemtoon Protestantse teoloë dat die beeld van God in die mens gesien word as die vermoë van mense om in relasie tot ander subjekte te staan, naamlik 'n *analogia relationis* (Bonhoeffer 1959:37; Ruether 1991:272-274). Tog word vroue deur sommige teoloë in hierdie tyd steeds as swakker as mans gesien en die 'ware' vroulike natuur as ondersteunend vir mans sodat mans hulle 'ware self' kan wees (kyk Brunner 1952:55-68; 1957:373-380; Bonhoeffer 1959:33-38, 76).

Karl Barth wend die God-skepsel hiërargie aan as analogie vir sy beskouing oor die verhouding tussen man en vrou (Micks 1982:9-10). Vir Barth gaan die ordening van man en vrou in die familie en in die samelewing nie oor 'n intrinsieke superioriteit van mans en minderwaardigheid van vroue nie, maar tog stel hy (Barth [1939] 1957:169-171) dat vroue hulle plek en rolle binne God se ordening moet aanvaar as gehoorsaamheid aan die Goddelike wil. Jürgen Moltmann (1985) poog om die konsep "beeld van God" as *analogia relationis* te behou en tegelyk by Barth se hiërargiese ordening van manlik en vroulik as "A" en "B" verby te kom (kyk Jewett 1975:33-43). Die probleem bly egter dat die man-vrou verhouding steeds na analogie van die God-mens verhouding geïnterpreteer word. Aangesien laasgenoemde verhouding altyd 'n hiërargiese verhouding veronderstel, kan daar nooit binne die raamwerk van so 'n analogie van gelyke status tussen vrou en man sprake wees nie (vgl Ruether 1991:274). Dieselfde hiërargiese ordening word in Efesiërs 5:21-32 gevind. Die man-vrou verhouding word daar in terme van die verhouding tussen Jesus Christus as "Here" en die kerk beskryf. Die man word aan Christus gelyk gestel en die vrou aan die kerk. Die man word as 'n "verlosser"/"heer" beskou wat hom oor die vrou ontferm en die vrou moet "in alles" aan die man "onderdanig wees soos die kerk aan Christus onderdanig is." Hierdie verhouding word vanuit die tweede skeppingsverhaal begrond wanneer

Efesiërs 5:31 die woorde van Genesis 2:24 aanhaal: “Daarom sal ’n man sy pa en ma verlaat en saam met sy vrou lewe en hulle twee sal een wees.” Die liefde wat ’n man vir sy vrou moet hê word met sy liefde vir homself gelyk gestel en ’n vrou se verhouding met haar man word in terme van haar eerbied en onderdanigheid aan die Here gestel.

Uit bogenoemde blyk dat daar volgens ’n dualistiese, twee-nature antropologie geredeneer word om die verhouding tussen vroue en mans te vestig en in stand te hou. Hierdie norme word aan God se wil gelyk gestel en mag daarom nie verander nie: “Dualistic thinking strives to maintain the status quo as the natural order fixed by creation – as if what exists is from on high” (Coll 1994:76). Op hierdie wyse word kulturele rolle wat aan mans en vroue toegeken word, op ongenuanseerde wyse g(G)oddelik gesanksioneer.

4.7.1 Reaksie vanuit die feminisme

Die feministiese beweging het uit reaksie teen hierdie beskouings ontstaan, met die doel om ook vroue se stemme te laat hoor. In die algemeen gesien het die feministiese beweging vir ’n breër antropologie in teenstelling met ’n eng patriargaal-gedomineerde mensbeskouing gekies. Hierdie uitgebreide beskouing is ’n poging om balans te bring waarin beide mans en vroue oor soortgelyke kwaliteite beskik.

Teenoor die eensydige beklemtoning van God as man(lik) stel die feminisme dat God “geslagloos” is en dat ’n holistiese verwoording van mense se denke oor God ’n verantwoordeliker benadering is as om God net in manlike terme, of net in vroulike terme, te beskryf. Die feminisme poog om in hulle teoretisering oor God aan eensydigheid en stereotipering te ontkom.

Omdat Godsbeelde menslike konstruksies of projeksies is (kyk McFague 1982; 1987; vgl Ruether 1991:277), moet enige voorstelling van God met groot omsigtigheid gedoen word, met inagneming van die voorlopigheid van

sodanige beelde asook die wyse waarop dit ander mense buite daardie konteks en perspektief affekteer. R A Coll (1994:82) beskryf die skade wat beide vroue en mans ly wanneer sisteme in 'n samelewing ontmenslikend op mense inwerk soos volg: "When the systems operative in a culture are demeaning and dehumanizing, a vicious circle is set in motion in which women and men are prevented from developing the full humanity to which they are called. At the same time fractured humanity is incapable of creating a society that is truly human." Die uitdaging vir feministiese teoloë is derhalwe om die Bybel wat op androsentriese wyse oor God praat, te herinterpreteer op 'n wyse waardeur skadelike elemente uit die tradisie aangetoon en getransformeer kan word. Alhoewel die historiese, religieuse, sosiale, politieke en ekonomiese kontekste waarin tekste ontstaan het, gerespekteer word, hoef die waardes van daardie kontekste nie meer in latere tye onderskryf te word nie.

Postmoderne kritiek, waarvan feministiese teologie deel vorm, toon aan dat daar in enige kultuur en samelewing *meesternarratiewe* voorkom op grond waarvan die samelewing georden word, asook *kontranarratiewe* waardeur die meesternarratiewe uitgedaag word. Hierdie verskynsel kom ook in die Bybel voor. Patriargale magsbelange vorm deel van meesternarratiewe in die Bybel. Patriargaal-gedomineerde narratiewe marginaliseer vroue en ander se belange. David Clines (1995:26-45) toon aan op watter wyse die verhouding tussen patriargale magsbelange en die Goddelike sanksionering daarvan in die Dekaloog gereflekteer word. Die persone wat deur die voorskrifte in die Dekaloog bevoordeel word, is "the fathers of those addressed, that is, the old men of the society, ... whose interests are presented in every one of the commandments" (Clines 1995:35). Die insig dat religieuse tekste nie in 'n lugleegte ontstaan nie (kyk Race 1983; Hick 1985, 1995; Hastings 1990; Gillis 1993; Bishop 1997; May 1998) is belangrik vir die wyse waarop daar in kerklike diskoerse aan die kerk se beskouing oor gesag inhoud gegee word.

Dit is in die belang van alle mense dat 'n outokratiese beskouing oor God agtergelaat word en dat daar deur middel van sogenoemde “sagter” metafore oor God gedink en geformuleer sal word. So 'n beskouing op God is in lyn met Jesus se visie op God as 'n Vader wat liefde, deernis, medelye, aanvaarding, genade en vergifnis teenoor mense openbaar. Hierdie liefdevolle en deernisvolle teenwoordigheid van God kan op 'n sinvolle wyse deur die metafoor “God as Gees” beskryf word.

4.8 God as Gees

Borg (1998:71-79) bied die term Gees (“Spirit”) aan as alternatief op die metafoor van God as koning en gebruik die uitdrukking “Spirit model” om die betrokke model vir God te beskryf. Hierdie model gee uitdrukking aan 'n Christelike lewe wat gekenmerk word deur waardes soos verhoudings, intimiteit en “belonging”. Borg (1998:72) argumenteer dat die begrip Gees beide transendente en immanente perspektiewe op God kommunikeer en in die Bybel omvattend aangewend word om God se teenwoordigheid in die skepping, asook in die geskiedenis van Israel, die lewe van Jesus en die geskiedenis van die vroeë kerk te beskryf. Gees dui binne hierdie konteks nie op die Heilige Gees soos dit in die Christelike tradisie verstaan word nie, maar “in as generic a sense as possible ... [B]y *the Spirit* I mean *the sacred* ... In Christian terms, *Spirit* is synonymous with *God*, so long as God is understood as an experiential reality and not as a distant being” (Borg 1995:42n26).

Die konflik tussen Jesus en Joodse godsdiensleiers kan beskryf word as 'n konflik oor twee verskillende wyses waarop hulle religieuse geskrifte geïnterpreteer behoort te word en in besonder twee konflikterende wyses waarop daar oor God gedink en gepraat word. Die godsdienstige elite van Jesus se tyd het hulle geskrifte en tradisies vanuit 'n “paradigma” van reinheid gelees en verstaan. Jesus daarenteen het die lewe vanuit 'n “paradigma” van medelye (“compassion”) verstaan. Die konflik tussen Jesus en die konvensionele wysheid van sy tyd kan dus as 'n hermeneutiese konflik

verstaan word, naamlik konflik oor twee uiteenlopende wyses waarop die godsdienstige tradisies van Judaïsme geïnterpreteer moes word. Hierdie hermeneutiese konflik was lewensbelangrik: “[I]t was a hermeneutical battle about the shape of a world...” (Borg 1995:59).

’n Lewe “in die Gees” is ’n lewe van medelye (Borg 1995:58-61). Medelye is ’n ingesteldheid wat op alle fasette van die lewe betrekking het. Dit staan teenoor reinheid (“the politics of purity”) (kyk Neyrey 1986:91-128; 1991:271-304; Countryman 1988:11-65)²⁰ op grond waarvan skerp grense tussen regverdiges (“righteous”) en sondaars getrek word. “Regverdige” en “goeie” mense is diegene wat volgens die konvensionele wysheid van die bepaalde godsdienstige beskouing glo en optree, terwyl “sondaars” en “slegte” mense ‘anders’ is as ‘die norm’. Volgens hierdie beoordeling word die geloof dat Jesus Christus God se straf oor mense se sonde weggeneem het die verskil onderskeid tussen hulle “wat hemel toe gaan” en hulle “wat hel toe gaan”. Geloof word op hierdie wyse deel van ’n sisteem waarvolgens diegene wat “soos die kerk en saam met die kerk” glo, deur God aanvaar word en ander wat nie so glo nie, deur God verwerp word (Borg 2003:94).

Uit die beredenering tot hier is dit duidelik dat medelye inklusief van aard is, terwyl reinheid eksklusief is. Die bespreking het ook aangetoon dat Jesus se bediening ’n perspektief van medelye op God open en dat volgelinge van Jesus gevra word om dieselfde medelye teenoor hulle wat reeds “binne” is, asook teenoor diegene wat “buite” is te betoon. Wanneer pastors op hierdie wyse as gewonde genesers met mense omgaan, kan hulle daartoe meewerk dat mense die kerk as helende gemeenskap beleef en nie skade berokken word nie. Gewonde genesers is sensitief vir mense se individualiteit en uniekheid. Daarom word elke individu, as unieke persoon, nie summier as

²⁰ Neyrey (1990; 1991) bied ’n breë oorsig oor die reinheidsstelsel in Joodse Palestina, terwyl Countryman (1988) op die verhouding tussen die reinheidsstelsel en seksuele etiek fokus.

“sondaar” beskou nie, maar as mens wat onder die radikale genade van God leef.

Uit die beredenering hierbo is telkens gesuggereer dat Godsbeskouing ook ’n bepaalde mensbeskouing tot gevolg het. Gevolglik word die relasie tussen hierdie twee sake verder beskryf.

4.9 Godsbeelde en die “Ander”

Teologiese en religieuse taal verwoord onder andere die wyse waarop oormense gedink word. Indien slegs patriargale beelde in religieuse diskoerse aangewend word, word vroue in der waarheid nie binne die ruimte van die diskoers betrek nie. Terry Veling (2005:100) sê sodanige onderdrukking en nie-erkenning van vroulike stemme kommunikeer ’n beskouing oor vroue “as though they too were not persons or fully recognized human beings.”

Teologiese nadenke staan voortdurend gekonfronteer met die uitdaging om alle mense se menswaardigheid ernstig te neem en in formulering van watter aard ook al te reflekteer. Tracy (1981:435) is van oortuiging dat teologie tegelyk ook antropologie is. Daar kan dus nie oor God gepraat word sonder om ook oor mense as individue en die kollektiewe mensheid te praat nie.

In die Ou Testament verwoord veral die profete God se besorgdheid oor mense. God se volk word opgeroep om veral diegene in die samelewing wat sonder stemme is, die gemarginaliseerdes, regverdig te behandel (Jes 1:15-17). Jesus het hom op enkelinge toegespits wat aan die rand van die samelewing moes leef; diegene wat nie as deel van die groot groep wetsgehoorsames geag is nie (Matt 18:12-14; Luk 18:9-14; Joh 8:1-11). Veling (2005:109) stel dit so: “Even when thronged by the crowds, he never failed to notice the one who *stands out*, the one shunned by the crowds, rejected and silenced, pleading and begging, ...”

In die huidige samelewing in Suid-Afrika ervaar verskillende individue en groepe (wat nie noodwendig vroue is nie) dat hulle deur bepaalde kerklike en kulturele groepe as gemarginaliseerd geag word, naamlik (kyk Botha 2001; Nel 2003):

- persone van homoseksuele oriëntasie;
- geskeide persone – veral in kerklike gemeenskappe wat die Bybel op fundamentalistiese wyse benader;
- persone wat MIV positief is, of VIGS onder lede het;
- teoloë wat as deel van die sogenoemde “Nuwe Hervorming” geag word;
- persone wat kritiese vrae oor kerklike dogmas, belydenisse en kerklike strukture vra.

Marginalisering van mense is 'n uitvloeisel daarvan dat dié persone nie as menswaardig geag word om op dieselfde vlak as die persone wat hulle uit 'n bepaalde gemeenskap uitskuif, behandel te word nie. Om hierdie diepliggende dilemma sinvol te hanteer, is ingrypende veranderinge ten opsigte van mense se houding teenoor mekaar noodsaaklik. Dit kan net plaasvind indien mense mekaar as persone ag en ernstig opneem sonder om toe te laat dat gekyke beskouings oor geslagsverskille, kulturele konvensies, teologiese en dogmatiese verskille asook sosiale vooroordele die diskoers(e) oorheers.

Die filosoof Martin Buber (1958) het die belang van mense in relasie tot mekaar verwoord as 'n “I-Thou” relasie, waarin die ander persoon (Ander) as persoon geag en ernstig geneem word. Volgens Buber ([1952] 1988:23) vind 'n Godsverduistering plaas wanneer mense slegs in verhouding tot objekte beskou word – 'n verhouding wat as “I-It” in plaas van “I-Thou” beskryf kan

word. Jesus se relasie met en optrede tot mense het hulle uit 'n "I-It" verhouding na 'n "I-Thou" verhouding laat transformeer. Deur doelbewus met mense wat sosiaal en godsdienstig geostraseer is om te gaan, het Jesus hulle menswaardigheid bevestig en hulle as Ander erken.

Die Joodse filosoof, Emmanuel Levinas²¹, het die beskouing van die medemens as Ander in sy werke beredeneer en verwoord. Levinas se oorlewing van 'n Duitse strafkamp tydens die Tweede Wêreldoorlog en die verlies van sy familielede en miljoene volksgenote, het hom met die dilemma gelaat waarom hy alles oorleef het. Daarom is Levinas se filosofiese refleksie bepalend beïnvloed deur die vraag na wat dit beteken om te bestaan (Levinas 2001:97, 163). Die vraag oor die bestaan van die enkeling is vir Levinas 'n diepgesetelde worsteling met die etiese vraag watter reg elke mens het om te bestaan gesien in die lig van die ander persoon se lyding en dood (vgl Veling 2005:117).

Deur die vraag na menslike bestaan op 'n etiese vlak te plaas, vestig Levinas die aandag daarop dat verhoudings tussen mense nooit bloot 'n abstrakte, intellektuele onderneming kan wees nie. Hiermee plaas Levinas homself binne die profetiese tradisie in die Ou Testament en bewandel hy die spoor wat Jesus met sy bediening gelaat het. Levinas (1994:4) is van oortuiging dat die vraag na bestaan beantwoord kan word indien "the burning of *my* suffering and the anguish of *my* death were able to be transfigured into the dread and concern for the *other* man." Hieruit word dit duidelik dat 'n bestaan wat op die

²¹ Emmanuel Levinas (1906-1995) is in Litawe (Lithuania) as seun van Joodse ouers gebore. Hy het in 'n ortodokse Joodse godsdienstige klimaat opgegroeï en kon die Hebreeuse Bybel in die oorspronklike taal lees. Van vroeg af is hy aan skrywers soos Dostoyevsky en Tolstoy se werke blootgestel weens die feit dat sy vader 'n boekwinkel besit en bedryf het. Levinas se ouers, broers en skoonouers is in Nazi-konsentrasiekampe oorlede. Hyself moes etlike jare in 'n Nazi-arbeidskamp deurbring. Hierdie ervarings, persoonlik en kollektief, van die volksmoord op die Jode het 'n onuitwisbare indruk op sy lewe en sy filosofiese besinning gelaat. Levinas het in 1923 na Frankryk verhuis waar hy onder Husserl en Heidegger gestudeer het en later 'n bepalende invloed op die filosofie van onder andere Jacques Derrida en Paul Ricoeur uitgeoefen het. Levinas het ook 'n groot korpus kommentaar op die Talmoed nagelaat (kyk Peperzak 1993:1-12; Veling 2005:115-135).

self gerig is, nie die diepste sin van 'n mens se lewe is nie. Lewe word sinvol deur op Ander gerig te wees.

Vir Levinas (2001:171) is hierdie saak van soveel belang, dat hy dit met verwysing na Matteus 25:34-46 soos volg verwoord: “The relation to God is represented here as a relation to another person. It is not a metaphor; in the other, there is a real presence of God. In my relation to the other, I hear the word of God. It is not a metaphor. It is not only extremely important; it is literally true. I’m not saying that the other is God, but that in his or her face I hear the word of God.”

Levinas se beskouing open belangrike perspektiewe vir pastors se relasie tot ander. Levinas se oortuiging dat teologie in antropologie uitmond, laat die leser van sy werke met die eksistensiële worsteling van transendering van die self en die eie wêreld – die intense konflik om nie na binne gerig te leef nie, maar na buite, gerig op die ander. Tracy (1994:108) wys daarop dat die gerigtheid op die ander die postmoderne intellektuele sowel as etiese raamwerk bepaal: “Part of the return of otherness ... is the return of Judaism and Christianity to undo the complacencies of modernity, including modern theology.”

Levinas is krities oor die geslote wêreldbeeld van die moderniteit waardeur bestaan tot die immanente beperk word en die transendente en daarmee saam die moontlikheid tot 'n verhouding met 'n onbekende God 'n verleentheid geword het. Menslike nadenke oor God en transendensie word gekenmerk deur 'n dialektiese spanning tussen God as Ander (as Onbekende, as Misterie) en die geneigdheid van menslike refleksie om binne die beperkings van immanensie vasgepen te bly. Pastors moet bewus bly van die beperktheid en voorlopigheid van hulle teologiese nadenke en uitsprake en sensitief wees daarvoor dat God as transendente Ander nie binne kategorieë of absolute proposisies beperk word nie. Hulle moet erken dat God Ander(s) kan wees as

wat proposisioneel geformuleer is. Hierdie insig dat menslike spreke oor God altyd voorlopig sal bly en hoogstens op metaforiese wyse kan geskied, is op verskillende wyses verwoord (kyk Ricoeur 1978, 1995; Tracy 1981; McFague 1983, 1987; van Aarde 1995, 2004).

Levinas reflekteer in *Revelation in the Jewish tradition* (1989:190-210) oor die relasie tussen die sigbare wêreld en "(l)iets" wat nie van hierdie wêreld is nie. Die vraag is of daar sinvol oor die "exteriority of the truths and signs of revelation" besin kan word. In hierdie verband vind die postmoderne sensitiwiteit vir meesternarratiewe waardeur ideologieë gevestig en in stand gehou word (kyk Lyotard 1984; Adam 1995; Breytenbach 1997; Vanhoozer 2003:9-10; Cunningham 2003:199-200; Craffert 2002:67-87), 'n kritiese gespreksgenoot in Levinas. Die uitdaging tussen hierdie gespreksgenote is om mekaar as Ander te respekteer en om deur kritiese en kreatiewe dialoog te help vorm gee aan 'n kultuur en omgewing waarbinne ander se stemme met respek aangehoor kan word. Levinas se beskouing van openbaring as ontmoeting met Ander is waardevol binne 'n postmoderne kultuur vanweë die belang van die etiek ten opsigte van die interpretasie van tekste, veral "klassieke" tekste soos die Bybel wat oor eeue heen aan die Westerse wêreld help vorm gee het. Openbaring kan vir Levinas nooit los gesien word van 'n ontmoeting met die Ander nie. Etiese verantwoordelikheid beteken om teenoor die "gesig van die Ander" te staan te kom (kyk Levinas 1979:185-219).

Levinas het deur sy etiese interpretasie van tekste die omstandighede en die lot van miljoene stemloses op aangrypende en uitdagende wyse geverbaliseer. Die bydrae wat Levinas hiermee tot die praktiese teologie maak, is beduidend. Praktiese teologie is daarop ingestel om bestaande praxis binne bepaalde kontekste, by wyse van kritiese wisselwerking tussen praktyk en teorie (waarvan die Bybel en religieuse tradisie die basis vorm), na 'n eties verantwoordelike en verantwoordbare praktyk te fasiliteer. Tracy (1995:194) formuleer Levinas se bydrae soos volg: "Surely, on the central question of

transcendence, this ethical route to the Absolute Other only by way of the interrelationships of human others is Levinas's most original, and daring, and for Jewish and Christian theology, both promising ... and controversial move." Indien die transendensie van God ten koste van die etiese konsekwensies van Bybelse tekste beklemtoon word, word God gereduseer tot 'n volksgod, of 'n ideologiese begrotingsfaktor vir godsdienstige manipulerings en verword teologie tot wat MacFague (1983:4-7) "the idolatry of religious language" noem. Op hierdie wyse word God oorbodig verklaar (kyk Armstrong 2005:1-12).

Levinas se gerigtheid op ander is van groot belang vir die tema van hierdie studie. Pastors as gewonde genesers rig hulleself op ander met die intensie om ander te dien. Derhalwe word ander ernstig geneem as kundiges met betrekking tot hulle eie lewensverhale. Pastors is nie betrokke met die doel om hulle eie interpretasie van ander se 'probleme' as die beste of die enigste 'oplossing' aan te bied nie, maar om op egte wyse by mense te wees en saam met hulle deur hulle ervarings te beweeg. In hierdie proses word pastors deur die gesig van die ander vasgevang. Pastors word as 't ware vervolgd en gyselaar gehou deur ander. Dit word 'n proses waarvan pastors nie kan wegstap en waaruit hulle nie kan ontsnap nie: "Prior to any choice or intentionality on our part, we are already exposed to the other. It is as if the other holds me against my will, ... Prior to any decision on my part, I am born into a world where the other is always asking after me" (Veling 2005:128). Wanneer pastors op hierdie wyse "in die gesig gestaar word" deur die ander, word 'n ontmoeting met God moontlik.

Daar kan egter gevra word na die wyse waarop Levinas se filosofiese reflektering mense tot "gevangenes" van ander maak. Binne die raamwerk van sy totale konteks is sy formulerings begryplik en word dit positief beoordeel. Sy werk maak 'n groot bydrae binne die huidige Westerse samelewing waar individualisme en onmiddellike bevrediging van eie behoeftes baie dikwels voor die behoeftes en omstandighede van ander geag word. Daar kan egter

nie sondermeer gestel word dat dit eties onverantwoordelik en onverantwoordbaar is om op die ontwikkeling van eie potensiaal en persoonlike ontwikkeling en groei klem te lê nie. Indien dit wel as onaanvaarbaar beskou word, sou die ontwikkeling van die self soos in Jung se psigologie geformuleer word, ook nie sin maak nie en as onverantwoordelik beskou moet word. Sinvolle ontplooiing van die eie persoon, stel mense juis in staat om op eties verantwoordelike wyse te leef, wat insluit dat hulle ander menswaardig ag en ernstig opneem.

4.10 Godsbeelde, gesag en pastors

Die beelde oor God wat hierbo bespreek is roep bepaalde emosies na vore. Die monargiese model bring emosies van skuld, skaamte en vrees na vore. Ten spyte van pogings om God se vryspraak so goed as moontlik te artikuleer, kom mense nie vry van vrees vir God se uiteindelijke oordeel nie. Jesus is immers volgens die kerk se belydenis nie net die verlosser nie, maar ook die regter wat die lewendes en die dooies gaan oordeel (Borg 1998:63-65). 'n Model waarmee daar oor God as Gees gepraat word, met al die nuanses wat daarmee saamgaan (kyk Borg 1998:71-79), bring emosies soos innerlike vrede, lewensvervulling, liefde, dankbaarheid en hoop na vore. Die wyse waarop Jesus die metafoer van God as vader aangewend en teenoor mense uitgebeeld het, lei tot die besef dat alle mense God as hulle vader kan ervaar en met die hoop kan leef dat God deernis en medelye met hulle het. God sorg vir hulle, aanvaar hulle onvoorwaardelik en neem hulle aan as God se kinders. Die emosionele effek daarvan in die eerste eeuse Joodse samelewing was so dieppliggend dat daar na Jesus se dood 'n beweging ontstaan het wat hierdie waardes voortgesit het en teenoor mekaar en buitestaanders uitgeleef het.

Soelle (kyk 1995:21-22, 25, 28-29) se kontrastering van twee modelle oor God, wat sy tipeer as outoritêr teenoor humanitêr, hiërargies teenoor bevrydend en onderworpe teenoor “belonging”, stem ooreen met Borg se kontrastering van die monargiese en Gees modelle vir God. In hierdie studie word gekies vir 'n

sagte outoriteit, wat onder Borg se model van God as Gees, Soelle se humanitêre, bevrydende en “belonging” model en van Aarde se model van God as Vader van die vaderloses, geplaas kan word.

G A Johnson (1994:4) verwoord die effek wat verskillende Godsbeelde op geloofsgemeenskappe uitoefen soos volg:

(T)he way in which a faith community shapes language about God implicitly represents what it takes to be the highest good, the profoundest truth, the most appealing beauty. Such speaking, in turn, powerfully molds the corporate identity of the community and directs its praxis. A religion, for example, that would speak about a warlike god and extol the way he smashes his enemies to bits would promote aggressive group behavior ... On the other hand, speech about a beneficent and loving God who forgives offences would turn the faith community toward care for the neighbor and mutual forgiveness.

In hierdie studie word nie gepleit vir vernietiging van gesag en gesagstrukture nie. Daar word egter 'n alternatief op 'n harde, outokratiese gesag aangebied, naamlik 'n “sagte” outoriteit (Barr 1980:27). Barr (1980:27-28) stel dat daar krities gevra moet word na die funksionaliteit van begrippe soos outoriteit en gesag in die kerk, aangesien hy van mening is dat dit nie inherent deel van die Christelike tradisie is nie. Barr argumenteer dat daar 'n verskil bestaan tussen die idee dat die Bybel gesag dra en wanneer die evangelies sê dat Jesus soos iemand met gesag gepraat het (Matt 8:28-29). Hy wys daarop dat die wyse waarop die term gesag in die kerk gebruik is, 'n regsterm is wat uit die Romeinse regstradisie op die kerk oorgedra is en aangewend is om outoriteit aan die Bybel asook kerklike leierskap en uitsprake te verleen. Barr het meer as drie dekades gelede al aangedui dat hierdie harde tipe outoriteit nie in pas is met die wyse waarop teologie beoefen is nie. In die huidige era is dit nog meer so.

4.10.1 Konteks is belangrik

Izak Spangenberg (2002:100-117) wys op die belangrike saak dat teoloë en hulle teologiebeoefening deur hulle tyd en omgewing beïnvloed word.

Spangenberg (2002:111) illustreer die invloed van 'n paradigmaverandering aan die hand van die teologiese en kerklike Reformasie in die sestiende eeu, wat deel gevorm het van 'n breër paradigmaverandering op wetenskaplike gebied (Spangenberg 1998:6-28). Gedurende die agtiende en negentiende eeu het omwentelings met betrekking tot die mens se historiese bewussyn tot 'n verdere paradigmaverandering aanleiding gegee wat op teologiese gebied in die histories-kritiese lees van die Bybel gerealiseer het (Barr 1980:2, 5, 14, 63-74; Noll 1991:45; Spangenberg 1998:17-19; 2002:108-110; Barrett 2000:98-99). Daar is navorsers wat meen dat bogenoemde veranderinge in die tydperk 1760-1860 net so belangrik was vir die ontwikkeling in die menslike denke en leefwyse as die revolusie in wetenskaplike teorie en metodiek in die periode vanaf Copernicus tot met Newton (Barrett 2000:179, 216*n*).

Van Aarde (2004b:504; kyk Noordegraaf 2003:8-29; Talstra 2002:15) som die uitdaging van die moderniteit aan die teologie en die Bybel soos volg op:

- die natuurwetenskaplike wêreldbeeld wat die drievlakkige kosmologie van die pre-Kopernikaanse voorstelling (wat strek tot in die leefwêreld van die Bybel) radikaal verander het, sodat die geldigheid van die uitsprake in die Bybel as 'n “boek uit die oudheid” vir 'n moderne kultuur bevraagteken word;
- die histories-kritiese benadering in die eksegeese van die Bybel, wat die “teologiese eenheid” van die Skrif bevraagteken;
- die insig in en gebruikmaking van parallelle tekste en praktyke van ander antieke godsdienste (die godsdienshistoriese

benadering in die eksegesi van die Bybel), wat die unieke karakter van die Skrif bevestig;

- die moderne opvatting oor die geskiedenis, wat die “waarheid” van die getuigenis in die Skrif bevestig.

Binne die modernisme (moderniteit) word die rede (rasionaliteit) of kognitiewe dimensie van mens-wees oorbeklemtoon ten koste van ander dimensies van menslike bestaan, soos “transendentale ervarings” en “estetiese belewenisse” (Van Aarde 2004b:505). Postmoderniteit bring in hierdie opsig ’n balanserende beweging na vore omdat dit “op ideologies-kritiese wyse die rasionalistiese eensydigheid en anti-mitiese tendense van die modernisme ontbloot asook manipulerende magsbelange in die geskiedenis en in die hede” (Van Aarde 2004b:505-506). Teenoor postmodernisme wat ’n algehele, totale alternatief op modernisme voorstaan, is postmoderniteit (en postmoderne redekritiek) eerder daarop ingestel om die positiewe vanuit die modernisme (“teoretiese rede”) te benut en in ’n proses van “oop dialektiek” (kyk Beukes & Van Aarde 2000:24-25) te betrek en word soos volg deur Van Aarde (2004:505) geformuleer: “Teen die agtergrond van die begrip ‘transversaliteit’ verteenwoordig postmoderniteit dus nie vir my ’n totale alternatiewe denksistiem nie en is my posisie as ‘postmoderne’ denker dié van ‘thinking *with* the postmoderns while thinking *against* them.’”

’n Postmoderne (rede- en ideologieskritiese) paradigma stel teoloë in staat om totaliserende denksisteme en ideologiese raak te sien en te dekonstrueer, terwyl dit sigself eweneens aan dekonstruering onderwerp. Sodoende poog postmoderniteit om ’n sirkulêre proses te fasiliteer waarbinne verskillende stemme, diskoerse, teorieë en metodologiese geleentheid gebied word om elk vanuit ’n eie perspektief bydraes te lewer tot wetenskaplike diskoerse.

Postmoderniteit is egter beter as modernisme daartoe in staat om klassieke religieuse geskrifte soos die Bybel as antieke tekste te lees en teen die antieke agtergrond (soos deur navorsers gekonstrueer) te interpreteer. Die modernisme, met die rede as hoogste arbiter, het moeite om verskynsels wat nie deel is van die kognitiewe dimensie van mens-wees nie as wetenskap te beoordeel (Van Aarde 2004:505). Postmoderniteit plaas klem daarop dat Bybelse tekste geïnterpreteer moet word vanuit die konteks(te) waarbinne dit ontstaan het. Op hierdie wyse word Bybelse tekste waardeer vir wat dit is, naamlik as gelowiges se getuienis aangaande hulle geloofservarings met behulp van die pre-moderne taal en die emosionele, religieuse en intellektuele apparaat tot hulle beskikking. Die mitologiese inhoud in tekste word daarom nie geïgnoreer of as nie-geloofwaardig beoordeel nie. Daar word eerder gepoog om dit te herintrepeteer en binne 'n postmoderne, post-industriële kultuur aan te wend om mense te help sin skep. Dit is egter ook belangrik om in te sien dat postmoderniteit nie beteken dat enige interpretasie van tekste en gebeure ewe geldig is nie. Feministiese teoloë en postkoloniale studies maak navorsers sensitief daarvoor dat sommige tekste, asook die interpretasies van tekste, mense kan skade berokken.

Hierdie sensitiwiteit kom in Van Aarde (2004:507-515) se beskrywing van die Bybel as boek van “die kerk”, “vir gelowiges” en “vir die teologie”. Van Aarde toon aan dat die Bybel op verskillende vlakke gelees, verstaan en aangewend word. Wat van belang is, is dat Christene nie 'n boekgodsdienst (geobjektiveerde bestaan) sal beoefen nie, maar “outentieke geloofsbestaan” ('n *pneumatiese* bestaan). 'n Boekgodsdienst stel die gesag en waarde van die Bybel in die kerk se leer oor die oorsprong en inspirasie van die Skrif (van Aarde 2004:509) en is as sodanig vrug van 'n geloof in 'n objek, naamlik die Skrif. Outentieke geloofsbestaan daarteenoor spruit voort uit die *kerugma*, waaruit die Bybel ook ontstaan het: “Die Skrif is nie op sigself kerugma nie en die Skrif is daarom ook nie die grond van die geloof in Christus nie. Geloof is eerder die grond van die gesag van die Skrif” (Van Aarde 2005b:510).

Kerugma is getuigenis aangaande Christus, op grond waarvan mense tot outentieke bestaan beweeg word en nie 'n oorredingstegniek om mense tot 'n ander stel konvensies oor te haal nie.

In hierdie verband wys Van Aarde (2004:512) op die onderskeid tussen “juridiese” en “deliberatiewe” retoriek aan die een kant en “epideiktiese” retoriek aan die ander kant. Eersgenoemde poog om mense te oorreed om 'n bepaalde weergawe van gebeure in die verlede of wat nog in die toekoms gaan plaasvind, as waar te aanvaar. Epideiktiese retoriek daarteenoor is daarop gemik om iemand te oortuig “om hom of haar te verbind deur instemming (*commitment*) (of andersins afwysing) met die *waardes* wat voortspruit uit die verkondigde (dit wil sê geïnterpreteerde) ‘gebeure’ van óf die verlede óf die toekoms. Die bedoeling is nie om die ‘gebeure’ as ‘waar’ te aanvaar nie, maar die *waardes* wat aan die ‘gebeure’ verbind is” (van Aarde 2004:512).

Daar word van pastors verwag om die Bybel op eties verantwoordelike en verantwoordbare wyse aan te wend. In hierdie studie word uitgegaan van die standpunt dat nie alles in die Bybel letterlik verstaan hoef te word nie en dat Bybelse tekste, net soos *kerugma* en teologiese diskoerse op een of ander wyse onderworpe is aan ideologiese belange of mistifikasie (Van Aarde 2004:516-517). In hierdie verband is Reinhold Bernhardt (1994:59) se argument van belang naamlik dat Bybelse uitsprake nie langer vanuit 'n harde gesagsbeskouing op mense afgedwing kan word nie.

Wanneer daar oor pastors en hulle gesag of outoriteit gereflekteer word, moet bogenoemde sake in berekening gebring word. Dit is duidelik dat pastors nie sondermeer Bybelse uitsprake oor God en gesag kan aanwend om sanksie aan hulle eie posisie te verleen nie. Daar sal genuanseerd en versigtig met die beelde en metafore in die Bybel omgegaan moet word. In werklikheid word pastors se kreatiewe denke uitgedaag om in 'n postmoderne era op 'n ander wyse te teologiseer en beelde en metafore wat weens historiese en kulturele

redes gemarginaliseer is te (her)ontdek en ontgin. Pastors moet bewus wees van die wyse waarop hulle Godsbeelde aan hulleself en aan ander mense indentiteit gee en in stand hou. Dit kan 'n positiewe of negatiewe identiteit wees. Hierdie identiteitsgewing het 'n effek op die gemeenskap se houding en optrede teenoor (A)nder. Johann Beukes (1996:236) beskryf Foucault se bydrae in hierdie verband soos volg:

Vir Foucault tree die rede se ware aard na vore daar waar dit slaag om nie uit sluit nie, maar die *Ander* – die histories gekleineerde – segmente van die werklikheid te herken, te erken en in te sluit. Ware redelikheid sou vir die postmoderne filosofie dus 'n redelikheid wees wat bereid is om met die Ander in die reïne te kom: nie daar waar redelikheid die grense sluit en dele van die werklikheid verdring en uitban nie, maar daar waar dit die grense postmodern oopbuig en Ander werklikhede inlaat en aan dit wat in die moderne bewussynsfilosofiese paradigma formeel nietig verklaar is, die nodige erkenning te verleen.

Sodanige herkenning en erkenning van die Ander vereis openheid van pastors om deur ander stemme as die oorheersende in die Bybel en die teologiese tradisie aangespreek te word en daaraan oorweging te verleen. Pastors staan voor die uitdaging om nie Bybelse uitsprake, kerklike belydenisse en strukture en teologiese refleksie oor gesag onkrities en onnadenkend te aanvaar nie. Daar moet deurgaans hermeneuties met die voorhande inligting omgegaan word. Verskillende teorieë, metodes en modelle moet aangewend word om Bybelse en teologiese tekste nuut te laat spreek (kyk Vorster 1988; Osiek 1997b:956-968).

Pastors behoort rekening te hou daarmee dat mense se resepsie van tekste meespeel in die kreatiewe proses van betekenisgenerering by die lees van tekste. Tekste het nie objektief net een betekenis nie. Daar word telkens betekenis aan tekste verleen. Wanneer tekste gekonstrueer is het die skrywers nie meer beheer daaroor nie. Lesers interpreteer tekste vanuit hulle

eie omstandighede. Binne hierdie raamwerk, waar die pragmatiese funksie van tekste in ag geneem word, stel Van Aarde (1994:1-25) 'n hermeneutiese benadering voor wat hy *betrokke hermeneutiek* noem. Betrokke hermeneutiek behels die ontmoeting van en interaksie tussen die leser en die verhale in die Bybel. Hierdie proses behels dat Bybellesers bewustelik betrokke raak by wat hulle lees.

Taal is binne die ruimte van dialoog werklik taal (Grondin 1994:118).

Proposisies het betekenis binne die dialogiese konteks waarin dit ontstaan en verkry dinamiek op grond van die diskoers waarin dit aangewend word. Taal en interpretasie is derhalwe nie iets wat tot die mens se beskikking is nie, maar 'n voortdurende gebeure in die vorm van vrae en antwoorde wat weer nuwe vrae laat ontstaan (Gadamer 1979:331, 450-451; vgl Grondin 1994:119).

Menslike dialoog kan nooit dit wat gesê kan word uitput nie, aangesien “the words we use cannot themselves exhaust what we have ‘in mind’ – that is, the dialogue we are. The inner word ‘behind’ what is said refers to none other than this dialogue, this rootedness of language in our questioning and to us questionable existence, a dialogue which no propositions can wholly capture” (Grondin 1994:119). Die besef dat daar nie oor die (volle) waarheid beskik word nie en die daarmee samehangende insig van die beperktheid en eindigheid van menslike taal en refleksie, laat hierdie dialoog voortgaan. Daarom is menslike pogings tot begrip en taal nie bloot metodologies gestempel nie, maar is dit deel van 'n voortdurende soeke na outentieke bestaan.

Die dialogiese raamwerk waarbinne tekste geïnterpreteer word, gee aanleiding tot 'n versmelting van horisonne – dié van die teks en dié van die leser (Gadamer 1979; Palmer 1977:189; Thiselton 1979:316-317; 1980:xix-xx, 16, 57, 307-310, 317, 326, 440, 443, 445; 1992:333, 412). Binne die ruimte van die dialoog tussen teks en lesers, besluit lesers of hulle die waardes wat hulle in die Bybelse verhale verneem, gaan aanvaar of verwerp. Bybellesers hoef

nie sondermeer die waardes wat in Bybelse verhale na vore kom, te aanvaar bloot omdat dit in die Bybel staan nie. Die bekende verhaal oor die Leviet en sy byvrou in Rigters 19 kan hier as voorbeeld dien. Die gewelddadige wyse waarop daar met die naamlose vrou omgegaan is kan nie as gesaghebbend aanvaar word omdat dit in die Bybel staan en die Bybel ook in hierdie geval as 'Woord van God' geld nie. Net so kan die daaropvolgende gewelddadige optrede van die Leviet en die Israeliete ook nie as gesaghebbend aanvaar word nie. Dit is belangrik dat pastors alle tekste, ook Bybelse tekste, met suspisie sal benader (Schüssler Fiorenza 1985:53-55). Dit beteken dat daar nie net gevra sal word na wat wel in die teks gesê word nie, maar ook na dit wat verswyg word. Hieruit word dit duidelik dat hermeneutiek die etiese konsekwensies van Bybelinterpretasie en teologiese uitsprake in ag sal neem, omdat mense se lewens daardeur geraak word:

The world is crying out for the church to be more like the church, to represent the space and place where holiness, meaning, and God can be found, experienced, understood, and reimagined. Yet even at the beginning of a new century, for many, the traditional patterns of religious life remain too patriarchal, inadequate, and even obsolete. For others, the church seems too much in appearance like the world – too busy, too tired, too involved, too demanding, too unstable, too spiritually impoverished, too leadership deprived.

(Stairs 2000:1)

Hierdie woorde van Stairs plaas pastors en Christelike geloofsgemeenskappe voor die uitdaging om God se liefde op 'n wyse te modelleer dat mense dit kan ervaar as heling, herstel en heelheid en dat dit hulle bemagtig tot outentieke lewe voor God. Pastors moet hulleself afvra hoe hulle in 'n nuwe millennium aan hulle bediening inhoud wil gee. Hulle kan die keuse maak ten gunste van mag wat outokraties, van bo af, oor mense uitegeoefen word. Hulle kan egter ook 'n ander keuse maak – 'n keuse ten gunste van 'n sagte outoriteit. Dit is die keuse wat Henri Nouwen in sy boek, *The Wounded Healer*, maak.

Nouwen se metafoor om oor pastors te reflekteer word in hierdie studie gekies vanweë die oortuiging dat dit op outentieke wyse uitdrukking gee aan God se goedgesindheid teenoor mense en die wyse waarop Jesus as menslike gesig van God met mense omgegaan het.

Hoewel Nouwen ([1972] 1979) nêrens in sy boek enige verwysing na James Barr se werke het nie, bestaan daar ooreenkomste tussen die benadering waarvoor Nouwen pleit en Barr (1973) se beredenering oor die plek van die Bybel in 'n wêreld wat op daardie tydstip aan die vooraand gestaan het van diepliggende veranderings. Nouwen se beskrywing van pastors as gewonde genesers kan tuishoort onder Barr se tipering van “sagte” ouriteit. Dit is veelseggend dat hierdie twee teoloë se boeke in dieselfde dekade verskyn het.

Dit was ook die dekade waarin apartheid en staats- en kerklike outoriteit 'n hoogbloei in Suid-Afrika beleef het, tesame met 'n al groter wordende frustrasie en ongeduld onder mense in Suid-Afrika wat deur apartheid en die kerklike sanksionering daarvan benadeel was. Die een groot verskil tussen Nouwen se Noord-Amerikaanse wêreld en die Suid-Afrika van dieselfde tyd lê egter daarin dat die veranderinge wat reeds in die VSA plaasgevind het, Suid-Afrika eers teen die begin van die laaste dekade van die vorige eeu en die begin van die nuwe millennium getref het. Op daardie tydstip het christelike geloofsgemeenskappe en pastors in Suid-Afrika steeds vanuit 'n patriargale en “harde” outoriteit gefunksioneer. Dit is veral in die afgelope dekade dat pastors in 'n oop, gepluraliseerde samelewing in Suid-Afrika hulle bediening moet voltrek. Hierdie nuwe samelewing vra om 'n herwaardering en herformulering van gesag en pastor wees.

Om hierdie rede is Veling (2005:139-154) se pleidooi dat praktiese teologie 'n *teologiese lewenswyse* sal wees, so belangrik. Dit is 'n lewenswyse waarin teorie en praktyk onlosmaaklik deel is van dieselfde proses. Dit is 'n lewe wat intellektueel met die praktyk omgaan en prakties uitdrukking gee aan

intellektuele besinning. Teologie is veel meer as die verkryging van abstrakte kennis. Dit het die transformering, 'n metamorfose, van iemand se totale menswees in die oog. Die belang hiervan vir pastors is duidelik. Die metamorfose is deel van die ontwikkeling van die self in pastors. Indien hierdie omkering van denke en gevolglike handeling nie plaasvind nie, bly pastors in geïkete denkpatrone, formulerings van geloof en handelingswyses vasgevang. Volgens Ricoeur (1998:145) beteken 'n teologiese lewenswyse die oortuiging om te lewe binne “a vast circuit involving a founding word, mediating texts, and traditions of interpretation.” Praktiese teologie is daarop gemik om die teenstelling wat dikwels tussen teorie (teologiese denke) en praktyk ('n teologiese lewenswyse) bestaan, te heel: “When we divide theory and practice, we injure life, and it is the task of practical theology to heal this fatal wound” (Veling 2005:141-142).

Een van die belangrike ontwikkelings in die psigologie wat veral in die laaste dekade bekend geraak het en wat pastors stimuleer tot 'n herwaardering en herformulering van hulle bediening en “this fatal wound” kan help heel, is navorsing oor die konsep “emosionele intelligensie”. Vervolgens word daar aan hierdie saak aandag gegee.

HOOFSTUK 5

EMOSIONELE INTELLIGENSIE

5.1 Intelligensie(s)

Sedert die sewentiende eeu is die menslike rede en logiese beredenering oorwegend as die beste teken van intelligensie beskou. Francis Bacon het met induktiewe metodiek algemene waarhede vanaf empiriese data gepostuleer, terwyl René Descartes wetenskaplike kennis deur middel van 'n deduktiewe metode vanuit 'n stel algemene waarhede geformuleer het (Barrett 2000:4). Hierdie stand van sake kan saamgevat word in die bekende uitspraak van Descartes, naamlik *cogito ergo sum* (ek dink, daarom is ek). Dit vorm die filosofiese onderbou vir die baie bekende en gewilde intelligensietoetsing wat as IK (intelligensie koëffisiënt) bekend staan. IK toetsing en meting is in die twintigste eeu ontwerp om kinders se intelligensie te meet (Gardner, Kornhaber & Wake 1996:31-57).

Alhoewel 'n IK syfer 'n redelik doelmatige aanduiding van persone se verstandelike vermoëns (byvoorbeeld wiskundige en linguïstiese kapasiteite) kan gee, is die dilemma daarmee dat die persepsie bestaan dat mense se toekoms hierdeur bepaal word. Howard Gardner se werk oor 'n multidimensionele beskouing oor intelligensie, naamlik, *Frames of mind: The theory of multiple intelligences* ([1983] 1993), word hier as bron tot die bespreking van emosionele intelligensie gebruik. Gardner lewer met hierdie werk 'n belangrike bydrae tot die *demistifisering* van 'n IK syfer as belangrikste aanduiding van intelligensie en die moontlikheid tot potensiaalontwikkeling. Gardner (1993:xvi) se navorsing oor menslike intelligensie is gebaseer op neurologiese, evolusionêre en kruiskulturele getuïenis. Gardner (kyk 1993:xvi-xxiii) se teorie oor intelligensie is in pas met 'n postmoderne omgewing waarin die volgende sake in ag geneem word: kulturele kondisionering, verskillende kontekste waarbinne mense leef en die relasies tussen mense en hulle

onmiddelijke omgewing eerder as relasies met beperkende konvensies wat deur die groter kulturele milieu op mense geplaas word. John Mayer (2001:7), professor in psigologie aan die universiteit van New Hampshire in die Verenigde State van Amerika en Reuven Bar-On (2001:85) van die instituut vir toegepaste intelligensie in Israel, beskou Gardner se werk as belangrike voorloper tot die teoretiese begroning van emosionele intelligensie.

Gardner (1993:3) wys daarop dat IK syfers onderwysers se denke oor en optrede teenoor kinders op skool bepaal (vgl Goleman 1996:38). Die sogenaamde “slim” kinders (kinders met ’n hoë IK telling) word sekere voorregte gegun terwyl die “dommer” kinders (kinders met ’n laer IK telling) op ’n ander wyse benader word. Gardner (1993:3; kyk ook [1999] 2000:3, 16) is oortuig daarvan dat die IK syfer nie veel sê oor die mate van sukses wat mense later in hulle lewens behaal nie (vgl Goleman 1996; Cooper & Sawaf 2000; Sternberg 2001:190). Nuwe teorieë oor intelligensie, onder andere dié oor emosionele intelligensie, toon dat konvensionele intelligensietoetsing soos IK toetse te eng is – dit toets nie alle relevante vaardighede nie. Gardner (1993:16) verwoord die navorsingsgemeenskap se voorbehoude oor intelligensietoetsing in die algemeen en IK toetse in besonder soos volg:

Most scholars within psychology, and nearly all scholars outside the field, are now convinced that enthusiasm over intelligence tests have been excessive, and that there are numerous limitations in the instruments themselves and in the uses they can (and should) be put. Among other considerations, the tasks are definitely skewed in favor of individuals in societies with schooling and particularly in favor of individuals who are accustomed to taking paper-and-pencil tests, featuring clearly delineated answers.

Gardner, Kornhaber & Wake (1996:1-5) argumenteer dat die wyse waarop intelligensie verstaan word, afhang van die tipe vrae wat gevra word wanneer intelligensie getoets word. Die vrae wat gevra word, hang weer saam met die

kultuur waarbinne mense leef. Binne 'n individualistiese Westerse samelewing sal byvoorbeeld argumenteer word dat intelligensie die mate is waarin mense op abstrakte vlak kan dink en redeneer. Binne ander kulture sal mense wat goed na ander kan luister weer as intelligente mense beskou word. Gardner (1993:9, 27, 303-304, 331-393) het 'n belangrike bydrae gelewer oor die rol wat kultuur en kulturele konvensies speel in die beskouing oor en ontwikkeling van intelligensie. Daar bestaan selfs binne een wetenskaplike dissipline soos die psigologie verskillende opinies oor wat intelligensie is. Psigometriste is sterk voorstanders van abstrakte denke as die beste teken van intelligensie, terwyl sosiale psigoloë intellektuele funksionering verbind met sosiale interaksies, praktyke en waardes (Gardner, Kornhaber & Wake 1996:4). Selfs antropoloë se beskouings oor intelligensie en intelligensietoetsing verskil van mekaar (Gardner, Kornhaber & Wake 1996:4-5).

Uit bogenoemde kan afgelei word dat intelligensie en die wyse waarop intelligensie gedefinieer word, met verskillende verskynsels saamhang. Volgens Gardner, Kornhaber & Wake (1996:5) volg 'n groeiende aantal psigoloë 'n benadering wat as "... an *ecological* perspective..." bekend staan, waar die sosiale interaksies, sosio-ekonomiese omstandighede, waardes en kultuurkragte waarbinne groepe en individue leef, ernstig geneem word. Sodanige omstandighede bepaal die verhale en/of diskoerse waarmee mense opgroei. Dit is belangrik om intelligensie sistemies en holisties te evalueer eerder as om eklekties of minimalisties te werk te gaan. Alle mense is deel van die een of ander sisteem en bestaan ook nie net uit 'n liggaam of brein nie. Alle mense beskik oor 'n lewensverhaal wat deur die sisteem/-e waarbinne hulle funksioneer, gevorm is en 'n invloed op hulle totale menswees uitoefen. Gardner (1993:17-18) wys daarop dat intelligensietoetsing soos IK toetse aandui of iemand 'n "korrekte" antwoord op sekere vrae kan gee, maar dat dit glad nie mense se denkprosesse en daarom mense se potensiaal vir verdere groei evalueer nie. Dinamiese prosesse wat in mense se lewens en omgewing teenwoordig is, word nie by die aflê van IK toetse in ag geneem nie. Mense

word op eklektiese en minimalistiese wyse beoordeel as gevolg van 'n monolitiese klem op slegs een vorm van intelligensie. IK toetsing fokus op die oplossing van logiese of linguistiese probleemstellings, maar ignoreer sake soos biologiese faktore en slaag nie daarin om hoë vlakke van kreatiwiteit te “meet” nie. Die toetse neem ook nie die rolle wat gemeenskappe aan mense toeken in ag nie en daarom het breër benaderings tot die bepaling van menslike intelligensie op die areas wat voorheen geïgnoreer is begin fokus (Gardner 1993:24). Hierdie sogenoemde kognitiewe benaderings tot intelligensie ag emosies en emosionele intelligensie nie as deel van kognitiewe wetenskappe nie (kyk Gardner 1987; Neisser 1967; Fodor 1975; Von Eckardt 1993). Hierdie navorsers in die kognitiewe wetenskappe dui aan dat emosionele faktore belangrike aspekte van die menslike brein is, maar beklemtoon dat emosies nie die deel vorm van kognitiewe benaderings tot breinfunksionering en beskrywings van intelligensie nie (LeDoux [1996] 1998:35). Philip Johnson-Laird (1988) het mense se vermoë om tydens probleemoplossing konsekwent logiese gevolgtrekkings te maak ondersoek. Hy toon aan dat mense dikwels ongeldige logiese afleidings maak en kom tot die bevinding dat mense wel rasioneel dink, maar nie hulle rasionaliteit uitoefen deur formele reëls van logika te volg nie. Mense maak eerder van denkmodelle gebruik om tot bevindings te kom. Hierdie denkmodelle word gevorm deur en saamgestel uit ervarings uit die verlede en verbeelde situasies. Hierdie navorsing van Johnson-Laird toon aan dat menslike rede en denke nie “objektief” funksioneer soos in die era van moderniteit beweer is nie, maar deur vele faktore beïnvloed word. In hierdie studie word emosies en emosionele belewenisse as een van daardie faktore beredeneer en beskryf.

Gardner (1993:24-30) beskou en beskryf homself as 'n eksponent van 'n alternatiewe gesigspunt wat hy “the ‘symbol systems’ approach” noem. Hy spits hom toe op die simbolesisteme waarvan mense gebruik maak en gaan uit van die standpunt dat dit 'n ope vraag is of een simbolesisteam, soos byvoorbeeld taal, dieselfde vermoëns en prosesse aktiveer as ander sisteme

naamlik musiek, wiskundige sisteme en skilderkuns. Gardner (1993:25) gaan selfs so ver om te sê: “It is equally open whether information encountered in one medium (say, film) is the ‘same’ information when transmitted by another medium (say, books)”.

Gardner (1993) se navorsing bring hom tot die bevinding dat daar weg beweeg behoort te word van ’n eendimensionele beskouing oor intelligensie wat deur ’n IK syfer aangedui word (waarmee slegs wiskundige en taalkundige vaardighede gemeet word), na ’n meerduidige beskouing en daarom praat hy van veelvuldige intelligensies (“multiple intelligences”). Hy beskryf sy teorie deur ’n wyehoek lens waarbinne antieke volkere soos vroeë Egiptiese en Griekse beskawings se beskouings na vore gebring word, asook psigologiese teorieë soos dié van Sigmund Freud, Jean Piaget, Wilhelm Wundt en William James (Gardner 1993:12-30). Nadat hy ook biologiese, genetiese en neurobiologiese bydraes beskryf het (Gardner 1993:31-58) omskryf hy sy beskouing oor wat intelligensie is (Gardner 1993:59-70). Gardner (1993:60) omskryf menslike intelligensie soos volg:

To my mind, a human intellectual competence must entail a set of skills of problem solving – enabling the individual *to resolve genuine problems or difficulties* that he or she encounters and, when appropriate, to create an effective product – and must also entail the potential for *finding or creating problems* – thereby laying the groundwork for the acquisition of new knowledge.

Nadat Gardner hierdie voorvereistes vir intelligensie gestel het, asook ’n agttal kriteria wat as “tekens” van ’n intelligensie beskou kan word (Gardner 1993:63-66), ontwikkel hy sy teorie van veelvoudige intelligensies en omskryf hy ook elke tipe intelligensie (Gardner 1993:73-278; 1999; Gardner, Kornhaber & Wake 1996). Hy onderskei sewe tipes intelligensie, naamlik linguistiese intelligensie, musikale intelligensie, logies-matematiese intelligensie, ruimtelike intelligensie, liggaamlik-kinestetiese intelligensie en persoonlike intelligensie

wat uit twee fasette bestaan, naamlik intra- en interpersoonlike intelligensie. Hiermee dui Gardner aan dat intelligensie meerdimensioneel en 'n baie meer komplekse saak is as wat met 'n IK telling aangedui kan word. Gardner se teorie van veelvoudige intelligensies is nie daarop gemik om tellings in psigometriese toetsing te verklaar nie, maar hy poog om 'n teorie aan te bied vir die verskeidenheid van volwasse rolle ("end states") wat transkultureel aangetref word (Gardner 1993; Gardner, Kornhaber & Wake 1996:203). Die teorie van veelvoudige intelligensies bied 'n sinvolle raamwerk waarbinne oor 'n saak soos emosionele intelligensie gereflekteer kan word.

Gardner (2000:33-34) se eie denke oor intelligensie het vanaf 1993 verder ontwikkel sodat hy intelligensie later soos volg omskryf:

I now conceptualize an intelligence as *a biopsychological potential; to process information that can be activated in a cultural setting to solve problems or create products that are of value in a culture*. This modest change in wording is important because it suggests that intelligences are not things that can be seen or counted. Instead, they are potentials – presumably, neural ones – that will or will not be activated, depending upon the values of a particular culture, and the personal decisions made by the individuals and/or their families, schoolteachers, and others.

Hieruit word duidelik dat Gardner meer eksplisiet as in *Frames of Mind* (1993) in sy omskrywing klem lê op die invloed van kultuur en individue se persoonlike omstandighede en keuses by die ontwikkeling van intelligensie. Dit blyk dat Gardner intelligensie nie beskou as 'n vaste, gegewe potensiaal wat op eendimensionele wyse gemeet en vasgelê kan word nie. Sy beskouing is in lyn met 'n postmoderne beskouing, naamlik dat die lewe 'n proses is waarbinne pluraliteite ernstig opgeneem word en dat mense se ontwikkeling 'n proses met 'n oop einde is. Mense is skeppers van hulle eie lewensverhale, ingebed binne groter meestersverhale binne hulle eie en 'n globale kultuur/-e.

5.2 Emosies en intelligensie

Alhoewel hy nie die begrip “emosionele intelligensie” as tegniese term aanwend nie, maar eerder van “persoonlike intelligensies” praat, kan Gardner (1993:238-278) se teoretiese besinning oor hierdie tema as ’n belangrike voorloper beskou word vir verdere ontwikkeling van en teoretisering oor emosionele intelligensie (vgl Goleman 1996:37-43). Gardner (1999:10-11, 68-69, 206) gee goed begonde redes waarom hy nie van emosionele intelligensie praat nie, maar eerder van intrapersoonlike intelligensie en interpersoonlike intelligensie.

In hierdie studie word die begrip *emosionele intelligensie* verderaan as *oorkoepelende term* aangewend, waaronder Gardner se twee persoonlike intelligensies ook verstaan moet word. Waar nodig, sal tussen intra- en interpersoonlike intelligensie onderskei word.

Volgens Gardner (1993:238-239) het Sigmund Freud met sy klem op die individuele psige in ’n groot mate binne die psigologie die grondslag gelê vir verdere ontwikkeling van studies oor intrapersoonlike intelligensie. Freud was oortuig dat selfkennis en ’n gewilligheid om die pyn en paradokse van menslike bestaan te konfronteer, belangrik is vir sinvolle en gesonde (heel) lewe (Gardner 1993:238). Daarteenoor het die Amerikaanse sielkundige, William James (1960) meer klem gelê op interpersoonlike intelligensie (individue se verhoudings met ander mense) en die invloed wat dit op selfkennis uitoefen. James was ’n belangrike voorloper van die fokus op die sosiale oorsprong en aard van kennis en die interpersoonlike aard van die individu se ervaring van sigself.

Emosionele intelligensie behels dat mense op ’n sinvolle en verantwoordelike wyse met hulle eie emosies en hulle verhouding met hulleself, asook ander mense se emosies en hulle verhoudings met ander mense omgaan. Die

volgende uitsprake van Gardner (1993:239-240) kan as parameters aangaande die konsep emosionele intelligensie beskou word:

On the one side, there is the development of the internal aspects of a person. The core capacity at work here is *access to one's own feeling life* – one's range of affects or emotions: the capacity instantly to effect discriminations among these feelings and, eventually, to label them, to enmesh them in symbolic codes, to draw upon them as means of understanding and guiding one's behavior.

The other personal intelligence turns outward, to other individuals. The core capacity here is *the ability to notice and make distinctions among other individuals* and, in particular, among their moods, temperaments, motivations, and intentions.

Interpersoonlike intelligensie behels die vermoë om insig en begrip te hê vir ander mense se motiewe, intensies en emosies en om effektief daarmee om te gaan. Intrapersoonlike intelligensie het te doen met insig in eie emosies, innerlike dryfkragte, begeertes en vrese en om daardie inligting op 'n sinvolle wyse aan te wend.

Uit bogenoemde omskrywings word duidelik dat Gardner persoonlike intelligensie beskou as die individu se vermoë om eie en ander mense se emosies te erken, te benoem en sinvol daarop te reageer, sodat dit opbouende intra- en interpersoonlike gedrag en groei tot gevolg kan hê. Gardner (1999:43) se eie denke oor persoonlike intelligensie het sodanig ontwikkel dat hy in 1999 sterker klem lê op die invloed wat 'n individu se eie emosies uitoefen wanneer lewensbelangrike keuses gemaak word en eweneens beklemtoon hy die emosionele fasette van elke tipe intelligensie in plaas daarvan om emosies tot persoonlike intelligensie te beperk. Emosies is by die totale lewe ter sprake – soms duideliker waarneembaar as ander kere. Kognitiewe prosesse vind nie in 'n

vakuum plaas nie, maar word deur emosionele belewenisse beïnvloed. Emosies oefen invloed uit op mense se interaksie met mekaar, intrapersoonlike belewenisse en keuses en selfs die wyse waarop wiskundige probleme aangepak en opgelos word.

Emosies speel te alle tye in alle mense se lewens 'n belangrike rol, ongeag watter tipe intelligensie dominant in so 'n persoon se lewe is. Gegewe die aard van hulle werk, behoort emosionele intelligensie, of soos Gardner (1999:206) dit noem “*emotional sensitivity*”, 'n baie belangrike faset van pastors se menswees uit te maak. Emosionele intelligensie of sensitiwiteit beteken egter nie noodwendig dat iemand dit tot voordeel van ander en die gemeenskap sal gebruik nie.

Persoonlike intelligensie word op verskillende wyses in verskillende kulture gedefinieer en gerealiseer. Hierdie verskille word beïnvloed deur die plek en prominensie wat aan die individu en/of die groep binne kulture toegeken word. In hierdie verband verwys Gardner (1993:269-275; 1999:19; Gardner, Kornhaber & Wake 1996:1-30) na die belangrike bydrae wat navorsing in kulturele antropologie en studies oor verskille binne subkulture gelewer het.

Emosionele intelligensie kan as 'n hoër, meer geïntegreerde vorm van intelligensie as ander tipes intelligensie beskou word, “one more at the behest of the culture and of historical factors, one more truly emergent, one that ultimately comes to control and to regulate more ‘primary orders’ of intelligence” (Gardner 1993:276).

5.3 Historiese oorsig

Baie eeue gelede het Aristoteles (kyk Goleman 1996:ix nav Aristoteles se *De anima*, vertaal deur Hamlyn 1993) gesê: “Anyone can become angry—that is easy. But to be angry with the right person, to the right degree, at the right time, for the right purpose, and in the right way—that is not easy.”

Aristoteles se insig fokus die aandag op bewuswording van emosies en sinvolle integrering daarvan in besluitneming en optrede. Die terrein van emosionele intelligensie het sedert die begin van die negentigerjare van die vorige eeu baie belangstelling ontlok en daar is op akademiese sowel as populêr-wetenskaplike gebied talle werke en artikels gepubliseer. Vele navorsers (kyk Ciarrochi, Forgas & Mayer 2001:xi-xiv; Mayer 2001:3; Goleman 1996; Cooper & Sawaf 2000; Gardner 1999:5; Elias, Hunter & Kress 2001:133-136; Sternberg 2001:189; Vermeulen 1999:xi) wys egter daarop dat die saak waaroor dit gaan vroeg in die mensdom se geskiedenis reeds bestudeer is.

John Mayer (2001:4-8) gee 'n bondige oorsig oor die ontwikkeling van die studie van die verband tussen emosie en denke vanaf 1900-2001 en verdeel die tydperk in die volgende vyf eras:

- 1900-1969: Gedurende hierdie tydperk word sielkundige navorsing met betrekking tot intelligensie en emosies relatief apart van mekaar gedoen. 'n Indrukwekkende reeks intelligensietoetse ontstaan in hierdie tydperk. Navorsers hou hulleself onder andere besig met die vraag: indien iemand in 'n stresvolle situasie is, wat gebeur eerste – ervaar die persoon eers 'n bepaalde emosie en daarna sekere fisiologiese reaksies en sensasies, of andersom? Charles Darwin ([1872] 1965) spekuleer dat emosies inherent aan alle dierespesies is en met behulp van evolusie ontwikkel. Sosiale psigoloë stem egter nie hiermee saam nie en redeneer dat emosies kultureel-bepaald is. Intelligensie word eksklusief tot die kognitiewe beperk.
- 1970-1989: Hierdie tydperk kan gesien word as die voorloper tot die wetenskaplike studie van emosionele intelligensie. Die interaksie tussen denke en emosies word bestudeer; nie-verbale kommunikasie soos byvoorbeeld liggaamshouding en

gesigsuitdrukking word onder die vergrootglas geplaas; op die vlak van kunsmatige intelligensie word selfs die moontlikheid dat rekenaars die emosionele aspekte van verhale kan verstaan en beredeneer, ondersoek. Gardner (1993) se teorie oor veelvoudige intelligensies (*multiple intelligences*) sien die lig en word verder ontwikkel. Hierdie navorsing vestig die aandag onder andere op 'n sogenoemde intrapersonlike intelligensie, naamlik die vermoë om emosies waar te neem en te simboliseer. In dieselfde tyd begin breinnavorsing die verband tussen emosies en denke ondersoek. Alhoewel die begrip *emosionele intelligensie* sporadies gebruik word, is die begrip nog nie omskryf nie.

Uit navorsing in hierdie era is dit duidelik dat daar vaag onderskeid gemaak is tussen emosionele intelligensie en meer algemene sosiale en intrapersonlike vaardighede en begaafdhede (kyk Dyer 1983:211-242; Buck 1984; Marlowe 1986:52-58; Mayer 1986:290-314). Tog wys die navorsing gedurende hierdie tydperk al hoe sterker op 'n kapasiteit by die mens wat voorheen nie duidelik raakgesien is nie.

- 1990-1993: Die eerste publikasies deur Mayer en Peter Salovey (kyk 1990:185-211; 1993:433-442; Mayer, DiPaolo & Salovey 1990:772-781), baanbrekers in die wetenskaplike navorsing van emosionele intelligensie, sien in hierdie tydperk die lig. Mayer en Salovey (1993:433-442) maak van empiriese navorsing gebruik om 'n formele teorie oor emosionele intelligensie te formuleer en ontwikkel meetinstrumente waarmee emosionele intelligensie as intelligensie geëvalueer word. Hiervoor word inligting uit areas wat potensieel relevant tot emosionele intelligensie is, nagegaan. Navorsing oor denkprosesse, estetika, kunsmatige intelligensie, die brein en kliniese sielkunde word met mekaar in verband gebring. Verdere

grondslae met betrekking tot emosionele intelligensie word veral in breinnavorsing gelê (kyk Damasio 1994). Hierdie era word oor die algemeen beskou as die era waartydens die studie van emosionele intelligensie op 'n vaste baan geplaas is (Epstein 1998:3-24; vgl Goleman 1996:42-48).

- 1994-1997: Die vierde era word gekenmerk deur die popularisering en verbreding van die studieveld. Daniel Goleman (1996) het 'n belangrike rol in hierdie verband gespeel. In Goleman se boek, *Emotional Intelligence: Why it can matter more than IQ* (1996), asook ander populêre publikasies, tydskrifte en koerante word die aanspraak gemaak dat emosionele intelligensie moontlik 'n beter aanduider vir sukses in die lewe is as IK. Volgens Mayer (2001:8) het hierdie popularisering egter die definiering en omskrywing van die konsep baie vaag gemaak. Die gevolg hiervan is dat ongeveer enigiets wat met karakter verband hou, as emosionele intelligensie beskou word.
- 1998-2001: Die teorie en navorsing oor emosionele intelligensie word verder ontwikkel en verfyn en nuwe meetinstrumente word ontwikkel (kyk Bar-On 1997; Davies, Stankov & Roberts 1998:989-1015; Mayer, Caruso & Salovey 1999:267-298).

Benewens bogenoemde historiese oorsig, dui Bar-On (2001:82-83) aan dat studie met betrekking tot emosionele intelligensie alreeds in die negentiende en vroeg in die twintigste eeu onderneem is. Charles Darwin het dié verskynsel alreeds so vroeg as 1837 bestudeer het en in 1872 die eerste boek met betrekking tot dié studieveld gepubliseer het, naamlik *The expression of the emotions in man and animals*. In hierdie werk het Darwin aangetoon dat daar 'n nou verband bestaan tussen emosionele uitdrukking en aanpasbare gedrag. Die tegniese term wat deur hierdie vroeëre wetenskaplikes gebruik is

om die verskynsel van emosionele intelligensie te beskryf, was *sosiale intelligensie* (Bar-On 2001:83). Talle vroeëre studies (kyk Moss & Hunt 1927:108-110; Doll 1935:180-188; 1953; 1965; Thorndike & Stein 1937; Chapin 1942; 1967; Moss, Hunt, Omwake & Woodward 1955) het daarop gefokus om maniere te vind waarop gepaste sosiale gedrag beskryf en bepaal kon word. Mettertyd het die fokus verskuif na pogings om die doel van interpersoonlike gedrag te verstaan, asook die wyse waarop dit mense help om binne gegewe sosiale kontekste effektiewe aanpassings te maak.

Die twee begrippe “sosiale intelligensie” en “emosionele intelligensie” dui nie twee verskillende konstrukte aan nie, maar is twee verskillende benaminge vir dieselfde konstruk. Hy maak ’n onderskeid tussen die interpersoonlike of sosiale komponent van die konstruk en die intrapersoonlike en emosionele komponent daarvan (Gardner 1993:241-244).

Terwyl sekere wetenskaplikes op die bestudering van interpersoonlike of sosiale intelligensie gefokus het, het ander die intrapersoonlike komponent van bogenoemde konstruk begin ondersoek “and, primarily, [the] *emotional* component of this construct” (Bar-On 2001:83).

Die bestudering van emosionele intelligensie is op ’n besondere wyse deur die bestudering van die verskynsel *alexithymia* gestimuleer (Mayer 2001:15). Die navorsing in hierdie veld konsentreer op die vermoë om emosies te identifiseer, begryp, reguleer en te verbaliseer. Die begrip *alexithymia* is in mediese kringe gebruik om psigosomatiese verskynsels by mense te probeer beskryf. *Alexithymia* is ’n Griekse term wat uit drie dele saamgestel is, naamlik *a-* vir “sonder” of “gebrek aan”, *lexis* vir “woord” en *thymos* vir “emosie” (Taylor 2001:67-81; Bar-On 2001:83-84; vgl Goleman 1996:50-52). *Alexithymia* dui derhalwe op die onvermoë om gevoelens te beskryf, wat deur wetenskaplikes as ’n belangrike bydraende faktor tot psigosomatiese probleme beskou word (Bar-On 2001:83-84).

Emosionele bewustheid (*emotional awareness*) is 'n belangrike faset van emosionele intelligensie. Laasgenoemde is, net soos *alexithymia* en sosiale intelligensie, gebaseer op 'n kognitiewe onderbou. Dit beteken dat dit wat mense waarneem, geëvalueer en begryp moet word (kognitiewe prosessering) om gedrag effektief te begelei. Dit wat waargeneem word, kan van binne (die *intrapersoonlike*) of van buite (die *interpersoonlike*) kom.

Een van die belangrike fasette van emosionele intelligensie is dat interpersoonlike kompetensie (hoe goed ander mense verstaan word en verhoudings met hulle gesluit word) afhang van intrapersonlike kompetensie (die vermoë om eie emosies te verstaan en dit positief aan te wend). 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 (Ciarrochi, Chan, Caputi & Roberts 2001:25-27). Gardner (1993:238-278) toon ook aan dat sy teorie van persoonlike intelligensies gebaseer is op 'n kombinasie van intra- en interpersoonlike intelligensie.

5.4 Emosionele intelligensie

5.4.1 Emosie

Emosie is nie altyd as 'n positiewe faset van menslike funksionering beskou nie (Massey 2002:2; Salovey, Mayer & Caruso 2005:160; Evans 2003:76). In navolging van die navorsing wat LeDoux (1998) in hierdie verband gedoen het, maak Douglas Massey (2002; vgl Jerison 1973; MacLean [1989] 1990; Joseph 1993; Goleman 1996:3-29; Panksepp 1998:50, 123, 311-335, 341; Evans 2003:1-21) van 'n evolusionêre teorie gebruik om die oorsprong en ontwikkeling van emosies by die mens te beskryf. Volgens hierdie teorie word menslike ontwikkeling in sewe eras ingedeel vanaf *Australopithecus Africanus* ongeveer ses miljoen jaar gelede tot die huidige post industriële (postmoderne)

era. Massey (2002:1-29) beskryf verskeie belangrike ontwikkelings wat hominiede in staat gestel het om by veranderende omstandighede aan te pas. Veranderings wat vir hierdie studie van belang is, kan soos volg saamgevat word:

- 'n Vergelyking van *Australopithecus* met sjimpansees toon dat die breinkapasiteit van eersgenoemde groter was, wat dui op 'n vergroting van die *neocortex* wat 'n vergroting van die skedel meegebring het (Massey 2002:3). Emosionele bande van verwantskap en vriendskap is deur versorging van mekaar in stand gehou. Vroeëre hominiede het in groter groepe as sjimpansees gewoon, waaruit afgelei kan word dat die vroegste hominiede spesies oor 'n goed ontwikkelde sisteem van sosiale intelligensie beskik het (Massey 2002:3). Hierdie ontwikkeling met betrekking tot sosiale interaksie het groter kognitiewe vermoëns as by sjimpansees vereis (kyk Dunbar 2001). Gevolglik was die brein by *Australopithecus* groter en verder ontwikkel as by sjimpansees (kyk Napier & Napier 1985), wat 'n uitbreiding van die neokorteks van die brein reflekteer. Uitbreiding van die brein het egter nie verhoogde rasonale vermoëns teweeg gebring nie, maar hoofsaaklik in die areas van die brein wat sensoriese prosessering reguleer, plaasgevind en waarskynlik tot groter beheer oor emosionele uitdrukking gelei (kyk Turner 1997, 2000).

Kognisie by hominiede in hierdie era word geassosieer met 'n verskynsel wat episodiese kultuur genoem word (Donald [1991] 1993:124-161). Dit beteken dat persepsies en gedrag hoofsaaklik in die huidige moment beleef is. Hoewel individue konkrete episodes uit die verlede kon onthou, vorige ervarings in herinnering kon roep en voortgaande sosiale omstandighede kon begryp, het semantiese

vermoë en abstrakte denke ontbreek (kyk van Huyssteen 2006:52-60).

- Die eerste revolusionêre oorgang in die menslike geskiedenis het ongeveer twee-en-'n-halfmiljoen jaar gelede plaasgevind met die ontwikkeling van klipwerktuie en word geassosieer met 'n nuwe genus hominiede, naamlik *homo habilis* (Massey 2002:4; vgl Joseph 1993:370-372; Van Huyssteen 2006:61-62), hoewel die eerste fossiel-getuie op net minder as twee miljoen jaar gelede bereken word. 'n Vergroting van die brein (Van Huyssteen 2006:62) wat hierdie genus in staat gestel het om verder as *Australopithecus Africanus* te kon ontwikkel. Ander veranderinge wat na vore getree het was verandering in gelaatstrekke wat as 'n stabiele aanpassing beskou word (Lewin 1993:30). Hulle het in groter groepe saamgewoon wat 'n verhoogde kognitiewe kapasiteit vereis het om die groter aantal interpersoonlike verhoudings tussen twee persone ("dyads") in die groep in stand te kon hou. Emosionele bande is steeds met behulp van liggaamlike versorging gesmee en het ongeveer 20 persent van hulle tyd in beslag geneem.
- Die volgende verandering wat ingetree het, het ongeveer een-en-'n-halfmiljoen jaar gelede plaasgevind met die ontwikkeling van *homo erectus* (Massey 2002:6; Van Huyssteen 2006:61). Daar is getuie dat *homo erectus* seisoenale woonplekke bewoon het en 'n nomadiese bestaan gevoer het, asook wat dieet betref van *homo habilis* verskil het in die sin dat 'n aangepaste anatomie vereis het dat vleis geëet moes word (Van Huyssteen 2006:61). Massey (2002:6) beskryf die sosiale verandering wat in hierdie era ingetree het, soos volg:

The decline in sexual dimorphism and the need to care for large-brained children who were helpless in infancy, vulnerable in childhood, and dependent through adolescence produced a radical change in human social and mating patterns. It was probably during this era that the human practice of pair bonding appeared, accompanied by a decline in intermale conflict, the disappearance of rigid hierarchies, and a growing investment by fathers of their time and resources for the benefit of their mates and children.

Gedurende hierdie tydperk is daar hoofsaaklik deur middel van gesigsuitdrukkings, oogbeweging en liggaamshouding gekommunikeer, aangesien dit 'n prelinguistiese gemeenskap was. In hierdie era het 'n sogenoemde mimetiese kultuur ontstaan (Donald 1993:162-200). Donald (1993:168) beskryf mimetiese vaardigheid as "the ability to produce conscious, self-initiated, representational acts that are intentional but not linguistic." Die kommunikasie met behulp van gebare reflekteer 'n betekenisvolle toename in emosionele uitdrukking (Donald 1993:177-186). Daar is waarskynlik uitdrukking gegee aan die basiese emosies soos vrees, woede, geluk, afkeer en hartseer asook verdere emosionele ontwikkeling wat aanleiding gegee het tot die uitdrukking van gevoelens soos skaamte, skuld, antisipasie en hoop. As gevolg van die veranderinge wat in hierdie era ontstaan het, in besonder die akkumulاسie van kennis en die deel daarvan met groeplede, het daar ook ontwikkeling na vore getree in die emosionele inhoud van relasies en sosiale verbintnisse. Dit is waarskynlik gedurende hierdie tydperk dat gesigsuitdrukkings veral gebruik is om emosies te kommunikeer. Evans (2001:3-6) wys op die belangrike navorsing wat Paul Ekman (1992:169-200) gedoen het met betrekking tot die verband tussen basiese emosies en gesigsuitdrukkings. Ekman se navorsing het bevestig dat dieselfde gesigsuitdrukkings transkultureel voorkom om aan basiese emosies soos vreugde,

kommer, woede, vrees, verbasing en afkeer uitdrukking te gee. Die insig dat *homo erectus* ook aan ander, meer komplekse emosies soos skuld en skaamte uitdrukking kon gee, dui op 'n betekenisvolle emosionele ontwikkeling gedurende hierdie era.

Evans (2002:15-21) beredeneer die bestaan van “higher emotions” soos liefde, skuld, skaamte, verleentheid, trots, jaloesie en afguns en kom tot die bevinding dat sodanige emosies dui op 'n groter mate van prosessering deur die neokorteks in die brein. Hierdie bevinding word bevestig deur getuienis dat die brein by *homo erectus* groter was as by vorige generasies (vgl Joseph 1993:372-374; Van Huyssteen 2006:61-62). Daar word geargumenteer dat die frontale, temporale en parietale lobbe van die brein in hierdie era verder ontwikkel en uitgebrei het (Massey 2002:6). Verder word gewys op getuienis met berekking tot laterale ontwikkeling van die brein, naamlik 'n verskil tussen die regter en linker hemisfere van die brein wat dui op 'n toename in die vermoë om gereedskap met hande te kon vervaardig en ontwikkeling in kommunikasie.

- Die volgende era wat onderskei word, begin ongeveer honderd-en- vyftigduisend jaar gelede en word die neolitiese era genoem en gedurende hierdie tydperk het *homo sapiens* ontwikkel (Joseph 1993:374-80). Wat breinontwikkeling betref, stel Massey (2002:8; kyk Van Huyssteen 2006:50-67) dit soos volg: “In *Homo sapiens*, the brain reached its present size and structure with a full expansion of the frontal lobes that created the potential for a new and revolutionary culture.” Dit is insiggewend dat die kulturele en tegnologiese ontwikkeling van die mens vanaf ongeveer vyftigduisend jaar gelede, nie met 'n verdere ontwikkeling en vergroting van die brein gepaard gegaan het soos in vorige eras nie (Massey 2002:8). *Homo sapiens* van vyf-en-veertigduisend jaar

gelede staan ook as Cro-Magnon bekend en fossiel getuigenis toon dat hulle wat liggaamlike voorkoms en breinontwikkeling met moderne mense ooreenstem (Van Huyssteen 2006:63). Gedurende hierdie era word 'n jagters- en opjaar bestaan ("hunter-gatherers") gevoer en ontstaan die vermoë om te kan praat en konsepsualiseer. Waar vroeëre hominiede wel geluide kon maak maar dit nie kon konstrueer tot taal nie, was *homo sapiens* in staat om te kan dink oor die gebruik van klank en dit in gestruktureerde sinne te kon omsit (Joseph 1993:377-378; Dunbar 2001:190-191). Taal het by *homo sapiens* die plek van liggaamlike versorging (soos by vroeëre hominiede gevind is) ingeneem en die wyse geword waarop sosiale interaksies in stand gehou word.

Die gebruik van taal het die mens in staat gestel om 'n kultuur tot stand te bring wat deur mitologiese narratiewe beskryf en stand gehou is. Philip Hefner (2000) ondersoek deur middel van navorsing oor prehistoriese kuns die wyse waarop mites en rituele binne die konteks van paleolitiese rotstekeninge in grotte in Frankryk en Spanje na vore gekom het. Hefner (2000:166) dui aan dat rotskuns in grotte en sekere draagbare artefakte met opkomende religieuse mites en rituele van die Cro-Magnons in Europa verbind kan word. Rhawn Joseph (1993:377-378) argumenteer dat Cro-Magnons komplekse spirituele oortuigings gehad het asook 'n konsep van 'n lewe na die dood.

Alledaagse sake en gebeure is in terme van mites beskryf. Deur middel van mites word 'n simboliese universum geskep met behulp waarvan mense sin probeer skep in hulle omstandighede en tegelyk verleen hierdie mites ook sanksie aan kulturele konvensies. Skeppingsmites soos dié in Genesis 1 en 2 word binne sekere vertakkinge van die Christelike geloofsgemeenskap byvoorbeeld

aangewend om “God se orde vir man en vrou” te “fundeer”. Mites oor die goddelike reflekteer hoofsaaklik gemeenskappe se siening oor kausaliteit, wat met mense na die dood gebeur en hoe gebeure in hulle leefwêreld beheer word (kyk Heiler 1961:283-286). Armstrong (2005:3-5) dui vyf kenmerke van mites uit die Neandertal era aan en kan soos volg saamgevat word: mites spruit gewoonlik voort uit die ervaring van dood en ’n vrees vir uitwissing; mites gaan normaalweg met goddienstige rituele en liturgie gepaard; die kragtigste mites reflekteer die skeppers daarvan se beskouings oor ’n onbekende wêreld buite singtuiglike waarneming; vierdens word mites nie ter wille van die mite self vertel nie, maar om aan te toon hoe ’n gemeenskap behoort te leef; laastens verwoord antieke mites die oortuiging dat alles wat op aarde gebeur en bestaan ’n afbeelding is van wat in die goddelike wêreld bestaan en op hierdie wyse dien mites as goddelike sanksionering van gemeenskappe se sosiale, politieke en religieuse strukturering. Mitologie het in prehistoriese en antieke tye nie op dieselfde vlak as teologie gefunksioneer, met ander woorde bewuste refleksie oor God, nie. Mites was verhale wat met menslike ervaring in verband gestaan het. In hierdie verhale is gode, mense, diere en die natuur baie nou aan mekaar verbonde en aan dieselfde wetmatighede onderworpe (Armstrong 2005:5). Die funksie van mites was om mense te help om moeilike omstandighede te hanteer, asook hulle plek en funksie op aarde en hulle bestaansdoel te peil. Mites het egter nie die episodiese en mimetiese kulture van vorige eras vervang nie, maar eerder daarop voortgebou: “[I]t was wrapped around them [episodiese en mimetiese kulture] and extended a preexisting emotional infrastucture” (Massey 2002:9).

Rasionele kognisie is nie goed ontwikkel in mitiese kulture nie. Kognitiewe ontwikkeling wat met behulp van taal plaasgevind het, is

eerder met die emosionele dele in die brein verbind met behulp van kondisionering deur rituele, seremonies en spiritualiteit (Massey 2002:10).

- Die vyfde era wat deur Massey (2002:10-13) onderskei word, is die agrariese gemeenskap (ongeveer tienduisend tot twaalfduisend jaar gelede tot die begin van die negentiende eeu van die huidige era), met die verskyning van die eerste nedersettings. Gedurende hierdie era het verskillende subgroepe of klasse tot stand gekom, naamlik groepe wat nie vir hulle daaglikse kos hoef te gewerk het nie, spesialiste om nuwe werktuie te maak, 'n politieke elite wat die verspreiding van werktuie beheer het en 'n godsdienstige elite wat met behulp van mites hulle eie bestaan regverdig het. Die priesterlike klasse het die gemeenskap deur middel van hulle mites beheer. Armstrong (2005:43-59) dui aan dat landbou aktiwiteite in die tydperk agtduisend tot vierduisend voor die huidige era “with ritual awe” benader is en hoe mitologiese verhale die band tussen die aarde/mensheid en die buite-aardse/goddelike verwoord en in stand gehou het. Armstrong (2005:44) formuleer hierdie ingesteldheid soos volg: “... now farming also became sacramental. When they tilled the fields or gathered the harvest, the farmers had to be in a state of ritual purity. ... The crop was an epiphany, a revelation of divine energy ...”

Die ontwikkeling van geskrewe taal het tot nuwe verskynsels aanleiding gegee, naamlik 'n afname in die vermoë om verhale en inligting uit die kop te onthou en die skep van 'n kollektiewe geheue en wysheid. Omdat die grootste persentasie mense in hierdie gemeenskappe egter ongeletterd was, is toegang tot inligting tot 'n klein groepie mense beperk.

- Die sesde era staan bekend as die industriële era (Massey 2002:13-15). Hierdie tydperk duur vir ongeveer honderd jaar en word gekenmerk deur grootskaalse verstedeliking en industrialisering. Verstedeliking het groot en vinnige veranderinge op tegnologiese, ekonomiese, sosiale en kulturele gebied laat ontstaan. Hierdie ontwikkelings het tot gevolg dat daar 'n groot onderskeid tussen 'n sogenoemde boonste en onderste laag van samelewings ontstaan het en die gaping tussen hierdie twee strata is deur 'n wye, komplekse verskeidenheid van "subkulture" gevul (Massey 2002:14). Nog veranderinge wat ingetree het was in terme van stereotiepe beskouings oor die rolle van die verskillende geslagte (manlik en vroulik), afname in vrugbaarheidsvlakke en 'n demografiese verskuiwing waarin mense al ouer word en die ouer geslagte groter in getal as die jonger generasies is. Omdat die grootste persentasie mense in hierdie tyd steeds ongeletterd was, kan hierdie era ook as 'n mitologiese era beskou word (Massey 2002:15).
- Die laaste era word deur Massey (2002:15) as 'n post-industriële tydperk beskryf en strek van die begin van die twintigste eeu tot die huidige. Veral vanaf 1980 vind veranderinge teen 'n groeiende tempo plaas en begin die beheer en manipulering van informasie 'n al groter segment in die wêreld ekonomie inneem. Massey (2002:15) stel dat die aanpassings wat die mens moet maak om die huidige en toekomstige wêreld sinvol te bewoon nie op grond van fisiese veranderinge sal gebeur nie, maar op grond van die wyse waarop die mens dink en sosiaal funksioneer.

Uit hierdie oorsig blyk dat die huidige menslike brein oor 'n tydperk van ongeveer ses miljoen jaar ontwikkel het. Rationele kognisie, wat deur die prefrontale korteks (die boonste lae van die frontale korteks) van die brein beheer word, is die nuutste deel in hierdie ontwikkelingsproses. Histories

gesien is die deel van die brein wat die emosies beheer die oudste en het die ander lae van die brein as 't ware bo-oor en om hierdie stelsel ontwikkel (kyk Joseph 1993; LeDoux 1998:73-103; Massey 2002:16). Dié stelsel word die limbiese sisteem genoem en beheer die emosies (kyk Jerison 1973; MacLean 1990; Donald 1993; Damasio 1994; LeDoux 1998). Charles Darwin ([1872] 1965) toon in sy werk, *The expression of the emotions in man and animals*, aan dat emosionele uitdrukking 'n inherente ("innate") vermoë by mense en diere is. Hy toon verder aan dat emosionele uitdrukking liggaamlik, in besonder die uitdrukkings van die gesig, dieselfde by alle mense is, ongeag hulle ras of kultuur. Emosionaliteit het rasionaliteit in die evolusionêre proses voorafgegaan, maar in die proses van die ontwikkeling en aanpassing van mense by nuwe omstandighede het hulle rasionele vermoëns nie emosionaliteit as basis vir menslike interaksie ervang nie. Rasionele vermoëns is stelselmatig as gevolg van veranderende omstandighede wat nuwe aanpassing vereis het, by voorafbestaande emosionele kapasiteite "bygevoeg". Die gevolg is dat die nuwer dele van die brein, in besonder die neokorteks, bo-oor primitiewe dele van die brein soos die sogenoemde reptielbrein ontwikkel het (kyk MacLean 1990; Joseph 1993:3-9). Die neokorteks stel die mens in staat om genuanseerd oor emosies te dink en daarop te reageer. Hierdie genuanseerde denke is noodsaaklik as gevolg van die komplekse sosiale omgewing waarbinne mense moet funksioneer (kyk Joseph 1993).

Die hoër, meer kognitiewe dele van die brein, slaag egter nie altyd daarin om die emosies te beheer nie. Soms neem die limbiese sisteem oor en veroorsaak dat mense instinktief reageer. As gevolg van die feit dat die emosionele dele van die brein veel ouer as die rasionele dele is, is die limbiese sisteem in staat om 'n groot deel van dit wat mense doen en sê, te beïnvloed. Die deel van die limbiese sisteem wat hiervoor verantwoordelik is, word die *amigdala* genoem. Hierdie amandelvormige struktuur is die setel van emosionele herinneringe en geheue (Massey 2002:16; Pellitteri 2002; vgl

Goleman 1996:14-15). Wanneer die amigdala beseer of verwyder word, is mense nie in staat om emosies te ervaar nie. Navorsing in neurologiese wetenskappe (kyk Pellitteri 2002) suggereer dat die prosessering van emosionele inligting in die amigdala plaasvind sonder kognitiewe deelname. Emosies kan derhalwe op verskillende vlakke van bewussyn gebeur sonder dat mense bewus is van die effek wat emosies op hulle denke het.

John Pellitteri (2002) lewer 'n waardevolle bydrae met sy beredering oor die verband tussen emosionele intelligensie en verdedigingsmeganismes van die ego ("ego defense mechanisms"). Hy suggereer dat onbewustelike prosessering met betrekking tot die vorming van emosies ook kan beteken dat die regulering van emosies op 'n onbewustelike vlak kan gebeur. Hy wys op Freud se siening dat verdedigingsmeganismes onbewustelike prosesse is met die funksie om angs te onderdruk. Dit kan daartoe lei dat veral ontstellende emosies as gevolg van verdedigingsmeganismes nooit op 'n bewustelike vlak ervaar word nie. 'n Verdere gevolg hiervan kan wees dat die waarneming van emosionele oorblyfsels ("emotional residuals") soos aggressie, omgekeer kan word na meer sosiaal aanvaarbare emosies, naamlik liefde of aanvaarding.

Rasionalisering kan ook as verdedigingsmeganisme aangewend word waardeur die aandag op minder ontstellende fasette van emosies gevestig word en waardeur mense hulleself kan oortuig waarom hulle nie behoort te voel soos wat hulle voel nie. Nog 'n verdedigingsmeganisme (Pellitteri 2002) is die wyse waarop kognitiewe konsentrasie ingespan word om negatiewe emosies te onderdruk en die inligting wat daaruit voortkom, nie te prosesseer nie. Bogenoemde wys op die belangrikheid van kognitiewe prosessering van emosies. In hierdie verband sluit Pellitteri se argument aan by dié van Mayer, naamlik dat emosionele intelligensie op die vlak van "knowledge works" (kyk 5.4.2) resorteer. Emosionele intelligensie het nie net te make met die waarneming en regulering van eie en ander mense se emosies nie. Om intelligent met emosionele inligting om te gaan, vereis dat mense ook

emosionele inligting op kognitiewe vlak deurdink, sodat dit sinvol geïntegreer kan word en ook mense se funksionering op alle vlakke positief kan stimuleer. Dit beteken dat alle emosionele inligting, positief én negatief, ernstig geneem word en dat mense ook bewus sal raak van hulle onbewustelike verdedigingsmeganismes waarmee hulle normaalweg sekere emosionele informasie onderdruk of verswyg. Hierdie hantering van emosies lei tot verskillende uitkomste wat die gevolg is van geskikte en nie-geskikte verdedigingsmeganismes. Mense wat hoofsaaklik van nie-geskikte verdedigingsmeganismes gebruik maak om emosionele inligting te prosessee, soos byvoorbeeld om die inligting te verdraai of selfopofferend op te tree, kan vasgevang raak in irrasionele denke oor emosies. Pellitteri (2002) kom ook tot die bevinding dat daar 'n korrelasie bestaan tussen die kennis komponent van emosionele intelligensie en die konsepsuele en verbale vaardighede van algemene intelligensie. Daarom stel Pellitteri (2002): "An individual needs to have an accurate conceptual understanding of emotions and use logical reasoning about emotions to effectively adapt his or her social and intrapersonal situations." Hiermee saam wys Pellitteri egter op die belang daarvan dat die vermoë tot emosionele bewustheid en regulering nie noodwendig beteken dat emosionele inligting op 'n kognitiewe vlak sinvol geprosessee sal word nie. Mense wat gemaklik is met hulle emosies kan steeds geaffekteer word deur 'n geneigdheid om emosioneel reaktief op te tree.

Die deel van die brein wat die mens van ander soogdiere onderskei, is die prefrontale korteks waarmee abstrakte denke en konsepsualisering gefasiliteer word. Die prefrontale korteks is die enigste deel van die brein wat nie deur sensoriese waarneming beïnvloed word nie. Indien hierdie deel van die brein beskadig word, is die mens nie in staat tot abstrakte en toekomsgerigte denke, selfmotivering en die herkenning en sinvolle integrering van emosies nie. In die tersaaklike literatuur word van twee verskillende breine, naamlik die emosionele brein en die rasonale brein, gepraat (Massey 2002:17). LeDoux (1998) het waardevolle navorsing in hierdie verband gelewer. Massey

(2002:17; kyk Joseph 1993:390) beskryf die interaksie tussen die twee breine soos volg: “[N]ot only do unconscious emotional feelings exist independently of rational appraisals of them, but given the assymetry in neural connections between the limbic system and the neocortex, it is much more likely that emotional impulses will overwhelm rational cognition than vice versa.” Mense se beoordeling van omstandighede en ander mense word op ’n onbewustelike wyse deur emosies beïnvloed. Die rede hiervoor is dat die emosionele brein stimuli vanuit die eksterne omgewing waarneem en evalueer voordat die rasonale brein sodanige informasie kan opneem en deurdink. Gevolglik word die rasonale brein met emosionele boodskappe vanuit die limbiese sisteem oorlaai. Emosionele intelligensie hou in dat mense in staat behoort te wees om al hierdie boodskappe te orden en sinvol daarop te reageer.

Die emosionele brein voorsien die mens van ’n aparte geheuesisteem, naas die sisteem wat in die rasonale brein setel, waarin emosionele toestande en herinneringe vasgevang is. Hierdie geheue word implisiete geheue genoem. Massey (2002:19-20) wys daarop dat alle waarnemings ’n implisiete en eksplisiete inhoud het. Die eksplisiete inhoud word via die hippokampus in die bewustelike geheue vasgelê, terwyl implisiete inhoud onbewustelik in die amigdala vasgelê word. Wanneer ’n implisiete geheue eers geskep en vasgelê is, het dit ’n lang lewensduur en is dit moeilik om dit te elimineer. Massey (2002:20) formuleer die beheer wat onbewustelike emosies op mense se optrede het soos volg:

There also appear to be specific neural assemblies associated with the fundamental human emotions such as fear, anger, disgust, nurturing, and liking. Although some of the neurological mechanisms (such as fear) are better worked out than others (such as disgust), all appear to be mediated through specific neural structures within the limbic system, thus creating the possibility for classical conditioning by systematically pairing external stimuli with emotional reactions to generate implicit memories that are stored in the amygdala. I believe that such unconscious memories created

by intentional or inadvertent conditioning lie behind much human social behavior.

Bogenoemde insigte oor die samestelling, ontwikkeling en funksionering van die menslike brein is van belang vir pastors se bediening. Pastors beskik soos ander mense oor emosionele geheue ten opsigte van positiewe en negatiewe gebeure uit die verlede wat hulle persepsies en optrede in die hede onbewustelik beïnvloed. Derhalwe is intelligente omgang met emosies 'n belangrike deel van pastors se bediening. Indien pastors in omstandighede wat op gereelde basis voorkom, op onbewustelike emosionele geheue reageer, kan dit negatiewe gevolge vir hulleself en hulle verhoudings met mense hê. Bewustelike, rasonele reflektering oor gebeure en die emosies wat daaruit voortvloei, of andersyds reflektering oor emosies wat tot bepaalde optrede gelei het, kan pastors help om meer genuanseerd met hulleself, hulle omstandighede en ander mense om te gaan.

Binne 'n teologiese tradisie waar rasonele refleksie oor die Bybel en belydenisskrifte van die Christelike geloofsgemeenskap hoog geag word, word emosionele ervarings en openheid oor emosies nie baie hoog waardeur nie. Dit is egter belangrik dat pastors kennis neem van die navorsing oor die funksionering van die brein en die interaksie tussen die emosionele en rasonele brein. Gegewe die mens se evolusionêre geskiedenis en kognitiewe strukturering, sal onbewustelike emosionele gedagtes 'n sterk invloed op rasonele denke uitoefen. Pastors behoort rekening te hou met die betekenis wat bogenoemde bevindings inhou vir hulle teologiese refleksie en optrede binne hulle geloofsgemeenskappe. Belewensisse van hulle omgewing, hulle kerklike tradisie en omgewing, hulle gesinslewe, wetenskaplike omgang met die Bybel en belydenisse, 'n postmoderne wêreld en kultuur/-e met uiteenlopende pluraliteite sal waarskynlik deur hulle implisiete geheue beïnvloed word. Hierdie verskynsel is van belang vir alle pastors, hetsy diegene in meer fundamentalistiese kringe of diegene in meer progressiewe

teologiese kringe. Geen pastor benader die bediening sonder emosionele geheue nie. Omdat die brein geneig is om patrone vas te lê waarvolgens die omgewing in die verlede benader en hanteer is, kan daardie patrone voortdurend versterk word indien pastors nie bewustelik moeite doen om hierdie patrone te identifiseer en ander neuronpatrone te ontwikkel nie.

5.4.2 'n Poging tot omskrywing

Een van die knelpunte waarmee ondersoekers van emosionele intelligensie worstel, is om dit op grond van wetenskaplike navorsing, toetse en evaluering as 'n intelligensie te beskryf en gevestig te kry (Mayer, Salovey & Caruso 2000b: 92-116; Mayer 2001:3-24; Salovey, Mayer & Caruso 2005:159-171; Zeidner, Matthews, Roberts & MacCann 2003:69-70). Dit is nie vreemd dat daar in navolging van Gardner van verskillende tipes intelligensie gepraat word nie, byvoorbeeld ruimtelike intelligensie, verbale intelligensie en sosiale intelligensie (Goleman 1996:36-39, 41-42; Bar-On 2001:85; Elias, Hunter & Kress 2001:134; Mayer 2001:5, 7; Taylor 2001:71). Die tipe intelligensie word telkens deur die byvoeglike naamwoord aangedui. Indien aanvaar word dat intelligensie verwys na die vermoë om waar te neem, te verstaan en simbole te gebruik, met ander woorde om abstrak te kan dink en redeneer, kan aanvaar word dat emosionele intelligensie verwys na die vermoë om emosionele inligting waar te neem, te verstaan en sinvol aan te wend (Mayer 2001:8; Fitness 2001:98-102; Flury & Ickes 2001:113).

Mayer²² (2001:8-9) is van oordeel dat die popularisering van die konsep emosionele intelligensie nie die omskrywing daarvan vergemaklik nie. In populêre literatuur word verskeie sake wat met menslike karakter of persoonlikheid verband hou as emosionele intelligensie beskou (Zeidner, Matthews, Roberts & MacCann 2003:70). Daarom maak Mayer 'n onderskeid tussen sy eie en sy (akademiese) kollegas se definiering van emosionele intelligensie aan die een kant en die meer populêre werk van Goleman aan die ander kant. Mayer (2001:9; kyk ook Mayer, Caruso & Salovey 1999:267-298; Mayer, Salovey & Caruso 2000a:396; Mayer & Salovey 1997:3-31) omskryf emosionele intelligensie soos volg: "Emotional intelligence refers to an ability to recognise the meanings of emotions and their relationships, and to reason and problem-solve on the basis of them. Emotional intelligence is involved in the capacity to perceive emotions, assimilate emotion-related feelings, understand the information of those emotions, and manage them." Die verskil tussen Mayer en sy kollegas se teorie en dié van Goleman word later (bladsy 286) verduidelik.

Mayer (2001:9-12) verdeel emosionele intelligensie in die volgende vier terreine:

- Die eerste terrein behels die vermoë tot emosionele waarneming en uitdrukking. Dit sluit ook die akkurate evaluering van eie en ander se emosies in. Hierdie vermoë het te doen met die waarneming van

²² In hierdie deel van die studie word ruim van John D Mayer se bevindinge rakende emosionele intelligensie gebruik gemaak. Mayer word as 'n pionier met betrekking tot navorsing oor emosionele intelligensie beskou. Hy hou hom reeds sedert 1970 besig met die ondersoek na die interaksie tussen emosie en denke. In die tydperk 1990 tot 1993 publiseer hy die eerste wetenskaplike artikels oor hierdie onderwerp saam met sy kollega van Yale Universiteit, Prof Peter Salovey. Mayer hou hom besig met die ondersoek na instrumente waarmee emosionele intelligensie gemeet kan word en die betekenisvolle aanwending van emosionele intelligensie in mense se alledaagse lewe. Tot en met 2001 publiseer hy meer as sewentig wetenskaplike artikels, bydraes in boeke en toetsinstrumente. Mayer is tans professor in psigologie aan die Universiteit van New Hampshire en dien op die redaksies van *Psychological Bulletin* en die *Journal of Personality*. Hy was 'n "National Institute of Mental Health Postdoctoral Scholar" aan Stanford Universiteit. Mayer word internasionaal as spreker in akademiese, besigheids- en regeringskringe geag.

emosies soos wat dit in gesigsuitdrukkings, stemtoon en liggaamstaal na vore kom (Salovey, Mayer & Caruso 2005:164). Sodanige waarneming is essensieel om emosioneel intelligent te kan optree.

- Die tweede terrein behels die aanwending van emosies om denkprosesse te fasiliteer en te optimaliseer. Dit sluit die assosiering van emosies met ander sensasies in. Emosies dring die kognitiewe sisteem binne as emosionele denke (Salovey, Mayer & Caruso 2002:164). Emosionele fasilitering stel die kognitiewe sisteem in staat om te deurdink op watter wyse emosies denke beïnvloed. Op hierdie wyse kan emosies as 'n bron van kreatiewe energie dien om kognitiewe prosesse te laat fokus op wat werklik belangrik is.

Emosies kan ook mense se denke verander. Dit kan mense positief maak, wanneer hulle 'n gevoel van geluk ervaar. Dit kan hulle negatief maak wanneer hulle gevoelens van skeptisisme of terneergedruktheid beleef. Hierdie wisseling in emosies en denke kan tot voordeel van mense en hulle omgewing aangewend word. Dit kan hulle in staat stel om 'n bepaalde saak vanuit verskillende perspektiewe te beskou en deurdink. Wanneer mense positief is, is hulle meer geneig om oppervlakkige denke aan te wend. Daarenteen kan negatiewe emosies mense daartoe lei om dieper oor 'n saak na te dink.

- Die derde terrein het te doen met die verstaan van emosies. Dit behels die vermoë om emosies te analiseer, bewus te wees van waarskynlike oorgange van een emosie na 'n ander en begrip van komplekse emosies in sosiale situasies. Emosionele geletterdheid is hier ter sprake, naamlik die vermoë om nuanseverskille tussen emosies te herken en in woorde om te sit. Salovey, Mayer & Caruso

(2005:164) formuleer hierdie saak soos volg: “[T]he person who is able to understand emotions – their meanings, how they blend together, how they progress over time – is truly blessed with the capacity to understand important aspects of human nature and interpersonal relationships.”

- Die laaste terrein, naamlik die bestuur van emosies (of emosionele regulering), het te doen met die vermoë van mense om emosies in hulleself en in ander mense te kan fasiliteer. Hierdie vermoë moenie gesien word as 'n manier om van negatiewe emosies ontslae te raak of emosionele uitbarstings in verhoudings te vermy nie. Daar bestaan verskillende wyses waarop mense hul emosies kan reguleer. Die mees suksesvolle maniere behels die verbranding van energie, naamlik aktiewe regulering van gemoedstoestande wat ontspanningsoefeninge, streshantering, kognitiewe inspanning en fisiese oefening kombineer.

Mayer (2001:12) beskryf ook twee ander definisies, naamlik 'n vermengde weergawe en 'n verbreding soos deur Goleman (1996:43-44) voorgestaan word. Eersgenoemde omskryf volgens Mayer emosionele intelligensie in terme van nie-kognitiewe vermoëns en omvat die volgende vyf kategorieë:

- *intrapersoonlik*, wat kwaliteite insluit soos selfaktualisering, onafhanklikheid en selfbewussyn;
- *interpersoonlik*, wat sake soos empatie en sosiale verantwoordelikheid behels;
- *aanpasbaarheid*, wat kwaliteite soos probleemoplossing en realiteitstoetsing omvat;

- *stresbeheer*, wat die beheer van impulse en stres toleransie insluit;
- *algemene gemoedstoestand*, waaronder geluk en optimisme geplaas kan word.

Goleman (1996:43-44) maak van 'n definisie van Salovey & Mayer (1990:185-211) gebruik en bied 'n vyfvoudige omskrywing van emosionele intelligensie aan, wat soos volg omskryf kan word:

- Die terrein van *selfbewussyn* wat beteken dat mense bewus is van hulle emosies en in staat is om te kan ken. Hierdie vermoë om emosies voortdurend te kan monitor is belangrik vir mense se selfinsig.
- *Die bestuur van emosies* is die vermoë om emosies op so 'n wyse te hanteer dat dit voortbou op die bewuswording van emosies. Goleman argumenteer dat mense wat hierdie vermoë bemeester, terugslae en gevoelens van terneergedruktheid op 'n sinvolle wyse kan verwerk.
- *Selfmotivering* is die vermoë om emosies op sodanige wyse te orden dat dit konsentrasie en kreatiwiteit fasiliteer. Dit het die gevolg dat mense in staat is om sodanig op 'n taak voorhande te konsentreer dat hulle uitstaande prestasies kan lewer. Goleman (1996:93-95) noem hierdie verskynsel "flow".
- *Empatie* is die vermoë om emosies in ander mense te kan herken, dit ernstig op te neem en daaroor met hulle te kan kommunikeer.

- Die vyfde terrein behels *sosiale vaardighede* soos invloed, die bestuur van konflik en spanwerk. Mense wat oor hierdie vaardigheid beskik, is in staat om goeie interpersoonlike verhoudings te sluit en in stand te hou.

Mayer (2001:13) gaan nog verder om die verskil tussen sy eie definisie van emosionele intelligensie en dié van Goleman (1996) aan te dui deur gebruik te maak van die sogenoemde “Systems set division of personality”. Hiervolgens word persoonlikheid in vier hoofafdelings ingedeel naamlik, “energy lattice”, “knowledge works”, “role player” en “conscious executive”, met subverdelings onder elke hoofafdeling. Mayer dui aan dat emosionele intelligensie onder die afdeling “knowledge works” resorteer terwyl die kwaliteite wat Goleman in sy definisie gebruik, onder die ander drie afdelings ingedeel kan word.

Hiermee stel Mayer dat Goleman se konsep van emosionele intelligensie nie veel met intelligensie te doen het nie, maar eerder met algemene persoonlikheidskenmerke. Hy meen dat die toetse wat deur Goleman en andere gebruik word, nie emosionele intelligensie toets nie, maar eerder van reeds bestaande modelle gebruik maak om algemene karaktertrekke te meet. Mayer & Salovey het in 1990 ’n empiriese toets ontwerp waarmee die konsep emosionele intelligensie gemeet kon word (Mayer, DiPaolo & Salovey 1990:772-781). Mayer, Salovey, Caruso & Sitarenios (2003:97-105) poog verder om ’n antwoord te verskaf op die vraag of Mayer, Salovey & Caruso se meetinstrument emosionele intelligensie bevredigend meet. Hulle het tot ’n positiewe bevinding gekom.

Ten spyte van Mayer se kritiek teen die breër omskrywing van Goleman (1996), lewer Goleman ’n waardevolle bydrae tot die debat oor intelligensie en emosionele intelligensie. Goleman het die aandag gevestig op bepaalde leemtes met betrekking tot tradisionele beskouings oor intelligensie – in besonder IK telling as enigste aanduiding daarvan of mense sukses sal behaal

of nie. Sy reflektering oor hierdie aangeleentheid kom voort uit die vraag waarom mense met 'n hoë IK telling nie altyd suksesvol is in hulle werk en in verhoudings met ander mense nie. Goleman se verklaring is dat dit alles met emosionele intelligensie te doen het. Hy kies nie tussen IK en emosionele intelligensie nie, maar pleit vir 'n gebalanseerde beskouing oor die wisselwerking tussen die twee.

Die kritiek dat Goleman se beskouing te breed is en 'n aantal persoonlikheidskenmerke insluit wat nie met emosionele intelligensie as sodanig iets te doen het nie en dat hierdie beskouing met ander, reeds bestaande, meetinstrumente geëvalueer word, is geldig. Mayer se kritiek laat dit egter lyk asof Goleman nie kognitiewe prosessering van emosies ernstig genoeg opneem nie. Dit is nie geldige kritiek nie, aangesien Goleman deurentyd argumenteer dat emosies en die reaksies daarop, sinvol deurdink moet word. Goleman (1996:13-29) het insiggewende werk gelewer om navorsing met betrekking tot die evolusionêre ontwikkeling van die brein, die aard van emosionele intelligensie (Goleman 1996: 33-126), moontlike toepassings van verskillende teorieë oor emosionele intelligensie (Goleman 1996:129-185) en die waarde van emosionele geletterdheid (Goleman 1996:189-287) te populariseer. Sy ander waardevolle bydraes tot hierdie veld lê veral op die gebied van leierskap en emosionele intelligensie in die werkplek (Cherniss & Goleman 2001; Goleman, Boyatzis & McKee 2003; vgl Cooper & Sawaff 1997; Dearborn 2002). Wanneer daar in hierdie studie vir Mayer se omskrywing van emosionele intelligensie gekies word, beteken dit nie dat Goleman se werk geïgnoreer word nie. Waar van toepassing word na Goleman se bydraes verwys.

Mayer en sy akademiese kollegas se omskrywing van en meetinstrumente oor emosionele intelligensie is teoreties goed begrond. Hulle is in staat om emosionele intelligensie op wetenskaplike wyse as 'n vorm van intelligensie te omskryf, aangesien emosionele intelligensie gefokus is op die "knowledge

works” (kognitiewe handeling) en die interaksie daarvan met die emosies in die “energy lattice” (Mayer 2001:13; kyk volgende bladsy vir skematiese voorstelling):

The systems set division of personality

Major divisions or “agents”

Traits describing the divisions of personality

Energy lattice:

* Motives

Represents the coherent cooperation of the lower-level motivational and emotional systems of personality. It consists of a person’s basic urges and emotional responses to those basic urges.

Need for achievement

Need for affiliation

Need for power

* Motivational levels

Persistence

Zeal

* Emotions

Happiness

Anger

Sadness/Depression

* Emotional Style

Emotionality – Emotional stability

Knowledge Works:

Represents the information store of personality: feelings and thoughts about the self and the world, and operates on that knowledge.

* Abilities and achievement

Verbal intelligence

Spatial intelligence

Emotional intelligence

* Cognitive styles

Optimism – pessimism

Detail orientation

Role player:

Responsible for expressing and projecting internal personality into the world. It plans important social activities and roles and carries those out.

* Expressive Styles

Extroversion – Introversion

Warmth – coldness

* Expressive Skills

Politeness

Good eye contact

Role-playing ability

Conscious Executive:

The seat of consciousness contains both consciousness and the conscious will (self-control). It oversees personality and contributes high-level, creative thought when necessary.

- * Consciousness
 - Aware – Unaware
 - Self-conscious – unselfconscious
- * Will
 - High – low willpower

Mayer argumenteer dat hy en sy kollegas se beskouing oor emosionele intelligensie 'n eenheid vorm aangesien dit in die kognitiewe deel van mense se funksionering gesetel is. Dit betrek die ander areas insoverre daardie areas 'n bydrae lewer tot die intelligente interaksie van emosie en denke en “[i]ts unifying theme is that emotion enhances thought and the person is intelligent about emotion” (Mayer 2001:15).

Mayer (2001:15) gee toe dat breër beskouings oor emosionele intelligensie weliswaar 'n bydrae lewer tot die navorsing van een relatief nuwe area, naamlik meta-ervaring of meta-gemoed/meta-emosie (“meta-mood”). Meta-ervaring dui daarop dat mense reflekteer oor hulle gemoedstoestande soos byvoorbeeld “... I know how I'm feeling,” en “I clearly understand my mood” (Mayer 2001:15). Wetenskaplikes is al geruimte tyd besig om navorsing te doen oor die wyse waarop mense hulle gemoedstoestande beheer en reguleer (Thayer, Newman & McClain 1994:910). Gemoedstoestande word as integrale deel van menswees en menslike gedrag aanvaar.

Navorsing dui daarop dat mense hulle gemoedstoestande waarneem en waarde daaraan toeken op grond van die betekenis wat hulle daaraan gee. Met hierdie inligting tot hulle beskikking, neem hulle besluite om veranderinge aan te bring of nie. Daar word erken dat waarneming en regulering van gemoedstoestande 'n integrale psigologiese proses is en navorsing bevestig dat individue van mekaar verskil met betrekking tot die wyse waarop hulle hulle gemoedstoestande reguleer (kyk Cantazaro & Mearns 1990; Salovey, Hsee &

Mayer 1993). Studies (bv Thayer et al 1994:910-911) het aangetoon dat mense negatiewe gemoedstoestande op verskillende wyses reguleer. Vir die doel van hierdie studie is dit van belang om daarop te let dat hierdie studies aantoon dat godsdienstige aktiwiteite as een van die oneffektiefste wyses om sulke gemoedstoestande te beheer, geag word. Navorsing toon verder aan dat verskillende geslagte 'n verskynsel soos depressie op verskillende wyse benader en hanteer (Thayer et al 1994:911). Thayer (et al 1994:911) wys in sy teoretiese begroning oor gemoed en gemoedstoestande daarop dat daar holisties oor hierdie verskynsel gedink moet word in terme van die interaksie van die verskillende sisteme in die menslike liggaam en verwoord hierdie insig soos volg (Thayer et al 1994:911-912): "One relevant implication of these assumed general arousal conditions in relation to mood regulation is that change in one system is likely to simultaneously affect other systems."

Een van die uitgangspunte in hierdie studie is dat 'n holistiese benadering tot menswees belangrik is aangesien menswees nie net tot kognitiewe, net fisiologiese, net emosionele of net spirituele funksionering gereduseer kan word nie. 'n Holistiese benadering bied die voordeel dat mense in hulle totaliteit ernstig opgeneem kan word. Pastors staan veral voor die dilemma om op een van twee aspekte van menswees te konsentreer (of moontlik op die twee saam), naamlik die rasonele (teologiese reflektoring) en spiritueel (sogenaemde geestelike lewe). In die proses kan hulle enige negatiewe emosies as onaanvaarbaar beskou en dit ignoreer en onderdruk. Hulle kan ook hulle emosies gebruik om ander te manipuleer of te verneder. Beide hierdie tipes hantering hou slegte gevolge in vir hulle intra- en interpersoonlike verhoudings.

Benewens die voordele wat liggaamlike oefening vir die effektiewe regulering van gemoedstoestande inhou, word kognitiewe herstrukturering veral as belangrik beskou vir die regulering van negatiewe gemoedstoestande (Thayer et al 1994:912). Dit is betekenisvol dat Thayer et al (1994:920) meld dat

navorsing met betrekking tot die regulering van gemoed oorwegend fokus op die regulering van negatiewe gemoedstoestande. Hieruit kan afgelei word dat mense normaalweg meer komplekse kognitiewe prosesse moet inspan om negatiewe gemoedstoestande te reguleer as wanneer hulle positiewe gemoedstoestande ervaar.

Een van die bevindings van Thayer et al (1994:922-923) wat vir hierdie studie van belang is, is dat daar 'n verskil aangedui kan word in die wyse waarop die vroulike geslag hulle gemoedstoestande reguleer teenoor die wyse waarop mans dit doen. Vroue is meer geneig tot passiewe gemoedsregulering, of 'n tweede strategie, naamlik om oor hulle emosies te praat en 'n ondersteuningsnetwerk op te bou. Passiewe gemoedsregulering beteken onder andere dat daar voortdurend oor 'n toestand soos depressie gepraat en daarop gefokus word, sonder enige sinvolle strategieë om die negatiewe gemoed te reguleer. Mans wend strategieë aan waaruit hulle genot put en wat hulle aandag van hulle omstandighede weglei. Hulle is meer geneig om alkohol en dwelmmiddels te gebruik. Die geneigdheid tot depressie kom twee keer meer by vrouens voor as by mans, waarskynlik as gevolg van die tipe strategieë wat hulle aanwend vir regulering van hulle gemoedstoestande. Daar kon egter geen betekenisvolle verskille tussen vroue en mans waargeneem word in die aanwending van die mees suksesvolle strategie nie, naamlik aktiewe gemoedsregulering (Thayer et al 1994:922). Aktiewe gemoedsregulering hou in dat die omstandighede wat tot 'n negatiewe gemoedstoestand aanleiding gegee het, geanaliseer sal word om sodoende die oorsaak/-e te kan vasstel.

Binne Mayer se skema sal meta-ervarings steeds binne die kognitiewe deel van mense se funksionering gegroep kan word, aangesien dit hier gaan oor 'n bewustelike, kognitiewe refleksie oor emosies en gemoedstoestande. Mayer (2001:15-17; kyk Salovey, Mayer & Caruso 2005:159-171) se beredering bring twee kernprobleme met 'n breër definiëring van emosionele

intelligensie na vore. Eerstens word oordrewe klem geplaas op die gedagte dat positiewe mense emosioneel intelligent is en dat dit hulle sal help om sukses te behaal. So 'n beskouing negeer die positiewe waarde van negatiewe en pynlike emosies en kognitiewe refleksie (meta-ervarings) daaroor. Mense wat positief ingestel is, is nie noodwendig emosioneel intelligent in die sin van Mayer se siening van emosionele intelligensie nie.

In hierdie studie kan Mayer se benadering nuttig aangewend word wanneer daar oor pastors as gewonde genesers gereflekteer word. Die byvoeglike naamwoord “gewonde” dui op pyn (negatiewe emosies). Die uitgangspunt van hierdie studie is dat pyn, verwondheid en negatiewe emosies pastors by die punt van meta-ervaring kan bring met die moontlikheid dat daar vanuit sodanige refleksie intra- en interpersoonlike ontwikkeling kan voortkom.

Tweedens word argumenteer dat breëre beskouings emosionele intelligensie op 'n indirekte manier meet. Mayer (2001:16) se kritiek daarop lui soos volg: “[T]his argument states that people higher in EI should become happier and more optimistic than others over time, so measuring optimism and happiness is enough.” Volgens Mayer (2001:16-17) is hierdie argument om drie redes nie geldig nie. Die eerste rede is dat emosionele intelligensie nie altyd deur die gemeenskap hoog waardeer word nie en daarom kan iemand wat emosioneel intelligent leef daardeur gefrustreer word. Die tweede rede is dat mense wat emosionele intelligensie hoog waardeer en daarna streef om emosioneel intelligent te leef, nie altyd deur 'n gevoel van geluk gemotiveer word nie (Mayer 2001:17). 'n Derde rede is dat emosionele intelligensie 'n proses is wat oor die verloop van 'n lang tyd by mense na vore kom (dikwels word die vrugte daarvan eers in die middeljare gepluk). In 'n samelewing waar een van die sterkste kragte onmiddellike bevrediging is, sal 'n lang proses nie altyd positief waardeer word nie. Ten spyte van hierdie negatiewe waardering van emosies deur die gemeenskap, kan die verskynsel dat emosies kognitiewe funksionering beïnvloed, nie ontken word nie (Salovey et al 2005). Wisselinge

in gemoedstoestand, of emosionele belewenisse, is positief in die sin dat dit die kognitiewe sisteem in die brein dwing om 'n saak vanuit verskillende perspektiewe te beoordeel. Die voordeel wat hieruit voortkom, is dat dit mense in staat stel om meerduidige invalshoeke ten opsigte van dieselfde saak te kan aanwend. Dit kan daartoe lei dat 'n saak met groter omsigtigheid en dieperliggende kognitiewe refleksie benader word. Hierdie benadering kan mense help om hulle denke kreatief aan te wend (Goodwin & Jamison 1990:268-280).

Mayer is versigtig optimisties oor die moontlikhede van emosionele intelligensie. Hy grens hom af teen twee uiterstes: aan die een kant dat emosies en die inligting wat deur emosies gekommunikeer word onbelangrik is en aan die ander kant dat enige persoonlikheidskenmerk as emosionele intelligensie beskou kan word. Hy poog om emosionele intelligensie as 'n kognitiewe vermoë gevestig te kry. Ten spyte daarvan dat Mayer versigtig omgaan met die konsep emosionele intelligensie en die moontlikhede wat dit inhou, gee hy toe dat emosies belangrike informasie kommunikeer en dat daardie informasie op 'n intelligente wyse geprosesseer kan word. Emosies hoef nie noodwendig kognitiewe prosesse te verhinder nie. Bewustheid en sinvolle integrering van eie en ander mense se emosies kan mense in staat stel om effektief op intra- en interpersoonlike vlak te funksioneer.

Dit is belangrik om daarop te wys dat ander navorsers nie so skepties soos Mayer is oor die sogenoemde vermengde teorie oor emosionele intelligensie nie en 'n kombinasie van Mayer se teorie en die vermengde teorie voorstaan (Zeidner, Matthews, Roberts & MacCann 2003:69-96; Arsenio 2003:97-103). Matthews, Roberts & Zeidner (2003:109-114) argumenteer genuanseerd oor die verskynsel dat moontlike verskille in emosionele vermoë in ag geneem moet word wanneer emosionele intelligensie gemeet word. Daar word spesifiek verwys na verskynsels

soos temperament en die interaksie tussen biologiese faktore en die rol wat ouers in kinders se lewens speel in die ontwikkeling van emosionele intelligensie. Mayer en sy akademiese kollegas het tot op hede waardevolle bydraes gemaak wat betref die wetenskaplike teorievorming asook sinvolle toetsing van emosionele intelligensie en hulle werk is in baie opsigte bevestig en versterk vanuit die neurologiese wetenskappe (Salovey, Mayer & Caruso 2005:161).

Gardner (1993:3-11, 240-241, 269-275) argumenteer dat emosies, reëls vir emosionele intelligensie en prosessering van emosionele informasie transkultureel voorkom, maar dat dit kultureel bepaald is. Wat binne een kultuur as emosionele intelligensie beskou word, sal nie noodwendig binne 'n ander kultuur geld nie. Zeidner et al (2003:71-72) se navorsing bevestig die waarneming dat emosioneel intelligente optrede binne 'n bepaalde kultuur nie 'n natuurlike aanleg is waaroor iemand beskik nie, maar dat mense van jongsaf leer watter emosionele reaksies binne hulle bepaalde kultuur aanvaarbaar is en watter nie. Navorsing oor emosionele intelligensie sal derhalwe kultuur sensitief moet wees.

Hierdie saak het ook te doen met mense se beskouing oor korttermyn en langtermyn voordele of nadele met betrekking tot die hantering van hulle emosies. Hierdie saak het te doen met 'n verwante beskouing oor emosionele intelligensie wat destruktief kan wees. Dit is die verskynsel dat mense vaardighede aanleer om eie en ander mense se emosies te kan manipuleer en sodoende emosioneel onintelligent kan optree, tot skade van hulleself en ander, of selfs tot voordeel van hulleself maar tot skade van ander. Die uitgangspunt in hierdie studie is egter dat emosionele intelligensie mense behoort te help om met integriteit te lewe. Dit sluit aan by die beredering in die hoofstuk oor die "wounded healer" konsep dat daar nie gepoog word om vaardighede aan te leer waarmee ander mense beheer kan word nie, maar dat pastors op so 'n wyse bewus raak van hulle intrapersonlike wêreld dat hulle

dit met integriteit tot voordeel en moontlike heelwording van ander kan aanwend.

Ter wille van die wetenskaplike begroning van emosionele intelligensie doen Ciarrochi, Chan, Caputi & Roberts (2001:25-45) 'n grondige evaluering van verskillende meetinstrumente en formuleer hulle bevindings soos volg (Ciarrochi et al 2001:26): "We will present evidence that EI can be assessed reliably, that it is distinct from traditional intelligence and other related concepts, and that it predicts behavior and other life outcomes. We conclude that although much work needs to be done to validate EI measures, the current scientific evidence does suggest that EI is important for success in life."

Joseph Forgas²³ (2001b:47) stel dat resente studies aantoon dat die kognitiewe en affektiewe apsekte van menslike gedrag nie aparte, onafhanklike fasette van die mens se samestelling is soos dikwels deur filosowe en sielkundiges aanvaar is nie. Daar bestaan 'n interafhanklikheid tussen gevoel en denke binne die menslike sosiale lewe. Gebeurtenisse en gemoedstoestande beïnvloed herinneringe wat uit die verlede opgeroep word en die invloed wat dit op vroeëre kognitiewe handeling en mense se gedrag uitgeoefen het. Indien hierdie emosionele inligting nie sinvol binne huidige omstandighede verwerk word nie, kan dit tot dieselfde disfunksionele optrede as in die verlede lei. Forgas (2001b:47) stel dit soos volg: "Affect can influence

²³ Joseph Forgas se navorsing word in die volgende paragrawe as uitgangspunt vir die bespreking geneem op grond van sy belangrike bydrae oor die relasie tussen die kognitiewe en affektiewe dimensies van mense se funksionering. Forgas is Scientia professor in psigologie aan die Universiteit van New South Wales in Sydney, Australië. Hy is 'n genoot van die Akademie vir sosiale wetenskappe in Australië, die Amerikaanse psigologiese vereniging en die vereniging vir persoonlikheids- en sosiale psigologie. Sy huidige navorsing fokus op die wyse waarop die affektiewe sosiale denke en interpersoonlike gedrag beïnvloed. Sy werk het internasionale erkenning ontvang, onder andere die navorsingsprys van die Alexander von Humboldt stigting in Duitsland en 'n spesiale navorserstoekeuning van die Australiese navorsingsraad. Forgas se werk bied 'n sinvolle raamwerk waarbinne die relasie tussen pastors se emosies en denke beredeneer kan word.

both the *process* of thinking (*how* we deal with social information) and the *content* of thinking, judgments, and behavior (*what* we think and do).”

Ten spyte van ’n eeuelange oortuiging dat die affektiewe onversoenbaar is met die kognitiewe (Forgas 2001b:47-48), het resente navorsing in psigologie en neuroanatomie ’n ander prentjie laat ontvou. Die affektiewe het te doen met lae intensiteit gemoedstoestande en oefen ’n belangrike invloed uit op mense se denke en gedrag, asook hulle emosies en reaksies op daardie gevoelens. Affektiewe toestande kan effektiewe denke en gedrag positief beïnvloed of benadeel. Mense se denke oor die toekomstige afloop van positiewe of negatiewe omstandighede bepaal hulle optrede in die hede. Forgas (2001:49) gebruik die twee begrippe “miswanting” en “focalism” om aan te toon dat mense onrealisties dink oor wat hulle nodig het en hulle emosionele bevrediging of teleurstelling oor die moontlike realisering of mislukking van bepaalde situasies.

Resente neuroanatomiese navorsing bevestig die relasie tussen emosies en bepaalde aspekte van kognitiewe aktiwiteit (Forgas 2001:50). Mense se denke word beïnvloed deur positiewe of negatiewe ervarings in die hede, asook deur assosiasie met soortgelyke ervarings in die verlede. Veral wanneer oop konstruktiewe denke vereis word om ’n komplekse probleem op te los, word daar veel meer staatgemaak op ’n soektog in die geheue na soortgelyke gebeure en is die moontlikheid groter dat interpretasies van en besluite oor ’n komplekse probleem deur affektiewe invloeiing of emosies beïnvloed sal word (Forgas 2001:49-54). Hierdie verskynsel staan bekend as affektiewe kongruensie en die bewuswording daarvan het ’n positiewe invloed op mense se emosionele intelligensie (Forgas 2001:50-54). Een van die redes waarom gemoedstoestande mense se interpretasies van huidige omstandighede beïnvloed is dat mense eerder in lyn met hulle gemoedstoestand op ’n gegewe moment sal dink en optree, as kontra die spesifieke gemoedstoestand. Die brein gaan haal derhalwe soortgelyke ervarings en gemoedstoestande uit die

geheue en dit kleur die interpretasie van huidige omstandighede. Daarom is een van die belangrike fasette van emosionele intelligensie 'n bewuswording van hoe, wanneer en waarom mense se denke en optrede deur affektiewe invloed en affektiewe kongruensie bepaal word.

'n Verdere belangrike faset van emosionele intelligensie is die verband tussen positiewe en negatiewe gemoedstoestand en kognitiewe style. Wanneer mense positiewe gemoedstoestand ervaar, neig hulle om meer aandag te gee aan interne gedagtes en oortuigings. Daarteenoor neig mense met 'n negatiewe gemoedstoestand meer om eksterne faktore in hulle denkprosesse in ag te neem. Forgas (2001:54) is daarvan oortuig dat dit saamhang met evolusionêre ontwikkeling. Dit beteken dat die mens oor baie jare gekondisioneer is om in sekere omstandighede 'n bepaalde affektiewe toestand te ervaar. Positiewe omstandighede lei onbewustelik tot die gevolgtrekking dat die omstandighede tot voordeel van die persoon is en daarom kan die persoon uit reeds bestaande kennis en geheue put om 'n bepaalde situasie te hanteer. Negatiewe omstandighede waarsku mense dat die omgewing potensieel gevaarlik is en daarom moet meer aandag aan eksterne faktore gegee word. Hierdie beskouing kan as kollektiewe emosionele geheue beskou word en waarskynlik met Jung se konsep van die kollektiewe onbewuste in verband gebring word.

Forgas (2001:55) wys daarop dat positiewe gemoedstoestand mense maklik kan beïnvloed om meer oppervlakkig oor bepaalde omstandighede te oordeel en daarom foute te kan maak wanneer belangrike besluite geneem word. Daarteenoor neig mense met negatiewe gemoedstoestand om dieper en meer krities oor bepaalde sake te dink en kwalitatief gesproke beter besluite te kan neem. Dit gaan nie oor 'n keuse vir of teen positiewe of negatiewe gemoedstoestand nie. Emosionele intelligensie behels eerder 'n gesonde balans tussen die twee en insig in hoe beide hierdie toestande mense se denke en funksionering beïnvloed. Om emosioneel intelligent op te tree,

beteken dat mense van hulle emosies en gemoedstoestande bewus sal word en dit bewustelik op kognitiewe vlak sal integreer. Gemoedstoestande oefen ook 'n invloed uit op mense se gedrag, die wyse waarop mense versoeke tot ander rig, die tipe argumentering wanneer mense mekaar probeer oorreed en onderhandelingsstrategieë en –vaardighede (Forgas 2001:55-60).

Om die effek van gemoedstoestande op 'n emosioneel intelligente wyse te benader en hanteer is die sogenoemde “Affect Infusion Model” (Forgas 1995:39-66; 2001:60-62) ontwikkel. Hiervolgens word die denkstrategieë wat mense binne bepaalde sosiale omstandighede aanwend, deur twee sake beïnvloed, naamlik die graad van inspanning wat aangewend word en die mate van openheid en konstruktiwiteit waarmee 'n saak deurdink word. 'n Kombinasie van hierdie twee kenmerke onderskei vier verskillende denkstrategieë. Die eerste strategie staan bekend as “*direct access strategy* (low effort/closed)”. Hierdie strategie stel mense in staat om maklik en direk toegang tot ervarings en denkprosesse uit die verlede te hê. Dit word veral in minder komplekse situasies waar kreatiewe en konstruktiewe denke nie vereis word nie aangewend. “Affect infusion” sal derhalwe nie in sodanige situasies plaasvind nie. Die tweede strategie word “*motivated processing* (high effort/closed)” genoem. Hierdie strategie word bepaal deur die doel wat iemand in 'n gegewe situasie wil bereik. Die denkproses is geslote as gevolg van die vooropgestelde doelwit en daarom word konstruktiewe denke geïnhibeer en “affect infusion” afgesluit.

Sodanige strategie kan selfs tot reaksies lei wat inkongruent is met die persoon se gemoedstoestand. Die derde strategie staan bekend as “*heuristic processing* (low effort/open, constructive)”. Hierdie strategie word gewoonlik gevolg wanneer 'n taak eenvoudig en bekend is en weinig persoonlike relevansie het. Daar word nie konstruktiewe denke vereis om die taak af te handel nie. “Affect infusion” kan egter wel plaasvind wanneer mense gekonfronteer word met die vraag hoe hulle oor 'n bepaalde saak voel. Die

laaste denkstrategie staan bekend as “*substantive processing* (high effort/open, constructive)”. Hierdie strategie word gevolg wanneer mense persoonlike en belangrike besluite moet neem. Die mate van “affect infusion” wat plaasvind is hoog en ’n hoë mate van konstruktiewe en oop denke word vereis. Soortgelyke situasies uit die verlede en die emosies wat dit tot gevolg gehad het, asook die moontlike uitkomst van besluite speel ’n beduidende rol. Mense het in sodanige situasies nie maklike toegang tot bekende reaksies uit die verlede of doelwitte wat hulle kan motiveer nie. Dit spreek vanself dat hierdie tipe situasies komplekse denke vereis waarby mense ten volle betrokke is.

Bogenoemde model bring ’n skynbare paradoks vore naamlik, hoe meer kompleks die denkstrategie is wat gevolg moet word om ’n situasie te hanteer, hoe groter is die “affect infusion”. Die skynbare paradoks is geleë in die siening dat emosies (die affektiewe) komplekse denke kan strem. Dit is egter in hierdie verband dat die “Affect Infusion Model” ’n nuttige bydrae tot emosioneel intelligente besluitneming en optrede kan lewer. Die model kan mense bewus maak van omstandighede waarbinne die affektiewe ’n mindere rol speel en omstandighede waarbinne dit ’n groter rol speel. Derhalwe kan mense meer bedag wees op die invloed van emosies op hulle denke en dit sinvol in berekening bring en integreer.

Forgas (2001:62) maak verder ’n saak daarvoor uit dat ’n kombinasie van twee van die denkstyle wat deur die “Affect Infusion Model” geïdentifiseer is mense kan help om hulle alledaagse gemoedstoestande te reguleer. Hy wys daarop dat mense hulle gemoedstande effektief kan reguleer deur middel van ’n spontane wisseling tussen gemotiveerde prosessering en substantiewe prosessering en kom tot die volgende bevinding (Forgas 2001:62):

...(t)hese two thinking styles may jointly constitute a dynamic, self-correcting mood management system. Several studies support this

account. When responses by happy and sad people are monitored over time, initial mood congruence spontaneously gives way to mood incongruent responses. This switch from “first congruent, then incongruent” responses suggests the existence of a spontaneous affect regulation system, and EI is likely to involve a ready ability to switch from substantive to motivated thinking.

Die belang van Forgas se navorsing vir hierdie studie is dat pastors bewus sal wees van die verskynsel dat affektiewe ervarings meespeel in hulle totale bediening. Omdat pastors gewoonlik met komplekse sake worstel soos reflektoring oor God, geloof, lyding, voorspoed en instandhouding en groei van gemeentes, is bogenoemde prosesse en strategieë van kardinale belang vir hulle funksionering en ontwikkeling. Pastors kan hulleself nie losmaak van hulle eie ervarings en die emosionele belewenissie wat daaruit voortkom nie. Hulle sal deeglik bewus moet wees van die wyse waarop dit hulle besluitneming oor hulle bediening raak, asook die wyse waarop hulle teenoormense reageer. Indien pastors meerendeels 'n gemotiveerde denkstrategie volg om daarmee mense tot bepaalde doelwitte en optrede aan te spoor, kan dit lei tot inkongruente lewens by pastors én die mense by wie hulle betrokke is. Op die lang duur kan dit aggressie en frustrasie tot gevolg hê indien gestelde doelwitte nie bereik word nie. Die uitdaging vir pastors is om hulle denkstrategieë af te wissel soos wat omstandighede dit vereis, sonder om manipulerend op te tree. Hulle sal dit op 'n sinvolle wyse kan doen indien hulle emosionele intelligensie uitgebou en versterk word.

5.5 Emosionele intelligensie en selfaktualisering

Vanweë die feit dat pastors beskou kan word as mense wat op outonome en kreatiewe wyse behoort te funksioneer, word hierdie tema aan die orde gestel. Daar kan aanvaar word dat pastors in 'n groot mate selfaktualiserend behoort te kan optree in hulle bediening. Reuven Bar-On (2001:82-87) gee 'n kort historiese oorsig oor die ontwikkeling van navorsers se denke oor selfaktualisering en emosionele intelligensie. Veral die werk wat Maslow

(Maslow 1950:11-34, 1954, 1976) in hierdie verband gedoen het dien as basis vir Bar-On se beredenering (kyk Bar-On 2001:86 vir vyftien kenmerke van selfaktualisering wat op grond van Maslow se werk geïdentifiseer is). Bar-On (2001:85) kom tot die volgende bevinding aangaande die verband tussen selfaktualisering en emosionele intelligensie:

Maslow argued that we can only achieve self-actualization after we have satisfied basic survival, safety, social, and personal needs. He defined self-actualization as the process of developing your talents, capacities and potential to the fullest. In other words, you can actualize your potential capacity for personal growth only after you are socially and emotionally effective in meeting your needs and dealing with life in general. This means that self-actualization is most likely the next, and ultimate, step after EI in the complex process of personal development. While emotional intelligence relates to being effective, self-actualization relates to doing the best you can possibly do. Or put another way, when we are self-actualized, we have gone beyond EI to achieve a higher level of human effectiveness.

Pastor wees is 'n beroep waarin selfaktualisering 'n belangrike plek inneem. Eksterne faktore soos beduidende finansiële kompensasië en bevordering na hoër poste soos in die korporatiewe milieu, vorm nie deel van pastors se bedieningswêreld nie. 'n Verdere dilemma is dat pastors afhanklik is van mense se vrye tyd en talente om gemeentes te bedien. Daarmee saam is kerklike bediening 'n omgewing waarbinne selfaktualisering positief of negatief beleef kan word. Kerklike bediening in 'n postmoderne era stel hoë eise aan pastors se emosionele intelligensie. Pastors staan deurentyd voor uitdagings wat kreatiewe en innoverende denke en optrede vereis. Indien pastors nie emosioneel intelligent en daarmee saam selfaktualiserend binne sulke omstandighede kan funksioneer nie, kan nie net hulle beroep skade ly nie, maar ook hulle intra- en interpersoonlike verhoudinge. Die mate waartoe pastors se emosionele intelligensie ontwikkel is (wat hulle intra- en

interpersoonlike verhoudinge insluit), beïnvloed die mate waartoe hulle selfaktualiserend kan funksioneer.

Bar-On (2001:87) dui tien sleutelfaktore aan waarvolgens hy emosionele intelligensie definieer. By die lees daarvan word dit duidelik dat hy 'n breër raamwerk voorstaan om emosionele intelligensie te definieer as Mayer voorstaan. Die tien faktore is die volgende:

- *selfagting*: mense se vermoë om hulleself akkuraat waar te neem en te waardeer;
- *emosionele selfbewussyn*: die vermoë om bewus te wees van eie emosies en insig daarin te hê;
- *selfgeldig*: mense se vermoë om hulleself en hulle emosies konstruktief te kommunikeer;
- *strestoleransie*: die vermoë om eie emosies effektief te bestuur;
- *impulsbeheer*: die vermoë om eie emosies te beheer;
- *realiteitstoetsing*: die vermoë om eie gevoelens en denke objektief te beskou;
- *buigsaamheid*: die vermoë om eie denke en gevoelens by nuwe omstandighede aan te pas;
- *probleemoplossing*: die vermoë om persoonlike en interpersoonlike probleme op te los;

- *empatie*: die vermoë om bewus te wees van ander se emosies en dit te begryp;
- *interpersoonlike verhoudings*: die vermoë tot sinvolle verhoudings met ander mense.

Bar-On (2001:87) se model sluit verder ook vyf fasiliteerders in wat emosioneel en sosiaal intelligente gedrag rig, naamlik:

- *optimisme*: die vermoë om positief te wees en die ligter kant van die lewe raak te sien;
- *selfaktualisering*: die vermoë om doelwitte te stel en te bereik en eie potensiaal te realiseer;
- *'n gevoel van geluk*: mense se vermoë om tevrede te voel met hulleself, ander mense en die lewe oor die algemeen;
- *onafhanklikheid*: mense se vermoë om op hulle eie te kan funksioneer en nie emosioneel afhanklik van ander te wees nie;
- *sosiale verantwoordelikheid*: die vermoë om te identifiseer met en deel te voel van 'n bepaalde sosiale groep.

Bar-On (2001:88) vind in die literatuur oor selfaktualisering vier temas wat voortdurend herhaal word en op grond daarvan definieer hy selfaktualisering as: "... (t)he process of striving to actualize one's potential capacity, abilities and talents. It requires the ability and drive to set and achieve goals. It is characterized by being involved in and feeling committed to various interests and pursuits. Self-actualization is a life-long effort leading to the enrichment of our life."

Bar-On (2001:89-96) gebruik die bevinding van drie studies wat in Noord-Amerika (Bar-On 1997), Israel (Fund 2000) en Nederland (Derksen, Kramer & Katzko 1999) gedoen is waaruit daar 'n positiewe korrelasie na vore kom tussen emosionele intelligensie en selfaktualisering. Emosioneel intelligente mense is beter in staat tot selfontwikkeling as mense wat minder emosioneel intelligent is. Die studies wys ook uit dat emosionele intelligensie 'n groter rol speel as kognitiewe intelligensie in die proses van selfaktualisering.

5.6 Emosionele intelligensie en empatie

Judith Flury & William Ickes (2001:113-132) bespreek die verband tussen emosionele intelligensie en empatiese akkuraatheid met betrekking tot persoonlike vriendskappe en “dating partners”. Hulle (2001:113) definieer empatiese akkuraatheid as “... ‘reading’ people’s thoughts and feelings on a moment-to-moment basis; it is, by definition, a measure of the ability to accurately infer the specific content of these successive thoughts and feelings.”

Empatiese akkuraatheid word nie bepaal word deur die hoeveelheid feitlike kennis wat mense van mekaar het nie, maar deur mense se vermoë om mekaar se subjektiewe ervarings (denke en gevoelens) akkuraat te kan waarneem en korrekte afleidings te kan maak (Flury & Ickes 2001:115; Constantine & Gainor 2001). Die term intersubjektiewe ervaring (“intersubjective experience”) word gebruik om die wyse waarop mense hulle lewens met mekaar deel te beskryf. Hierdie proses sluit sake in soos (Flury & Ickes 2001:116):

... discussing with one’s partner the beliefs, ideals, and concerns surrounding one’s current feeling states, dealing with the partner in an individualized rather than a stereotyped way, sharing with the partner many life experiences and the subjective and intersubjective reactions to these experiences, and discussing with the partner the thoughts and

feelings that led to certain behaviors, reactions, and emotional expressions ...

Dit is belangrik om daarop te let dat die wedersydse kommunikasie van bogenoemde inligting nie noodwendig beteken dat iemand empaties akkuraat sal funksioneer nie. Daar is baie faktore wat bepaal hoe 'n verhouding ontwikkel (Flury & Ickes 2001:116). Hierdie insig dui daarop dat empatie nie net 'n vaardigheid is wat aangeleer kan word nie. Empatie vloei voort uit 'n innerlike wat daarop ingestel is om ander mense as mense ernstig op te neem, na ander te luister, die eie lewe met hulle te deel asook die vermoë om verbande te lê met eie, soortgelyke ervarings en dit as bron te benut vir die verdere ontwikkeling van bepaalde verhoudings. Dit beteken dat empatie verband hou met selfontbloting. Intersubjektiewe verhoudings is nie moontlik sonder om sigself aan ander bloot te stel nie.

5.7 Getuienis vanuit die sakewêreld

Afzalur Rahim & Clement Psenicka (2002:302-326) het 'n studie geleë wat in sewe lande gedoen is (VSA, Griekeland, China, Bangladesh, Hong Kong en Macau, Suid-Afrika en Portugal) waarmee vyf dimensies van emosionele intelligensie in die sakewêreld getoets is, naamlik selfbewussyn, selfregulering, motivering, empatie en sosiale vaardighede waarmee supervisors hulle ondergeskiktes se strategieë om konflik te hanteer, naamlik probleemoplossend en onderhandelend, benader. Hulle bevinding was soos volg: selfbewussyn korreleer positief met selfregulering, empatie en sosiale vaardighede; selfregulering assosieer positief met empatie en sosiale vaardighede; empatie en sosiale vaardighede korreleer positief met motivering; motivering assosieer positief met strategieë om probleme op te los en negatief met onderhandeling.

Ann Feyerherm & Cheryl Rice (2002:343-362) het 'n studie onder ses-en-twintig kliëntediensspanne en hulle leiers onderneem, aan die hand van drie

komponente van Salovey & Mayer (1990) se omskrywing van emosionele intelligensie, naamlik: die verstaan van emosies, bestuur van emosies en identifisering van emosies. Hulle kom tot die bevinding dat daar 'n negatiewe korrelasie bestaan tussen die algemene emosionele intelligensie van spanleiers en die prestasie van hulle spanne. Hoe hoër die emosionele intelligensie van 'n spanleier, hoe laer is die span se akkuraatheid en produktiwiteit. Feyerhern en Rice (2002:357-358) stel dat dit moeilik is om hierdie negatiewe korrelasie te verklaar en dat dit ondersoek moet word. Die enigste positiewe korrelasie in die studie was tussen spanleiers se verstaan van emosies en kliëntediens. Die implikasie hiervan is dat die vermoë om ander mense se emosies te verstaan 'n positiewe effek op kliëntediens kan hê.

Bridgette Rapisanda (2002:363-379) het 'n studie onder agtien EMBA studente by die Weatherhead School of Management in die VSA gedoen met die doel om vas te stel of daar 'n verband bestaan tussen individue se emosionele intelligensie en groepskohesie en –prestasie. Sy het gebruik gemaak van Goleman et al (2003) se verwerking van Salovey en Mayer (1990) se omskrywing van emosionele intelligensie. Goleman et al (2003:40-66) identifiseer die volgende vier komponente van emosionele intelligensie: selfbewussyn, selfbestuur, sosiale bewustheid en sosiale vaardighede.

Een van Rapisanda se bevindings is soos volg: individue binne 'n werkgroep se emosionele intelligensie beïnvloed die ander lede van die groep se prestasie. Hoe meer empaties (emosioneel intelligent wat hierdie faset betref) individue teenoor mekaar optree, met ander woorde hoe meer hulle begrip toon vir mekaar se omstandighede, hoe meer was die groep in staat om aanpassings te maak waarmee almal geakkommodeer kon word en hoe beter het die groep gepresteer. 'n Verdere bevinding was dat kleiner groepe dit makliker gevind het om werk aan individuele lede toe te ken en 'n hoër motivering gehad het om take te voltooi.

Melita Prati et al (2003:21-40; kyk George 2000:1027-1055) beredeneer die moontlike verband tussen emosionele intelligensie, effektiewe leierskap en spanwerk. Hulle (Prati et al 2003:21) wys op die veranderde omstandighede waarbinne organisasies in die huidige wêreld moet opereer en formuleer soos volg: “[T]he metamorphosis of the business organization from rational machine to dynamic and increasingly unpredictable organism has forced managers to transform the actual structure of traditional, hierarchical management into a flattened and flexible structure with interactive, interdependent, and creative process.” Hulle toon aan (Prati et al 2003:22) dat emosionele intelligensie kommunikasie, groepskohesie en innovering binne organisasies kan fasiliteer. Hulle kom tot die volgende bevindings (2003:27-34):

- Die emosioneel intelligente spanleier is in staat om kollektiewe motivering in spanlede na vore te bring.
- Die emosioneel intelligente spanleier gebruik charisma om spanlede tot prestasie aan te spoor.
- Die emosioneel intelligente spanleier en spanlid is bewus van hulle funksie binne die groep en vervul dit.
- Emosionele intelligensie sal die invloed wat spesifieke persoonlikheidskenmerke op die verhoudings tussen die spanleier en spanlede kan hê, temper.
- Die vlak van kohesie tussen groeplede is afhanklik van die lede se emosionele intelligensie.
- Die vlak van vertrouwe tussen groeplede is afhanklik van die lede se emosionele intelligensie.

- Vertroue tussen groeplede lei tot konstruktiewe verhoudings en goeie samewerking tussen groeplede, wat die groep se prestasie positief beïnvloed.
- 'n Emosioneel intelligente groep bied ruimte vir kreatiwiteit.
- Die vermoë van 'n groep om groepsbesluite te neem, is afhanklik van die emosionele intelligensie van die groep.
- Lede met 'n hoë mate van emosionele intelligensie sal 'n verskynsel soos “social loafing” negatief beïnvloed en vice versa.
- Groeplede se vlak van emosionele intelligensie korreleer positief met groepsprestasie.

Jason Hughes (2005:603-625) beredeneer die sosiologiese belang van emosionele intelligensie. Hy bespreek die werk van R Sennett (1998), D Goleman (1996, 1998) en G Ritzer (1999) opsommend. Hughes kom vanuit 'n sosiologiese raamwerk tot die bevinding dat emosionele intelligensie 'n positiewe bydrae tot die ontwikkeling van individue en organisasies lewer. Hy wys egter op die moontlike negatiewe ontwikkeling van emosionele intelligensie in 'n wêreld waar langtermyn verbintenisse en lojaliteit aan organisasies al meer aan die verdwyn is en dat ontwikkeling van mense se karakter daardeur ondermyn kan word. In 'n immer fluktuierende korporatiewe omgewing, kan die ontwikkeling van mense se emosionele intelligensie daartoe bydra dat werknemers se weerstand teen die werk wat hulle doen en teen bestuurders se leierskap toeneem.

Emosionele intelligensie kan volgens Hughes 'n nuwe vorm van manipulerings- en outoritêre gedrag tot gevolg hê. Hy is van mening dat emosionele intelligensie deur bestuurders gebruik kan word om produksie te verhoog en

nie om hulle werknemers as mense beter te behandel nie en dat dit ook as 'n meting van bestuursvaardigheid kan geld en nie as korporatiewe beleid nie. Tog is Hughes (2005:620) ook van mening dat die (volgens sy mening) morele vakuum wat in die huidige korporatiewe wêreld bestaan, op 'n positiewe wyse deur die ontwikkeling van mense se emosionele intelligensie gevul kan word.

Ter afsluiting van hierdie hoofstuk oor emosionele intelligensie, is dit belangrik om daarop te wys dat Robert Sternberg (2001:187-194) krities is daaroor. Hy toets die intellektuele waarde van emosionele intelligensie aan drie vereistes waaraan enige idee volgens hom moet voldoen om as intelligent deur die navorsingsgemeenskap aanvaar te word, naamlik die *analitiese*, *kreatiewe* en *bruikbare* waarde daarvan en stel dat: "The analytical value of an idea refers to whether the idea is 'correct' or is consistent with available evidence. The creative value of an idea refers to whether the idea is novel and appropriate in accomplishing what it is supposed to. The practical value of an idea refers to its usefulness" (Sternberg 2001:187).

HOOFSTUK 6

PASTORS – GEWONDE GENESERS WAT HELING BRING

6.1 Emosioneel-intelligente gewonde genesers

Die ondersoek in hierdie studie het aangetoon dat die metafoor “gewonde geneser” en die konsep “emosionele intelligensie” belangrike perspektiewe op pastors se persoonlike identiteit en hulle bediening open.

In afdelings 1.1 tot 1.3 is die problematiek met betrekking tot pastors se verwonding en verlamming beredeneer. In afdeling 1.1 is gestel dat pastors as gevolg van innerlike verwonding nie as heel mense leef nie en is die relevansie van die studie aangetoon. Pastors se verwonding is in afdeling 1.2 beskryf as *kognitiewe dissonansie*, wat as gevolg van die verskuiwing van ’n moderne na ’n postmoderne samelewing ontstaan. Die bespreking in afdelings 1.2.2 tot 1.2.4 het aangetoon dat hierdie samelewing soos ’n geslypte diamant vele fasette vertoon en in afdeling 1.3 is pastors se verwonding en verlamming as gevolg van die postmoderne omgewing verder beredeneer. Daar is aangetoon dat dit ’n samelewing is waarbinne die kerk en pastors se woord nie langer sonder meer as gesagvol aanvaar word nie; ’n samelewing waar mense onder andere deur die internet al hoe meer toegang tot inligting het wat vroeër vir hulle ontoeganklik was – inligting wat pastors se akademiese bekwaamheid uitdaag; ’n samelewing waar mense toenemend minder lojaal teenoor groot instansies soos die kerk is en oordeel dat hulle buite die kerk ewe goed as Christene kan funksioneer en in God kan glo; ’n samelewing wat toenemend die vermoë van pastors en geloofsgemeenskappe om ’n verskil te maak, bevraagteken en onder druk plaas; ’n samelewing wat roep om ’n ander styl van bediening as die rigiede outokratiese styl wat tot enkele jare gelede nog die aanvaarbare binne geloofsgemeenskappe was en binne sekere geloofsgemeenskappe nog steeds is.

Die doelstellings van die studie is in afdelings 1.4 tot 1.7 en 1.10 uiteengesit. In afdeling 1.4 is gestel dat *intrapersoonlike transformasie en ontwikkeling* pastors sal help om op 'n sinvolle wyse met bogenoemde veranderinge en die emosionele verwonding wat daaruit voortvloei, om te gaan. In hoofstuk 1.5 tot 1.7 is onderneem om aan te toon dat refleksie oor die konsepte “gewonde geneser” en “emosionele intelligensie” die proses van intrapersoonlike transformasie in pastors laat plaasvind en dat dit hulle in staat stel om heelwording te beleef en by ander te fasiliteer. Hierdie sake is in hoofstukke 2 tot 3 beredeneer en is psigologiese en teologiese teorieë aangebied op grond waarvan pastors hulle verwondheid sinvol kan interpreteer en verwerk.

In hoofstuk 2 is aangetoon dat die dieptepsigologie van Jung pastors tot insig bring oor die werklikheid van hulle verwonding en die effek wat dit onbewustelik op hulle menswees en bediening uitoefen. Die bespreking van Jung se beskouing oor die metafoer “gewonde geneser” het aangetoon dat pastors hulle eie verwonding nie negatief hoef te beoordeel nie, maar dit as toegang tot hulle eie innerlike wêreld asook dié van ander kan aanwend. Die relevansie van Jung se psigologie vir die pastoraat het na vore gekom in die besprekings oor die verskynsel dat onverwerkte emosionele belewenisse die vorm van outonome komplekse aanneem en dat dit bepaalde, dikwels destruktiewe, gedrag by pastors tot gevolg het. In hierdie verband was veral die refleksie oor die *skadu* en die *persona* van belang, asook Jung se beskouing dat slegs die gewonde geneser ander tot heling kan begelei. Hierdie hoofstuk het aangetoon dat kennisname en integrering van Jung se psigologie tot sinvolle transformasie in pastors se lewe kan lei.

Die bespreking van Nouwen se beskouing oor die metafoer “gewonde geneser” in hoofstuk 3 het aangetoon dat pastors hulle verwonding op paradoksale wyse as bron tot heling kan aanwend. Daar is aangetoon dat Nouwen se eerlikheid en openheid oor sy eie innerlike verwonding dit vir hom moontlik gemaak het om ander met deernis en medelye te behandel en dat

pastors daarom in Nouwen 'n sinvolle gespreksgenoot vind. Die verlamming en verwonding wat in afdeling 1.3 bespreek is, is deur die refleksie op Nouwen se beskouing van die gewonde geneser in hoofstuk 4 verdiep. In hierdie refleksie is die weg van persoonlike transformasie en ontwikkeling vanuit 'n prakties-teologiese vertrekpunt beredeneer. Daar is daarop gewys dat pastors God se teenwoordigheid te midde van hulle emosionele verwonding kan beleef. Daar is aangetoon dat Nouwen se bydrae veral daarin geleë is dat hy nie net as psigoloog nie, maar veral as teoloog, pastors se verwonding en transformasie ernstig neem.

In afdelings 1.5 tot 1.7 is 'n outoritêre kerklike tradisie en fundamentalistiese Skrifbeskouing as struikelblokke in pastors se lewens as deel van die probleemstelling aangedui. Die voorneme is uitgespreek dat 'n ander weg gevind behoort te word. Hierdie rigting behoort pastors in 'n postmoderne samelewing in staat stel om op grond van die beskouing van *Jesus as die menslike gesig van God* met ander in relasie te tree. Hierdie aangeleentheid is in hoofstuk 4 bespreek. Hier is aangetoon dat mense (ook pastors) se beskouings oor mag, gesag en God nie los staan van die kontekste waarbinne hulle leef nie. Daar is verder aangetoon dat 'n verandering in pastors se beskouings oor hierdie sake belangrik is in hulle proses van intrapersoonlike transformasie en dat dit hulle in staat stel om as emosioneel intelligente gewonde genesers te leef. Die effek van hierdie transformasie op pastors se verhoudings met ander, is as "sagte" outoriteit verwoord. Daar is aangetoon dat dit die ingesteldheid is wat Nouwen in staat gestel het om self "gesagvol" as gewonde geneser te kon leef en mense te kon bedien.

Die konsep "emosionele verwonding" het deurentyd in hoofstuk 1 as tema in die bespreking van pastors se psige gefunksioneer. Daar is aangetoon dat die ontwikkeling van pastors se emosionele intelligensie hulle in staat sal stel om op sinvolle wyse in relasie met hulleself, met ander en met God te tree. Die refleksie in hoofstuk 5 het aangetoon dat emosionele intelligensie 'n

betekenisvolle bydrae tot die intrapersoonlike transformasie van pastors lewer en dat dit die positiewe gevolg het dat pastors doelbewus oor hulle bedieningsfilosofie en bedieningstyl reflekteer. Sodanige refleksie bring pastors tot die insig dat dit belangriker is *wie* hulle vir mense is (“being”) as *wat* hulle vir mense doen (“doing”). Daar is ook aangetoon dat pastors se bewuswording van die mate waarin hulle emosionele belewenisse hulle teologiese refleksie beïnvloed, hulle in staat stel om met empatie en deernis teenoor mense op te tree.

Daar is op grond van navorsing in die psigologie en oor die funksionering van die brein aangetoon dat pastors se emosionele belewenisse ’n invloed het op die tipe uitsprake wat hulle maak, die wyse waarop hierdie uitsprake geformuleer word, asook die antwoorde wat geformuleer word. Hierdie perspektiewe is belangrik vir die huidige teologiese debat in Suid-Afrika waar teoloë wat kerklike belydenisse vanuit ’n postmoderne paradigma verwoord, tot “dwaalleraars” verklaar word. Op grond van die navorsing wat in hierdie hoofstuk aangebied is, kan aanvaar word dat emosies soos ang, vrees en frustrasie dikwels tot hierdie tipe marginalisering aanleiding gee.

Die studie het aangetoon dat pastors se emosionele verwonding ’n komplekse netwerk in terme van hulle teologiese refleksie en hulle menswees vorm. Pastors behoort bewus te bly van die effek van hulle emosionele ervarings op hulle totale lewe. Indien hulle bewustelik met hierdie saak omgaan, sal hulle toenemend in staat wees om met openheid ten opsigte van intrapersoonlike transformasie te leef. Hierdie bewustheid sal hulle ook in staat stel om met deernis teenoor ander te leef, omdat hulle tot insig kom dat hulleself, as verwonde mense, onder die genade van God leef. So ’n lewensingesteldheid open die moontlikheid dat pastors wat self negatiewe emosies ervaar, of iemand met sodanige emosionele belewenisse moet begelei, op kreatiewe wyse ’n hoopvolle verhaal kan begin konstrueer. Hiermee word nie bedoel dat

negatiewe emosies en denke goed is vir mense nie, maar die werklikheid daarvan kan nie ontken of ontvlug word nie.

Die studie het ook aangetoon dat pastors bewus moet wees van die effek wat eksterne druk op mense het. Die navorsing oor emosionele intelligensie bevestig die sensitiwiteit wat pastors aan die dag moet lê wanneer hulle byvoorbeeld berading met 'n MIV/VIGS pasiënt of 'n swanger tienermeisie doen. In plaas daarvan om van meet af te aanvaar dat die situasie waarin die persoon hom/haar, bevind deur sogenaamde “sondige begeertes” veroorsaak is, behoort pastors bewus te raak van al die faktore wat 'n rol in die persoon se lewe speel. Deur hulleself as gewonde genesers te beskou en deur die ontwikkeling van hulle emosionele intelligensie, kan pastors daartoe kom om iemand nie as “sondig en sleg” te veroordeel en summier onder “kerklike tug” te wil laat plaas nie. Met deernis en medelye kan eerder opgetree word, soos God wat barmhartig is teenoor mense (Luk 6:36).

In afdeling 1.10 is die relevansie van die teorie rakende outobiografiese Bybelkritiek vir die pastoraat bespreek. Daar is onderneem om aan die hand daarvan in hoofstuk 6 oor my lewensreis as navorser van hierdie ondersoek te reflekteer.

6.2 My lewensreis

In afdeling 1.10 is daarop gewys dat *outobiografiese pastoraat* pastors bewus maak van die ontmoeting tussen hulle persoonlike en professionele lewens. Hierdie studie vorm in 'n sekere sin deel van my “outobiografie”/ lewensreis. Deur die loop van die navorsingsproses was ek voortdurend bewus van die effek van die studiemateriaal en die insigte wat daaruit na vore gekom het, op my persoon. Hierdie bewussyn het voortgespruit uit die teorie rakende outobiografiese Bybelkritiek, naamlik dat onbetrokke, afsydige en afstandige interpretasie van tekste nie moontlik is nie.

In sy boek, *The return of the prodigal son: A story of homecoming*, wys Nouwen (1994:46) daarop dat die jonger seun in Rembrandt se skildery, *The return of the prodigal son*, se kop amper heeltemal sonder hare is. Vir hom het dit die volgende simboliek: “When a man’s hair is shaved off, whether in prison or in the army, in a hazing ritual or in a concentration camp, he is robbed of one of the marks of his individuality.” Hierdie ontmagtiging van mense is onlangs baie persoonlik deur myself ervaar met die inskrywing van my oudste seun by ’n tersiêre instelling in Gauteng. Al die eerstejaar studente in hulle koshuis se hare is tot op die skedel afgeskeer. Die doel daarvan was om hulle almal “eenders” te laat lyk en op dié wyse van hulle individualiteit te ontnem. Hierdie ontmagtiging het ek deur die loop van my eie lewe op verskeie maniere ervaar. Tydens die navorsingsproses het ek telkens ervaar watter effek my konteks op die interpretasie van tekste gehad het. Derhalwe het ek ook van verskillende emosionele prosesse in my psige bewus geraak. Emosies soos terneergedruktheid, eensaamheid, opgewondheid, hoop, frustrasie, woede en bevryding het deel van hierdie prosesse uitgemaak.

Die feit van my eie verwonding het al duideliker na vore gekom, tesame met die deurlopende vraag op watter wyse dit sinvol hanteer kan word. Op een of ander stadium in hulle lewens raak alle mense verwond. Die wyse waarop hulle daarmee omgaan en geleentheid gegun word en benut om stories van verwonding te vertel, bepaal die mate waarin hulle heling kan ervaar. Frank (1995:xiii) verwoord hierdie saak soos volg: “The wounded storyteller ... is trying to survive and help others survive in a world that does not immediately make sense. Sooner or later, everyone is a wounded storyteller. In postmodern times that identity is our promise and responsibility, our calamity and dignity.” Vir myself was die navorsingsproses ’n baie belangrike deel van my proses van heling. Deur met navorsers vanuit verskillende dissiplines se werke bekend te raak, is ’n sinvolle teoretiese raamwerk by my gevorm van waaruit ek as emosioneel intelligente gewonde geneser kan leef.

Deur die loop van verskillende fases in my lewe het ek die paradoks wat Frank hierbo beskryf, ervaar. 'n Historiese oorsig oor my lewe toon aan dat dit van voor geboorte tot op hede so was. Ek kon myself gedurende die grootste deel van my lewe nie met outoritêre magsbeskouinge en leierskapstyle identifiseer nie. Hierdie beskouings en styl is op verskillende vlakke deur sommige leidinggewende individue en sommige sinodale liggame in my kerk beoefen – en word in bepaalde gevalle nog steeds gedoen. Ek het by verskillende geleenthede die emosionele verwonding (en vernedering) van sodanige optredes ervaar.

Daar is egter ook die ander kant, naamlik individue en sinodale liggame wat vir my 'n menslike *ver-beelding* van God se liefde, deernis en genade geword het. Hierdie ervarings, asook ontwikkeling en transformasie in my teologiese denke (veral op grond van die invloed van professore Andries van Aarde en Yolanda Dreyer, asook my kennismaking met die werke van Henri Nouwen en Marcus Borg), die veranderinge wat oor die afgelope sewentien jaar in Suid-Afrika en in my vorige tuisdorp, Polokwane, plaasgevind het en my persoonlikheidstipe, het 'n intense ervaring van kognitiewe dissonansie by my laat ontstaan. My toenemende bewuswording van kerklidmate se verwonding, ook as gevolg van my eie verwondende optrede, het mettertyd tot ingrypende veranderinge in my lewe aanleiding gegee.

In 1996 het ek *The wounded healer* van Henri Nouwen gelees. Die impak van dié werk op my persoon en my bediening was diepgaande en permanent. 'n Paar jaar later het 'n lidmaat in my gemeente tydens 'n besoek aan sy dogtertjie in die hospitaal my aan die konsep “emosionele intelligensie” bekend gestel. Kort daarna het ek Daniel Goleman se boek, *Emotional intelligence: Why it can matter more than IQ*, gelees. Stelselmatig het indringende vrae oor die verband tussen verwonding en 'n intelligente prosessering van die emosionele uitwerking daarvan, in my gemoed na vore begin kom. Die effek hiervan op my pastorale betrokkenheid by mense en op my prediking was

beduidend. Meer as tevore het ek op God se liefde, deernis en genade soos wat dit in Jesus se lewe na vore gekom het, begin fokus. Die kerk as instituut het minder belangrik begin raak – alhoewel nie afwesig in my lewe nie. God en Jesus het egter al meer sentraal in my bediening begin staan. In hierdie proses het die relasie tussen God en mense vanweë ’n “antropologiese wending” in my denke nuwe betekenis begin kry.

Ek het tot die insig gekom dat ek my interpretasie van die Bybel nie as “die korrekte beskouing” kan voorhou nie, maar dat ek die Bybel vanuit van my eie konteks interpreteer. Die effek hiervan was dat ek hierdie saak met verloop van tyd openlik met mense begin deel het en my eie belewenisse in pastorale gesprekke, Bybelstudies en prediking verwoord het. Hierdie optrede het positiewe en negatiewe gevolge in my interaksie met mense gehad. Aan die een kant was daar mense wat as gevolg hiervan bevryding van vrees en angs vir God ervaar het en aan die ander kant was daar persone vir wie dit bedreigend was.

Te midde van hierdie veranderings het ek die eerste van talle depressiewe episodes begin ervaar. Die depressie is onder andere deur bogenoemde kognitiewe dissonansie gestimuleer, omdat ek nie op outoritêre wyse kon funksioneer nie, terwyl dit wat verskeie fasette van my bediening betref, van my verwag is. Daar is byvoorbeeld verwag om mense wat buite die huwelik saamleef, of mense wat nie gereeld eredienste bywoon nie “onder tug” te plaas en daar moes by sinodale vergaderings hieroor verslag gelewer word. My ervaring van my eie broosheid (“vulnerability”) en verwonding het toenemend veroorsaak dat ek nie op so ’n wyse kon optree nie. In plaas daarvan om mense wat “verkeerde dinge doen” as “sondaars” te beskou, het ek gepoog om na mense se lewensverhale te luister en hulle kontekste te probeer verstaan. Die foute wat ek in die proses gemaak het en die tye dat ek wel onder druk van die Kerkorde en gemeenteleiers “opsig en tug” toegepas het, het baie diep ervarings van skaamte en depressie tot gevolg gehad. Verdere leeswerk oor

die konsepte “eer en skaamte”, die bestudering van die werke van onder andere teoloë soos Andries van Aarde, Marcus Borg, John Dominic Crossan, Wentzel van Huyssteen en Geza Vermes, my kennismaking met die dieptepsigologie van Carl Jung, Jung en Nouwen se beskouing oor die “wounded healer”, asook my persoonlike worsteling met God en my menswees, het my Godsbeskouing, mensbeskouing, Christologie en Skrifbeskouing onherroeplik beïnvloed en verander.

Die metafoor “gewonde geneser” het sig al meer aan my opgedring as ’n sinvolle wyse van bestaan (“being”) en funksionering as pastor, in besonder omdat dit met die antifondasionele (“antifoundationalist”), antitotaliserende en demistifiserende aspekte van postmoderniteit resoneer. My eie emosionele verwonding, die disfunksionele wyses waarop ek dit dikwels hanteer en die invloed wat dit op my relasies met mense, met God en op my teologie het, het al hoe duideliker begin uitstaan. Mettertyd het die besef begin ontwikkel dat die metafoor “gewonde geneser” wat teen die einde van die vorige dekade reeds sterk in my menswees en bediening geïntegreer was, asook die ontwikkeling van my eie emosionele intelligensie, aan my die moontlikheid begin bied het om ’n proses van heling in my lewe te begin.

Hierdie proses is steeds aan die gang en vorm deel van my lewensreis, wat met die lees van Anton Boisen se lewensverhaal nuwe momentum gekry het. Skielik was daar naas Henri Nouwen se verhaal, nóg ’n outentieke lewensverhaal waarmee ek kon identifiseer en plaas my eie lewensreis binne die raamwerk van ’n groter geheel. Die volgende formulering van Dykstra (2005:2; my beklemtoning) verwoord ’n beleving wat ambivalente emosies met betrekking tot die worsteling om my persoonlike en professionele indentiteit te ontdek tot gevolg gehad het: “The contemporary field of pastoral theology, as well as now familiar approaches to pastoral care and counseling, are thus indelibly marked with, even tainted by, *insanity*. *Pastoral theology was born of madness* and, one could argue, has yet to fully recover. A fragile, sometimes

fragmented identity on the margins of church and society seems to be its particular portion and destiny.” Boisen se eerlikheid oor sy psigiese en emosionele ineenstorting en die positiewe invloed wat dit eventueel op sy teologie en bediening gehad het, het my aanvanklike intuïtiewe aanvoeling vir die positiewe relasie tussen die metafoor “gewonde geneser” en emosionele intelligensie bevestig. In hierdie proses het ek begin ervaar dat God nie afwesig is nie. Soos Jakob by Pniël (Gen 32:24-30), het ek ontdek: “... the self must continue to wrestle and continue to be wounded in order to rediscover the ground it now stands on as sacred. *To be is to wrestle with God*” (Frank 1995:182). Die gevolg van hierdie worsteling met myself en met God is dat ek van geykte, gestolde, afgeslote en outkoratiese beskouings oor pastors, pastoraat en kerklike bediening wegbeweeg het.

My persoonlike verwonding is nie om masochistiese redes aan die orde gestel nie, maar in die sin waarop Levinas verwonding as ’n opening (geleentheid) tot dieper en sinvoller bestaan as voor en te midde van lyding beskou. Levinas (1988:158) verwoord dit soos volg:

Is not the evil of suffering – extreme passivity, impotence, abandonment and solitude – also the unassumable and thus the possibility of a half opening, and, more precisely, the possibility that wherever a moan, a cry, a groan or a sigh happen there is the original call for aid, for curative help, for help from the other ego whose alterity, whose exteriority promises salvation? ... For pure suffering, which is intrinsically meaningless and condemned to itself without exit, a beyond takes shape in the inter-human.

Deur hulleself as emosioneel intelligente gewonde genesers te sien, beteken nie dat pastors se verwonding en lyding en dié van ander noodwendig betekenis kry nie, maar dit beteken ook nie dat hulle verwonding sonder betekenis is nie. Nouwen se werk oor die “wounded healer” en die integrering van bevindings oor emosionele intelligensie – en die waarde daarvan vir

pastors – is daarin geleë dat pastors hulle verwonding as deel van hulle lewensreis kan beskou en insien dat: “The journey is a process of learning that their own suffering touches and is touched by the suffering of others. The ‘inter-human’ opens when suffering becomes the call and response implicating self and other” (Frank 1995:178).

In my eie lewe en bediening het ek doelbewus vir die metafoor “gewonde geneser” gekies, soos my beskrywing hierbo aangedui het. Nouwen se woorde “Our wounds can become a source of healing for others” op die voorblad van *The wounded healer* was die aanvanklike stimulus wat daartoe gelei het. Die volgende woorde van Rachel Naomi Remen, (in Lerner 1994:124), wat met Nouwen se beskouings resoneer, gee op ’n besondere wyse uitdrukking aan my eie oortuigings: “My wound evokes your healer. Your wound evokes my healer. My wound enables me to find you with your wound where you have the illusion of having become lost.” Outobiografiese pastoraat bied aan pastors die moontlikheid om nie in abstrakte, afgeslote proposisies oor hulleself en ander te praat nie, maar om hulleself en ander as mense van vleis en bloed te ontdek en te waardeer en van eendimensionele na meer genuanseerde teologiesering en relasies te beweeg.

Nouwen (1994:6) beskryf sy reis na Rusland saam met vriende en sy bestudering van Rembrandt se skildery oor die “verlore seun”, as ’n tuiskoms na ’n besondere uitputtende fase in sy lewe. Borg (2003:xii) se werk, *The heart of Christianity: Rediscovering a life of faith*, vorm deel van sy “own Christian journey” en beskryf sy eie reis as ’n reis vanuit ’n tradisionele paradigma na ’n opkomende paradigma. Vir Borg (2003:207-226; kyk ook 1995:3-15) het hierdie reis hom by ’n bepaalde verstaan van die Christelike geloof gebring wat hy as ’n tuiste (“home”) beskryf. Net soos Nouwen het Borg dus ’n “homecoming” beleef waar hy tuis voel. My ervaring is egter anders as dié van Nouwen en Borg. ’n Lewensreis beteken vir my op op pad te wees en baie min, indien enigsins, die ervaring van ’n tuiskoms te hê. Om ’n

emosioneel intelligente gewonde geneser te wees, is 'n lewenslange reis met 'n oop einde. Op hierdie reis is daar telkens momente wat gevul is met nuwe emosionele ervarings wat om kreatiewe kognitiewe prosessering vra.

Verwonding sal altyd deel van my lewe bly, want mense kry seer en ervaar pyn op hulle lewensreis. Hierdie reis word 'n hoopgewende proses wanneer God as teenwoordig tydens momente van verlies en pyn ervaar word.

LITERATUURVERWYSINGS

- Adam, A K M 1995. *What is postmodern biblical criticism?* Minneapolis, MN: Fortress. (Guides to Biblical Scholarship.)
- Adolphs, R & Damasio, A 2001. The interaction of affect and cognition: A neuro-biological perspective, in Forgas, J P (ed), *Handbook of affect and social cognition*, 27-49. Mahwah, NJ: Erlbaum.
- Altieri, C 1990. *Canons and consequences: Reflections on the ethical force of imaginative ideals*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Anderson, J C & Staley, J L 1995. Taking it personally: Introduction. *Semeia* 72, 7-18.
- Anderson, L 1994. The *imago Dei* theme in John Calvin and Bernard of Clairvaux, in Neuser, W H (ed), *Calvinus sacrae Scripturae professor*, 180-197. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Andrews, J & Kotzé, E 2000. New metaphors for old: Healing spiritual talk, in Kotzé, E (ed), *A chorus of voices: Weaving life's narratives in therapy and training*, 322-339. Pretoria: Ethics Alive.
- Appiah, K A 1991. Is the "post" in "postmodernism" the "post" in "postcolonial"? *Critical Inquiry* 17, 360-367.
- Armstrong, K 1999. *A history of God*. London: Vintage.
- Armstrong, K 2005. *A short history of myth*. Edinburgh: Canongate Books.
- Arsenio, W F 2003. Emotional intelligence and the intelligence of emotions: A developmental perspective on mixed EI models. *Human Development* 46, 97-103.
- Asquith, G H (Jnr) 1990. An experiential theology, in Aden, L & Ellens, J H, (eds), *Turning points in pastoral care: The legacy of Anton Boisen and Seward Hiltner*, 19-31. Grand Rapids: Baker Book House.
- Astor, J 2007. Fordham, feeling, and countertransference: Reflections on defenses of the self. *Journal of Analytical Psychology* 52(2), 185-205.
- Baarda, T J, Davidse, J, Firet, J, Den Heyer, C J, De Moor, J C, Van Peursen, C A, Veenhof, J, Vlaardingerbroek, J & Weijland, H B 1981. *God met ons: ... over de aard van het Schriftgezag ...* Utrecht: Tijn-Libertas.

- Bakan, D 1967. *On method: Toward a reconstruction of psychological investigation*. San Fransisco, CA: Jossey-Bass.
- Bakhuizen van den Brink, J N, De Bruin, C C & Dankbaar, W F 1967. *Handbook der kerkgeschiedenis: Reformatie en contra-reformatie*. Derde deel. Den Haag: Bert Bakker/Daamen N V.
- Barbour, I 1974. *Myths, models and paradigms*. New York: Harper & Row.
- Barbour, I 1990. *Religion in an age of science*. San Francisco, CA: HaperSanFrancisco.
- Bar-On, R 1997. *The emotional quotient inventory (EQ-i): A test of emotional intelligence*. Toronto, Canada: Multi-Health Systems, Inc.
- Bar-On, R & Parker, J D A (eds) 2000. *Handbook of emotional intelligence: Theory, development, assessment, and application at home, school, and in the workplace*. San Fransisco, CA: Jossey-Bass.
- Bar-On, R 2001. Emotional intelligence and self-actualization, in Ciarrochi, J, Forgas, J P, Mayer John D (eds), *Emotional intelligence in everyday life: A scientific enquiry*, 82-97. Lillington, NC: Edwards Brothers.
- Barr, J 1969. The authority of the Bible. *Ecumenical Review* 21(92), 135-166.
- Barr, J 1973. *The Bible in the modern world*. London: SCM Press.
- Barr, J 1980. *The scope and authority of the Bible*. London: SCM Press.
- Barr, J [1977] 1981. *Fundamentalism*. London: SCM Press.
- Barr, J 1984. *Beyond fundamentalism*. Philadelphia, PA: Westminster Press.
- Barrett, P 2000. *Science and theology since Copernicus: The search for understanding*. Pretoria: University of South Africa.
- Bartholomew, D J 1984. *God of chance*. London: SCM Press.
- Barth, K [1939] 1957. *Christ and Adam: Man and humanity in Romans 5*, tr by T A Smail. New York: Macmillan.
- Barth, K 1962. Schleiermacher's "celebration of Christmas," in *Theology and the Church*. London: SCM.
- Barthes, R [1973] 1989. *Mythologies*, tr by A Lavers. London: Paladin Books.

- Bartlett, D 2006. The Gospel according to Matthew, in Gregory, A F et al (eds), *The new proclamation commentary on the Gospels*, 9-62. Minneapolis, MN: Augsburg Fortress.
- Bate, S C 1995. *Inculturation and healing: Coping-healing in South African Christianity*. Pietermaritzburg: Cluster Publications.
- Bauer, W, Arndt, W F, Gingrich, F W & Danker, F [1957] 1979. *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Beal, T K 2000. Intertextuality, in Adam A K M (ed), *Handbook of postmodern Biblical interpretation*, 128-130. St. Louis, Missouri: Chalice Press.
- Becker, R 2004. Der blinde Fleck der Anthropologie: Heideggers "Kehre" als unverfügbare Verfügbarkeit, in Figal, G (Hrsg), *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*, 233-263. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Berkowitz, L & Squitier, K A [1977] 1986. *Thesaurus Linguae Graecae: Canon of Greek authors and works*. Second edition. New York: Oxford University Press.
- Bernhardt, R 1994. *Christianity without absolutes*. London: SCM.
- Beukes, C J & Van Aarde, A G 2000. C H Rautenbach, P S Dreyer en C K Oberholzer: Hulle nalatenskap en die pad vorentoe. *HTS* 56(1), 1-37.
- Bless, H 2000. *The interplay of affect and cognition: The mediating role of general knowledge structures*, in Forgas, J P (ed), *Feeling and thinking: The role of affect and social cognition*, 201-222. New York: Cambridge University Press.
- Bishop, P D 1997. *The Christian and people of other faiths*. Peterborough: Epworth. (Thinking Things Through 3.)
- Bissonette, V L, Rusbult, C E & Kilpatrick, S D 1997. Empathic accuracy and marital conflict resolution, in Ickes, W (ed), *Empathic accuracy*, 251-281. New York: Guilford.
- Boisen, A T 1936. *The exploration of the inner world*. New York: Harper and Brothers.
- Boisen, A T [1936] 2005. The living human document, in Dykstra, R C (ed), *Images of pastoral care: Classic readings*, 22-29. St. Louis, Missouri: Chalice Press.

- Bonhoeffer, D 1959. *Creation and fall: A theological interpretation of Genesis 1-3 (1937)*. London: SCM.
- Borchardt, C 1986. Die "swakheid van sommige" en die sending, in Kinghorn, J (red), *Die NG Kerk en apartheid*, 70-85. Johannesburg: MacMillan.
- Børresen, K E (ed) 1991a. *Image of God and gender models in Judaeo-Christian tradition*. Oslo: Solum Forlag.
- Børresen, K E 1991b. God's image, is woman excluded? Medieval interpretation of Genesis 1:27 and 1 Cor 11:7, in Børresen, K E (ed), *Image of God and gender models in Judaeo-Christian tradition*, 210-235. Oslo: Solum Forlag.
- Borg, M J [1987] 1991. *Jesus: A new vision. Spirit, culture, and the life of discipleship*. San Fransisco, CA: HarperCollins.
- Borg, M J [1994] 1995. *Meeting Jesus AGAIN for the first time: The historical Jesus and the heart of contemporary faith*. San Fransisco, CA: HarperCollins.
- Borg, M J [1984] 1998a. *Conflict, holiness, and politics in the teachings of Jesus*. Harrisburg, PA: Trinity Press International.
- Borg, M J [1997] 1998b. *The God we never knew: Beyond dogmatic religion to a more authentic contemporary faith*. New York: HarperCollins Publishers.
- Borg, M J 2003. *The heart of Christianity: Rediscovering a life of faith*. San Fransisco, CA: HarperSanFransisco.
- Bos, R 2001. Wat is de mens dat Gij hem gedenkt? Een bijdrage tot een homiletische antropologie. *Verbum et Ecclesia* 22(2), 231-251.
- Botha, J (red) 2001. *Ja vir Jesus, nee vir die kerk*. Pretoria: LAPA Uitgewers.
- Bouwsma, W J 1988. *John Calvin: A sixteenth century portrait*. New York: Oxford University Press.
- Bovensiepen, G 2002. Symbolic attitude and reverie: problems of symbolization in children and adolescence. *Journal of Analytical Psychology* 47, 241-257.
- Bradway, K [1982] 1985. Gender identity and gender roles: Their place in analytic practice, in Stein, M (ed), *Jungian analysis*, 275-293. Chicago and La Salle, Illinois: Open Court.

- Breytenbach, A P B 1997. Meesternarratiewe, kontranarratiewe en kanoniserings: 'n Perspektief op sommige profetiese geskrifte. *HTS* 53(4), 1157-1186.
- Brown, C A 1981. *Jung's hermeneutic of doctrine: Its theological significance*. Chico, CA: Scholars Press.
- Brown, P 1967. *Augustine of Hippo*. London: Faber & Faber.
- Brown, J P 1983. Techniques of imperial control: The background of the gospel event, in Gottwald, N (ed), *The Bible and liberation: Political and social hermeneutics*, 357-377. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Browning, D S (ed) 1983. *Practical theology*. San Fransisco, CA: Harper & Row.
- Browning, D S 1984. Series foreword, in Capps, D, *Pastoral care and hermeneutics*. Philadelphia, PA: Fortress Press.
- Browning, D S 1991. *A fundamental practical theology*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Brueggemann, W 1978. *The prophetic imagination*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Brueggemann, W 1993. *Texts under negotiation: The Bible and postmodern imagination*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Brueggemann, W 1995. *The Psalms and the life of faith*, Miller P D (ed). Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Brueggemann, W 2006. *The Bible makes sense*. Revised edition. Cincinnati, OH: St. Anthony Messenger Press.
- Brunner, E 1952. *The Christian doctrine of creation and redemption*. Philadelphia, PA: Westminster.
- Brunner, E 1957. *The divine imperative*. Philadelphia, PA: Westminster.
- Bryant, C 1983. *Jung and the Christian way*. London: Darton, Longman and Todd.
- Buber, M [1952] 1988. *Eclipse of God: Studies in the relation between religion and philosophy*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.

- Buber, M 1958. *I and thou*, tr by R G Smith. New York: Scribners/Collier.
- Buchanan, D & Hendriks, J (eds) 1995. *Meeting the future: Christian leadership in South Africa*. Randburg: Knowledge Resources.
- Buck, R 1984. *The communication of emotion*. New York: Guilford.
- Burghardt, W J 1957. *The image of God in man according to Cyril of Alexandria*. Washington, DC: The Catholic University of America Press. (The Catholic University of America Studies in Christian Antiquity 14, edited by Johannes Quasten.)
- Burton, L A 1988. *Pastoral paradigms: Christian ministry in a pluralistic culture*. Washington DC: Alban Institute.
- Cabot, R C 1906. *Case teaching in medicine: A series of graduated exercises in the differential diagnosis, prognosis and treatment of actual cases of disease*. Boston: D C Heath and Co.
- Cabot, R C & Dicks, R L 1936. *The art of ministering to the sick*. New York: Macmillan.
- Campbell, J 1972. *Myths to live by*. New York: Bantam
- Campbell, A V [1981] 1986. *Rediscovering pastoral care*. London: Darton, Longman & Todd.
- Cantazaro, S J & Mearns, J 1990. Measuring general expectancies for negative mood regulation: Initial scale development and implications. *Journal of Personality Assessment* 54, 546-563.
- Capps, D 1980. *Pastoral counseling and preaching: A quest for an integrated ministry*. Philadelphia, PA: The Westminster Press.
- Capps, D 1981. *Biblical approaches to pastoral counseling*. Philadelphia, PA: The Westminster Press.
- Capps, D 1984. *Pastoral care and hermeneutics*. Philadelphia, PA: Fortress Press.
- Capps, D 1990. *Reframing: A new method in pastoral care*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Capps, D 2005. The agent of hope, in Dykstra R C (ed), *Images of pastoral care: Classic readings*, 188-199. St. Louis, Missouri: Chalice Press.

- Capps, D & Fowler, G 2001. *The pastoral care case: Learning about care in congregations*. St. Louis, Missouri: Chalice Press.
- Carter, W 2000. *Matthew and the margins: A socio-political and religious reading*. Sheffield: Sheffield Academic Press. (Journal for the study of the New Testament Supplement Series 204.)
- Carter, W 2001. *Matthew and empire: Initial explorations*. Harrisburg, PA: Trinity Press International.
- Caruso, D R & Wolfe, C J 2001. Emotional intelligence in the workplace, in Ciarrochi, J, Forgas, J P, Mayer, J D (eds), *Emotional intelligence in everyday life: A scientific enquiry*, 150-167. Lillington, NC: Edwards Brothers.
- Chapin, F S 1942. Preliminary standardization of a social impact scale. *American Sociological Review* 7, 214-225.
- Chapin, F S 1967. *The social insight test*. Palo Alto, CA: Consulting Psychologists Press.
- Chapman, S B 2000. *The law and the prophets: A study in Old Testament canon formation*. Tübingen: Mohr Siebeck (Forschung zum Alten Testament.)
- Cherniss, C & Goleman, D 2001. *The emotionally intelligent workplace: How to select for, measure, and improve emotional intelligence in individuals, groups, and organizations*. San Fransisco, CA: Jossey-Bass.
- Ciarrochi, J, Forgas, J P & Mayer, J D (eds) 2001. *Emotional intelligence in everyday life: A scientific inquiry*. Lillington, NC: Edwards Brothers.
- Ciarrochi, J, Chan, A, Caputi P & Roberts, R 2001. Measuring emotional intelligence, in Ciarrochi, J, Forgas, J P & Mayer, J D (eds), *Emotional intelligence in everyday life: A scientific enquiry*, 25-45. Lillington, NC: Edwards Brothers.
- Clark, E & Richardson, H 1977. Schleiermacher and Baader: Individuality and androgyny, in *Women and religion: A feminist sourcebook of Christian thought*, 173-190. New York: Harper & Row.
- Clarke, A D 2000. *Serve the community of the church: Christian leaders and ministers*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Clines, D J A 1995. *Interested parties: The ideology of writers and readers of the Hebrew Bible*. Sheffield: Sheffield Academic. (JSOTSup, 205.)

- Coll, R A 1994. *Christianity and feminism in conversation*. Mystic, CT: Twenty-Third Publications.
- Collins, J & Selina, H [1999] 2001. *Introducing Heidegger*. Cambridge: Icon Books.
- Collins, J J 2005. *The Bible after Babel: Historical criticism in a postmodern age*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Colvin, C R 1993. Judgable people: Personality, behavior and competing explanations. *Journal of Personality and Social Psychology* 64, 861-873.
- Constantine, M G & Gainor, K A 2001. Emotional intelligence and empathy: Their relation to multi-cultural counseling knowledge and awareness. *Professional School Counseling* 5(2).
- Cooper, K C & Sawaf, A, [1996] 2000. *Executive EQ: Emotional intelligence in business*. London: Texere.
- Cott, J 1984. The biblical problem of election. *Journal of ecumenical studies* 21, 199-228.
- Countryman, W 1988. *Dirt, greed, and sex*. Philadelphia, PA: Fortress.
- Cozolino, L 2002. *The neuroscience of psychotherapy: Building and rebuilding the human brain*. New York: W W Norton.
- Craffert, P 2003. Die nuwe hervorming – wat, waarom, waarheen?, in Muller, P (red), *Die nuwe hervorming*, 67-87. Pretoria: Protea Boekhuis.
- Crossan, J D 1991. *The historical Jesus: The life of a Mediterranean Jewish peasant*. San Francisco, CA: HarperSanFrancisco.
- Crossan, J D 1994a. *The essential Jesus: Original sayings and earliest images*. San Francisco, CA: Harper.
- Crossan, J D 1994b. *Jesus: A revolutionary biography*. San Francisco, CA: HarperSanFrancisco.
- Crossan, J D 1998. *The birth of Christianity: Discovering what happened in the years immediately after the execution of Jesus*. San Fransisco, CA: HarperSanFransisco.

- Cunningham, D S 2003. The Trinity, in Vanhoozer, K J (ed), *The Cambridge companion to postmodern theology*, 186-202. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cupitt, D 2006. *Radical theology: Selected essays*. Santa Rosa, CA: Polebridge Press.
- Dallett, J [1982] 1985. Active imagination in practice, in Stein, M (ed), *Jungian analysis*, 173-191. Boston, MA: Shambala Publications, Inc.
- Daly, M 1979. *Gyn/Ecology: The metaethics of radical feminism*. Boston, MA: Beacon.
- Damasio, A R 1994. *Descartes' error: Emotion, reason, and the human brain*. New York: Harper Collins.
- Damasio, A R 1999. *The feeling of what happens: Body and emotion in the making of consciousness*. New York: Harcourt.
- D'Aquili, E & Newberg, A 1999. *The mystical mind: Probing the biology of religious experience*. Minneapolis, MN: Fortress.
- D'Aquili, E, Newberg, A & Rause, V 2001. *Why God won't go away: Brain science and the biology of belief*. New York: Ballantine Books.
- Darwin, C [1872] 1965. *The expression of the emotions in man and animals*. Chicago, IL: Chicago University Press.
- Davies, S 1995. *Jesus the healer*. New York: Continuum.
- Davies, M, Stankov, L & Roberts, R D 1998. Emotional intelligence: In search of an elusive construct. *Journal of Personality and Social Psychology* 75, 989-1015.
- Dearborn, K 2002. Studies in emotional intelligence redefine our approach to leadership development. *Public Personnel Management* 31(4).
- De Boer, P A H 1974. *Fatherhood and motherhood in Israelite and Judean piety*. Leiden: Brill.
- Deist, F [1984] 1990. *A concise dictionary of theological and related terms*. Second revised and enlarged edition. Pretoria: J L van Schaik.
- Deist, F 1986. *Kan ons die Bybel dan nog glo? Onderweg na 'n Gereformeerde Skrifbeskouing*. Pretoria: Van Schaik.

- De Kock, E L & Cilliers, L 1991. *Aristoteles Poëtika: Vertaling en uitleg van betekenis*. Johannesburg: Perskor.
- Derksen, J, Kramer, I & Katzko, M 1999. The reliability and validity of the Dutch version of the EQ-i. Ongepubliseerde manuskrip.
- Dever, W G 2001. *What did the Bible writers know and when did they know it? What archaeology can tell us about the reality of ancient Israel*. Grand Rapids, MI: William B Eerdmans Publishing Company.
- De Villiers, E 1986. Kritiek uit die ekumene, in Kinghorn, J (red), *Die NG Kerk en apartheid*, 144-146. Johannesburg: MacMillan (Edms) Bpk.
- De Vries, D 1996. Oorsigartikel: Richardson, R D 1991, *The role of women in the life and thought of the early Schleiermacher (1768-1806): An historical overview*, in Epp, E J (ed), *Critical review of books in religion Vol 7*, 551-553. Atlanta, GA: Scholars Press.
- Dicks, R L 1939. *And ye visited me: Source book for ministers in work with the sick*. New York: Harper and Brothers.
- Dicks, R L [1944] 1949. *Pastoral work and personal counselling*. New York: Macmillan.
- Diensboek van die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika* [1987] 1997. Pretoria: Kital.
- Doll, E A 1935. A generic scale of social maturity. *American Journal of Orthopsychiatry* 5, 180-188.
- Doll, E A 1953. *The measurement of social competence*. Minneapolis, MN: American Guidance Service.
- Doll, E A 1965. *Vineland social maturity scale*. Circle Pines, MN: American Guidance Service.
- Donald, M [1991] 1993. *Origins of the modern mind: Three stages in the evolution of culture and cognition*. Harvard, CT: Harvard University Press.
- Douglas, A 1977. *The feminization of American culture*. New York: Avon.
- Douglass, J D 1991. The image of God in women as seen by Luther and Calvin, in Børresen, K E (ed), *Image of God and gender models in Judaeo-Christian tradition*, 236-266. Oslo: Solum Forlag.

- Dreyer, T F J 1981. *Poimeniek: 'n Pastorale oriëntasie*. Pretoria: HAUM.
- Dreyer, Y 2000. The institutionalization of Jesus' charismatic authority: "Son of Man" as case study. *HTS* 56(4), 1057-1078.
- Dreyer, Y 2002a. Woman and leadership from a pastoral perspective of friendship. *HTS* 58(1), 43-61.
- Dreyer, Y 2002b. Leadership in the world of the Bible. *Verbum et Ecclesia* 23(3), 625-641.
- Dreyer, Y 2002c. Vroue in die Sinoptiese Evangelies – méér as dekoratiewe karakters. *HTS* 58(4), 1679-1706.
- Dreyer, Y 2003a. 'n Teoretiese inleiding tot narratiewe hermeneutiek in die teologie. *HTS* 59(2), 313-332.
- Dreyer, Y 2003b. Beyond psychology: Spirituality in Henri Nouwen's pastoral care. *HTS* 59(3), 715-733.
- Dreyer, Y 2003c. Rouwklacht en dans: Internarratieweiteit in die pastorale zorg, in Lanser, A, Van Nijen, J, Stark, C, Stoppels, S (reds), *De kunst van ontfermen: Studies voor Gerben Heitink*, 123-133. Kampen: Uitgeverij Kok.
- Dreyer, Y & Van Aarde, A 2000. The institutionalization of Jesus' charismatic authority, Part 1: Indirect Christology – direct Christology. *HTS* 56(2&3), 697-722.
- Dunbar, R I 2001. Brains on two legs: Group size and the evolution of intelligence, in De Waal, F B M (ed), *Tree of origin: What primate behavior can tell us about human social evolution*, 173-192. Cambridge: Harvard University Press.
- Duncan, S 1995. A layperson's critique, in Buchanan, D & Jurgens, H (eds), *Meeting the future: Christian leadership in South Africa*, 43-49. Randburg: Knowledge Resources.
- Dunlap, S J 1999. Discourse theory and pastoral theory, in Miller-McLemore, B J & Gill-Austen, B L (eds), *Feminist and womanist pastoral theology*, 133-148. Nashville, TN: Abingdon Press.
- Du Toit, B 2000. *God? Geloof in postmoderne tyd*. Bloemfontein: CLF-Uitgewers.

- Dworkin, A 1974. *Woman hating*. New York: E P Dutton.
- Dyer, M G 1983. The role of affect in narratives. *Cognitive Science* 7, 211-242.
- Dykstra, R C 2005a. Introduction, in Dykstra, R C (ed), *Images of pastoral care: Classic readings*, 1-14. St. Louis, Missouri: Chalice Press.
- Dykstra, R C 2005b. The intimate stranger, in Dykstra, R C (ed), *Images of pastoral care: Classic readings*, 123-136. St. Louis, Missouri: Chalice Press.
- Dykstra, R C 2005c. Paradoxical images of care: Introduction, in Dykstra, R C (ed), *Images of pastoral care: Classic readings*, 69-75. St. Louis, Missouri: Chalice Press.
- Easthope, G 1986. *Healers and alternative medicine: A sociological examination*. Shaftesbury, Dorset: Blackmore Press.
- Ebeling, G 1971. *Lutherstudien, Band I*. Tübingen: J C B Mohr (Paul Siebeck).
- Eco, U [1976] 1979. *A theory of semiotics*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Edgar, A & Sedgwick, P 2002. *Cultural theory: The key thinkers*. London: Routledge. (Routledge Key Guides.)
- Ekman, P 1992. An argument for basic emotions. *Cognition and Emotion* 6, 169-200.
- Ekstrom, S R 2002a. A cacophony of theories: Contributions towards a story-based understanding of analytic treatments. *Journal of Analytical Psychology* 47, 339-358.
- Ekstrom, S R 2002b. Dyadic processes and the analyst's learning: Three models for analytic memory. *Journal of Jungian Theory and Practice* 4(2), 5-24
- Ekstrom, S R 2004. The mind beyond our immediate awareness: Freudian, Jungian, and cognitive models of the unconscious. *Journal of Analytical Psychology* 49, 657-682.
- Elias M J, Elias, S E & Friedlander, S F 2000. *Raising emotionally intelligent teenagers*. New York: Three Rivers Press.

- Elias M J, Hunter, L & Kress, J S 2001. Emotional intelligence and education, in Ciarrochi, J, Forgas, J P & Mayer J, D (eds), *Emotional intelligence in everyday life: A scientific enquiry*, 133-149. Lillington, NC: Edwards Brothers.
- Elliott, J H 1991a. Household meals vs temple purity. *Biblical Theology Bulletin* 21(3), 102-108.
- Elliott, J H 1991b. Household and meals vs the temple purity system: Patterns of replication in Luke-Acts. *HTS* 47(2), 386-399.
- Engelbrecht, B 1982. *Ter wille van hierdie wêreld: Politiek en christelike heilsbeewing in Suid-Afrika*. Kaapstad: Tafelberg Uitgewers.
- Epstein, S 1998. *Constructive thinking: The key to emotional intelligence*. Westport, CT: Praeger Publishers.
- Erikson, E 1964. *Insight and responsibility*. New York: W W Norton.
- Evangelie van Thomas* 2002. Afrikaanse vertaling, Piet Muller. Pretoria: Protea Boekhuis.
- Evans, D [2001] 2003. *Emotion: A very short introduction*. New York: Oxford University Press.
- Evans, G R 1990. *Augustine on evil*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Farley, E 1996. *Deep symbols: Their postmodern effacement and reclamation*. Valley Forge, PA.: Trinity Press International.
- Fiedler, K 2001. *Affective influences on social information processing*, in Forgas, J P (ed), *Handbook of affect and social cognition*, 163-185. Mahwah, NJ: Erlbaum.
- Firet, J 1968. *Het agogisch moment in het pastoraal optreden*. Kampen: Kok.
- Fitness, J 2001. Emotional intelligence and intimate relationships, in Ciarrochi, J, Forgas, J P & Mayer, J D (eds), *Emotional intelligence in everyday life: A scientific enquiry*, 98-112. Lillington, NC: Edwards Brothers.
- Flury, J & Ickes, W 2001. Emotional intelligence and empathic accuracy, in Ciarrochi, J, Forgas, J P & Mayer, J D (eds), *Emotional intelligence in everyday life: A scientific enquiry*, 113-132. Lillington, NC: Edwards Brothers.

- Fodor, J 1975. *The language of thought*. Cambridge: Harvard University Press.
- Forgas, J P 1995. Mood and judgment: The affect infusion model (AIM). *Psychological Bulletin* 117(1), 39-66.
- Forgas, J P 1998a. On feeling good and getting your way: Mood effects on negotiation strategies and outcomes. *Journal of Personality and Social Psychology* 74, 565-577.
- Forgas, J P 1998b. Asking nicely? Mood effects on responding to more or less polite requests. *Personality and Social Psychology Bulletin* 24, 173-185.
- Forgas, J P 1999. On feeling good and being rude: Affective influences in language use and request formulations. *Journal of Personality and Social Psychology* 76, 928-939.
- Forgas, J P (ed) 2000. *Feeling and thinking: The role of affect and social cognition*. New York: Cambridge University Press.
- Forgas, J P (ed) 2001a. *Handbook of affect and social cognition*. Mahwah, NJ: Erlbaum.
- Forgas, J P 2001b. Affective intelligence: The role of affect in social thinking and behavior, in Ciarrochi, J, Forgas, J P & Mayer, J D (eds), *Emotional intelligence in everyday life: A scientific enquiry*, 46-63. Lillington, NC: Edwards Brothers.
- Fourie, D 1998. *Ontgin jou brein*. Pretoria: J L van Schaik Uitgewers.
- Fowler, R M 1995. Taking it personally: A personal response. *Semeia* 72, 231-238.
- Frank, A W 1995. *The wounded storyteller: Body, illness, and ethics*. Chicago, IL: The University of Chicago Press.
- Frey-Rohn, L [1967] 1968. Evil from the psychological point of view, in The Curatorium of the C G Jung Institute (ed), *Evil*, 151-200. Evanston: Northwestern University Press.
- Frey-Rohn, L [1969] 1974. *From Freud to Jung: A comparative study of the psychology of the unconscious*, tr by F E Engreen & E K Engreen. New York: G P Putnam's Sons.

- Freud, S 1964. Moses and monotheism, in Strachey, J (ed), *The standard edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, 23. London: Hogarth.
- Friedrich, C J 1963. Authority, reason and discretion, in Friedrich, C J (ed), *Authority*, 27-48. Cambridge, MS: Harvard University Press. (Nomos 1.)
- Fund, S 2000. Examining the contribution of emotional intelligence in occupational performance. Ongepubliseerde manuskrip.
- Funder, D C 1995. On the accuracy of personality judgment: A realistic approach. *Psychological Review* 102(4), 652-670.
- Gadamer, H-G [1975] 1979. *Truth and method*. London: Sheed and Ward.
- Gaelick, L, Bodenhausen, G & Wyer, R S 1985. Emotional communication in close relationships. *Journal of Personality and Social Psychology* 49, 1246-1265.
- Galambush, J 1992. *Jerusalem in the book of Ezekiel: The city as Yahweh's wife*. Atlanta, GA: Scholars Press. (Society of Biblical Literature Dissertation Series, 130.)
- Gardner, H 1987. *The mind's new science: A history of the cognitive revolution*. New York: Basic Books.
- Gardner, H [1983] 1993. *Frames of mind: The theory of multiple intelligences*. London: Fontana Press.
- Gardner, H, Kornhaber, M L & Wake, K W 1996. *Intelligence: Multiple perspectives*. Fort Worth: Harcourt Brace College Publishers.
- Gardner, H 1999. *Intelligence reframed: Multiple intelligences for the 21st century*. New York: Basic Books
- Gasparro, G S 1991. Image of God and sexual differentiation in the tradition of *enkrateia*, in Børessen, K E (ed), *Image of God and gender models in Judaeo-Christian tradition*, 134-169. Oslo: Solum Forlag.
- Geertz, C 1973. *The interpretation of cultures: Selected essays*. New York: Basic Books.
- George, J M 2000. Emotions and leadership: The role of emotional intelligence. *Human Relations* 53(8), 1027-1055.

- Gerkin, C V 1984. *The living human document: Revisioning pastoral counseling in a hermeneutical mode*. Nashville, TN: Abingdon Press.
- Gerkin, C V 1986. *Widening the horizons. Pastoral responses to a fragmented society*. Philadelphia, PA: Westminster.
- Gerkin, C V 1997. *An introduction to pastoral care*. Nashville, TN: Abingdon Press.
- Gesn, P R & Ickes, W 1999. The development of meaning contexts for empathic accuracy: Channel and sequence effects. *Journal of Personality and Social Psychology* 77, 746-761.
- Gibson, K, Lathrop, D & Stern, E M [1986] 1991 (eds). *Carl Jung and soul psychology*. New York: Haworth Press.
- Giddens, A 1979. *Central problems in social theory*. London: Macmillan.
- Giddens, A 1982. *Profiles and critiques in social theory*. London: Macmillan.
- Giddens, A 1984. *The constitution of society: Outline of the theory of structuration*. Cambridge (UK): Polity Press.
- Gillespie, C K 2002. Similarities and differences: The psychologies and spiritualities of Henri Nouwen and Adrian van Kaam. *Theoforum* 33(1), 105-121.
- Gillis, C 1993. *Pluralism: A new paradigm for theology*. Louvain: Peeters. (Louvain Theological & Pastoral Monographs 12.)
- Gleick, J 1987. *Chaos: Making a new science*. New York: Penguin Books.
- Goodwin, F K, Jamison, K R 1990. *Manic-depressive illness*. New York: Oxford University Press.
- Goleman, D 1996. *Emotional intelligence: Why it can matter more than IQ*. London: Bloomsbury Publishing Plc.
- Goleman, D, Boyatzis R & McKee, A 2003. *The new leaders: Transforming the art of leadership into the science of results*. London: Time Warner Books UK.
- Gössmann, E 1996. The construction of women's difference, in Schüssler Fiorenza, E (ed), *The power of naming: A concilium reader in feminist liberation theology*, 198-207. Maryknoll, NY: SCM

- Gould, T 1970. *Oedipus the king by Sophocles: A translation with commentary*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, Inc. (Prentice-Hall Greek Drama Series, Havelock, E A & Mack, M, Series Editors.)
- Graham, E L 1993. The sexual politics of pastoral care, in Graham, E L, Halsey, M (eds), *Life-cycles: Women and pastoral care*, 210-224. London SPCK.
- Graham, E L & Halsey, M 1993. *Life-cycles: Women and pastoral care*. London: SPCK.
- Graham, E L [1996] 2002. *Transforming practice: Pastoral theology in an age of uncertainty*. Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers.
- Greider, K J, Johnson, G A & Leslie, K J 1999. Three decades of women writing for our lives, in Miller-McLemore, B J & Gill-Austen, B L (eds), *Feminist and womanist pastoral theology*, 21-50 Nashville, TN: Abingdon Press.
- Griffin, P R 2004. Protestantism and racism, in McGrath, A E & Marks, D C (eds), *The Blackwell companion to Protestantism*, 357-371. Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Groesbeck, C J 1975. The archetypal image of the wounded healer. *Journal of Analytical Psychology* 20, 122-145.
- Grondin, J 1994. *Introduction to philosophical hermeneutics*, trans by J Weinsheimer. New Haven, CT: Yale University Press. (Yale studies in Hermeneutics.)
- Grové, S 1994. *Die dans van die brein*. Kaapstad: Human & Rousseau.
- Grové, S 1998. *Die kleur van donkerte is lig: 'n Gids by post-apartheidsdepressie*. Queillierie-Uitgewers: Kaapstad.
- Gunneweg, H J & Schmithals, W [1980] 1982. *Authority*, tr by J E Steely. Nashville, TN: Abingdon. (Biblical Encounters Series.)
- Gunton, C 1991. Trinity, ontology and anthropology: Towards a renewal of the doctrine of *imago Dei*, in Schwöbel, C & Gunton, C (eds), *Persons divine and human*, 47-64. Edinburgh: T&T Clark. (King's College Essays in Theological Anthropology.)
- Gunton, C E 1995. *A brief theology of revelation*. Edinburgh: T&T Clark.

- Hadot, P 2002. *What is ancient philosophy?*, trans by M Chase. Cambridge, MA.: Belknap Press of Harvard University.
- Hagner, D A 1995. Writing a commentary on Matthew: Self-conscious ruminations of an evangelical. *Semeia* 72, 51-72.
- Hamerton-Kelly, R 1979. *God the father: Theology and patriarchy in the teaching of Jesus*. Philadelphia, PA: Fortress Press.
- Hamlyn, D W 1993 (translator). *Aristotle, De Anima*. Oxford: Clarendon Press.
- Hancock, M & Ickes, W 1996. Empathic accuracy: When does the perceiver-target relationship make a difference? *Journal of Social and Personal Relationships* 13, 179-199.
- Hands, D R & Fehr, W L 1993. *Spiritual wholeness for clergy: A new psychology of intimacy with God, self, and others*. New York: Alban Institute.
- Hastings, A 1990. Pluralism: Theology and religious studies, in Hastings, A (ed), *The theology of a protestant catholic*, 20-33. London: SCM.
- Haviland, W A [1975] 1996. *Cultural anthropology*. Orlando, FL: Harcourt Brace College Publishers.
- Hayman, R [1999] 2001. *A life of Jung*. New York: W W Norton & Company.
- Hedahl, S K 2001. *Listening ministry: Rethinking pastoral leadership*. Minneapolis, MA: Fortress Press.
- Hefner, P 2000. Imago Dei: The possibility and necessity of the human person, in Gregersen, N H, Drees, W B & Görman, E (eds), *The human person in science and theology*, 73-94. Edinburgh: T & T Clark.
- Heiler, F 1961. *Erscheinungsformen und wesen der religion*. Stuttgart: Kohl-Hammer. (Die Religionen der Menschheit Bd 1.)
- Heimann, P 1950. On counter-transference. *The International Journal of Psycho-analysis* 31, 81-84.
- Heitink, G [1977] 1984. *Pastoraat als hulpverlening: Inleiding in de pastorale theologie en psychologie*. Kampen: J H Kok.
- Heitink, G 1993. *Praktische theologie: Geschiedenis, theorie, handelingsvelden*. Kampen: Kok.

- Heitink, G 1997. Ontwikkelingen in de praktische theologie. *Praktische Theologie. Nederlands Tijdschrift voor Pastorale Wetenschappen* 5, 558-581.
- Heitink, H 1999. Geloven in die stad van de mens. *Skrif en Kerk* 20(1), 66-78.
- Heitink, G [1998] 2000. *Pastorale zorg: Theologie – differentiatie – praktijk*. Kampen: Uitgeverij Kok.
- Heitink, G 2001. *Biografie van de dominee*. Baarn: Uitgeverij Ten Have.
- Henau, E 1993. Toehoorder en preek... *Tijdschrift voor Liturgie* 77(6), 381-396.
- Heyman, T 2002. *Die pad na heelheid: Ontdek jou innerlike krag*. Hermanus: Hemel & See Vermont.
- Hick, J 1985. *The problem of religious pluralism*. London: Macmillan.
- Hick, J 1995. *The rainbow of faiths: Critical dialogues on religious pluralism*. London: SCM.
- Hillman, J [1967] 1987. *Insearch: Psychology and religion*. Dallas, TX: Spring Publications.
- Hiltner, S 1949. *Pastoral counseling*. Nashville, TN: Abingdon Press.
- Hiltner, S [1954] 1958. *Preface to pastoral theology*. New York: Abingdon Press.
- Hodgson, O C 1994. *Winds of the Spirit: A constructive Christian theology*. London: SCM Press.
- Hollenbach, P 1981. Jesus, demoniacs, and public authorities. *JAAR* 49, 567-588.
- Holliday, M A K 1978. *Language as a social semiotic: The social interpretation of language and meaning*. Baltimore, Vi: Baltimore University Press.
- Hollenbach, P 1987. Defining rich and poor: Using social sciences, in *SBL Seminar papers*, Richard, K H (ed), 50-63. Atlanta, GA: Scholars Press.
- Holmberg, B 1978. *Paul and power: The structure of authority in the primitive church as reflected in the Pauline epistles*. Lund: CWK Gleerup.

- Holte, J 1993. *Chaos: The new science*. Lanham, MD: University Press of America.
- Honko, L 1984. The problem of defining myth, in Dundes, A (ed), *Sacred narrative: Readings in the theory of myth*, 41-52. Berkeley, CA: University of California Press.
- Horrell, D G 1995. The development theological ideology in Pauline Christianity: A structuration theory perspective, in Esler, P F (ed), *Modelling early Christianity: Social-scientific studies of the New Testament in its context*, 224-236. London: Routledge.
- Horrell, D G 1996. *The social ethos of the Corinthian correspondence: Interests and ideology from 1 Corinthians to 1 Clement*. Edinburgh: T & T Clark.
- Horrell, D G [1997] 1999. Leadership patterns and the development of ideology in early Christianity, in Horrell, D G (ed), *Social-scientific approaches to New Testament interpretation*. Edinburgh: T & T Clark.
- Horsley, R A 1989. *The liberation of Christmas: The infancy narratives in social context*. New York: Crossroad.
- Horsley, R A [1987] 1993. *Jesus and the spiral of violence: Popular Jewish resistance in Roman Palestine*. Minneapolis, MN: Augsburg Fortress.
- Horsley, R A 2000. Introduction: Krister Stendahl's challenge to Pauline studies, in Horsley, R A (ed), *Paul and politics: Ekklesia, Israel, imperium, interpretation. Essays in honour of Krister Stendahl*, 1-16. Harrisburg, PA: Trinity Press International.
- Howarth, W L 1980. Some principles of autobiography, in Olney, J (ed), *Autobiography: Essays theoretical and critical*, 84-114. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Hudson, T A & Kotzé, D 2002. Journeying a life-giving, ethical spirituality, in Kotzé, D et al (eds), *Ethical ways of being*, 269-290. Pretoria: Ethics Alive.
- Hughes, J 2005. Bringing emotion to work: Emotional intelligence, employee resistance and the reinvention of character. *Work, Employment and Society* 19(3), 603-625.
- Hunter, R J 1995. The therapeutic tradition of pastoral care and counseling, in Couture, P D & Hunter, R J (eds), *Pastoral care and social conflict*, 17-31. Nashville, TN: Abingdon.

- Hyde, M & McGuinness, M [1992] 1999. *Introducing Jung*. St. Leonards NSW: Allen & Unwin Pty. Ltd.
- Ickes, W, Stinson, L, Bissonnette, V & Garcia, S 1990. Naturalistic social cognition: Empathic accuracy in mixed-sexed dyads. *Journal of Personality and Social Psychology* 59, 730-742.
- Immink, F G 2003. *In God geloven: Een praktisch-theologische reconstructie*. Zoetermeer: Meinema.
- Immink, F G 2004. Homiletics: The current debate. *International Journal of Practical Theology* 8, 89-121.
- Jacobs, M M 2001. Feminist scholarship, biblical scholarship and the Bible. *Neotestamentica* 35(1-2), 81-94.
- Jacobs, M 2002. Vroue en die nuwe Hervorming: afskeid van die pastor, in Muller, P (red), *Die nuwe hervorming*, 112-133. Pretoria: Protea Boekhuis.
- James, W [1890] 1950. *The principles of psychology, Vol 1*. New York: Dover Publications.
- James, W 1960. *Psychology*. New York: Fawcett.
- Janse van Rensburg, J 2004. Pastorale integriteit. *NGTT*, 45(3&4), 586-598.
- Jerison, H J 1973. *Evolution of the brain and intelligence*. New York: Academic Press.
- Jewett, P K 1975. *Man as male and female: A study in sexual relations from a theological point of view*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Johnson, E 1994. *She who is: The mystery of God in feminist theological discourse*. New York: Crossroad.
- Johnson, M 1981. Metaphor in the philosophical tradition, in Johnson, M (ed), *Philosophical perspectives on metaphor*, 3-47. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Johnson-Laird, P N 1988. *The computer and the mind: An introduction to cognitive science*. Cambridge: Harvard University Press.
- Jones, R A 2003. Jung's view on myth and post-modern psychology. *Journal of Analytical Psychology* 48, 619-628.

- Jonker, W D 1977. *Christus, die middelaar*. Pretoria: N.G. Kerkboekhandel. (Durand, J J F & Jonker, W D [reds], *Wegwysers in die dogmatiek 2.*)
- Jordaan, W J & Jordaan, J J [1984] 1998. *People in context*. Sandton: Heinemann.
- Jordaan, W 2002. Jou meditasiemat of my feng shui-bed?, in Muller, P (red), *Die nuwe hervorming*, 38-62. Pretoria: Protea Boekhuis.
- Joseph, R 1993. *The naked neuron: Evolution and the languages of the body and brain*. New York: Plenum Press.
- Jung, C G [1911-1912] 1952. *Symbols of transformation: An analysis of the prelude to a case of schizophrenia*. *Collected Works of C G Jung 5*, ed by H Read, M Fordham, G Adler & W McGuire, tr by R F C Hull. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Jung, C G [1913] 1961. The theory of psychoanalysis, in *Freud and psychoanalysis*, 83-226, *Collected Works of C G Jung 4*, ed by H Read, M Fordham, G Adler & W McGuire, tr by R F C Hull. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Jung, C G [1914] 1961. Some crucial points in psychoanalysis: A correspondence between Dr Jung and Dr Loy, in *Freud and psychoanalysis*, 252-289, *Collected Works of C G Jung 4*, ed by H Read, M Fordham, G Adler & W McGuire, tr by R F C Hull. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Jung, C G [1915] 1970. *The theory of psychoanalysis*, tr by R F C Hull. New York: Johnson Reprint Corporation. (Nervous and Mental Disease Monograph Series, 19.)
- Jung, C G 1921. *Psychological types*, *Collected Works of C G Jung 6*, ed by H Read, M Fordham, G Adler & W McGuire, tr by R F C Hull. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Jung, C G [1929] 1981a. Problems of modern psychotherapy, in *The practice of psychotherapy: Essays on the psychology of the transference and other subjects*, 53-75, *Collected Works of C G Jung 16*, ed by H Read, M Fordham & G Adler, tr by R F C Hull. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Jung, C G [1929] 1981b. Fundamental Questions of Psychotherapy, in *The practice of psychotherapy: Essays on the psychology of the transference and other subjects*, 111-125, *Collected Works of C G Jung*

- 16, ed by H Read, M Fordham & G Adler, tr by R F C Hull. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Jung, C G [1935] 1976. *Analytical psychology: Its theory and practice*, tr by R F C Hull. Surrey, Great Britain: Unwin Brothers Limited. (The Tavistock Lectures.)
- Jung, C G [1940] 1950. *The integration of the personality*, tr by S Dell. London: Routledge & Kegan Paul.
- Jung, C G 1948. Instinct and the unconscious, in *The structure and dynamics of the psyche*, 129-138, *Collected Works of C G Jung 8*, ed by H Read, M Fordham, G Adler & W McGuire, tr by R F C Hull. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Jung C G [1953] 1966. *Two essays on analytical psychology*, *Collected Works of C G Jung 7*, ed by H Read, M Fordham, G Adler & W McGuire, tr by R F C Hull. London: Routledge & Kegan Paul.
- Jung, C G [1954] 1969. The psychology of the transference, extracted from *The practice of psychotherapy: Essays on the psychology of the transference and other subjects*, 163-320, *Collected Works of C G Jung 16*, ed by H Read, M Fordham & G Adler, tr by R F C Hull. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Jung, C G [1959] 1968. *The archetypes and the collective unconscious*. 2nd edition. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Jung, C G [1959] 1978. AION. *Researches into the phenomenology of the self*, *Collected Works of C G Jung 9/2*, ed by H Read, M Fordham, G Adler & W McGuire, tr by R F C Hull. London: Routledge & Kegan Paul.
- Jung, C G [1960] 1988. *On the nature of the psyche*, tr by R F C Hull. New York: Bollingen Foundation. (Bollingen Series XX.)
- Jung, C G, [1961] 1963. *Memories, dreams, reflections*, ed by A Jaffé, tr by R & C Winston. New York: Pantheon Books.
- Jung, C G [1973] 1975. *Letters*. 2 Volumes, ed by G Adler & A Jaffé, tr by R F C Hull. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Jung, C G 1989. *Aspects of the masculine*, ed by J Beebe, tr by R F C Hull. London: ARK Paperbacks.
- Kaminsky, J S 2003. Did election imply the mistreatment of non-Israelites? *Harvard Theological Review* 96, 397-425.

- Karaban, R A. 1999. Always an outsider? Feminist, female, lay, and Roman Catholic, in Miller-McLemore, B J & Gill-Austen, B L (eds), *Feminist and womanist pastoral theology*, 65-76. Nashville, TN: Abingdon Press.
- Kay, J F 2003. Reorientation: Homiletics as theologically authorized rhetoric. *The Princeton Seminary Bulletin*, 24(1), 16-35.
- Kellert, S H 1993. *In the wake of chaos: Unpredictable order in dynamical systems*. Chicago, IL: University of Chocago Press.
- Kerkorde van die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika s.j.* Gewysig volgens die besluite van die 67ste Algemene Kerkvergadering. Pretoria.
- Kierkegaard, S 1987. *Either/Or, Part II*. Edited and translated by H V Hong & E H Hong. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Kinghorn, J 1986a. Vormende faktore, in Kinghorn, J (red), *Die NG Kerk en apartheid*, 47-69. Johannesburg: MacMillan.
- Kinghorn, J 1986b. Die groei van 'n teologie – van sendingbeleid tot verskeidenheidsteologie, in Kinghorn, J (red), *Die NG Kerk en apartheid*, 86-116. Johannesburg: MacMillan.
- Kinghorn, J 1986c. Konsolidasie, rasionalisasie en dogmatisering, in Kinghorn, J (red), *Die NG Kerk en apartheid*, 117-143. Johannesburg: MacMillan.
- Kirsch, J [1982] 1997. Transference, in Stein, M (ed), *Jungian analysis*, 170-209. Chicago and La Salle, Il: Open Court.
- Kirsch, T B [1982] 1997. Analysis in training, in Stein, M (ed), *Jungian analysis*, 386-397. Chicago and La Salle, Il: Open Court.
- Kleinman, A, Eisenberg, L & Good, B 1978. Culture, illness, and care: Clinical lessons from anthropological and cross-cultural research. *Annals of Internal Medicine* 88, 251-258.
- Kleinman, A 1980. *Patients and healers in the context of culture*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Klosinski, L E 1988. *The meals in Mark*. Ann Arbor, MI: University Micro-film.
- Knox, J 2004. From archetype to reflective function. *Journal of Analytical Psychology* 49, 1-19.

- Kotzé, E (ed) 2000. *A chorus of voices: Weaving life's narratives in therapy and training*. Pretoria: Ethics alive.
- Kotzé, E & Kotzé, D (eds) 2001. *Telling narratives*. Pretoria: Ethics Alive.
- Kotzé, E & Morkel, E 2002. *Matchboxes, butterflies and angry foos: Narratives of therapy with children and young people in South Africa*. Pretoria: Ethics Alive.
- Kotzé, D, Myburg, J & Roux, J 2002. *Ethical ways of being*. Pretoria: Ethics Alive.
- Kuhn T S [1962] 1970a. *The structure of scientific revolutions*. Chicago, IL: University of Chicago.
- Kuhn T S 1970b. Logic of discovery or psychology of research, in Lakatos, I, Musgrave, A (eds), *Criticism and the growth of knowledge*, 1-24. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Küng, H [1967] 1995. *The Church*, tr by R & R Ockenden. Kent: Burns & Oates.
- Lakoff, G & Johnson, M 1999. *Philosophy in the flesh: The emotional mind and its challenge to western thought*. New York: Basic Books.
- Landman, C 2007. Doing narrative counselling in the context of township spiritualities. Unpublished DD dissertation in practical theology. Pretoria: University of South Africa.
- Lang, B 2002. *The Hebrew God: Portrait of an ancient deity*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Lategan, B 1988. Why so few converts to new paradigms in theology?, in Mouton, J, Van Aarde A G & Vorster, W S (eds), *Paradigms and progress in theology*, 65-78. Pretoria: HSRC. (HSRC Studies in Research Methodology 5.)
- LeDoux, J [1996] 1998. *The emotional brain: The mysterious underpinnings of emotional life*. New York: Touchstone.
- LeDoux, J 2002. *Synaptic self: How our brain becomes who we are*. New York: Viking.
- Lenski, G, Lenski, J & Nolan, P 1991. *Human societies: An introduction to macrosociology*. New York: McGraw-Hill.

- Lerner, M 1994. *Choices in healing: Integrating the best of conventional and complimentary approaches to cancer*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Le Roux, J H 1986. Tekste met 'n profetiese perspektief, in Vorster, W (red), *Woorde wat ver kom: Die literatuur van die Ou Testament 1*, 123-157. Kaapstad: Tafelberg Uitgewers.
- Le Roux, J H 1987. Teologie in 'n krisis, in Deist, F E & le Roux, J H (reds), *Rewolusie en reïnterpretasie: Die literatuur van die Ou Testament 4*, 101-159. Kaapstad: Tafelberg Uitgewers.
- Levenson, J D 2000. The perils of engaged scholarship: A rejoinder to Jorge Pixley, in Ogden, A B & Kaminsky, J S (eds), *Jews, Christians, and the theology of the Hebrew scriptures*, 239-246. Atlanta: SBL.
- Levin, H M 1994. Multiple intelligence theory and everyday practices. *Teachers College Record* 95(4), 571-575.
- Levinas, E 1979. *Totality and infinity: An essay on exteriority*, tr by A Lingis. Boston, MA: M Nijhoff Publishers Hingham.
- Levinas, E 1988. *The provocation of Levinas: Rethinking the other*. Edited by R Bernasconi & D Wood, tr by R A Cohen. London: Routledge.
- Levinas, E 1989. Revelation in the Jewish tradition, in Hand, S (ed), *The Levinas reader*, 190-210. Oxford: Blackwell.
- Levinas, E 1993. *Outside the subject*, tr by M B Smith. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Levinas, E 1994. *Beyond the verse: Talmudic readings and lectures*, tr by G D Mole. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Levinas, E 2001. *Is it righteous to be? Interviews with Emmanuel Levinas*. Robbins, J (ed). Stanford, CA: Stanford University Press.
- Lewin, R 1992. *Complexity: Life at the edge of chaos*. New York: MacMillan.
- Lewin, R 1993. *The origin of modern humans*. New York: Scientific American Library.
- Lewis-Williams, D 2002. *The mind in the cave: Consciousness and the origin of art*. New York: Thames and Hudson.
- Liddell & Scott, 1974. *A lexicon: Abridged from Liddell & Scott's Greek-English lexicon*. London: Oxford University Press.

- Little, M 1951. Counter-transference and the patient's response to it. *The International Journal of Psycho-Analysis* 32, 32-40.
- Lorenz, E 1963. Deterministic nonperiodic flow. *Journal of the Atmospheric Sciences* 20, 130-141.
- Louw, D J [1999] 2003. *Pastoraat as vertolking en ontmoeting: Teologiese ontwerp vir 'n basisteorie, antropologie, metode en terapie*. Wellington: Lux Verbi.BM.
- Louw, J P 1976. *Semantiek van Nuwe Testamentiese Grieks*. Pretoria: Beta Drukkers.
- Louw, J P, Nida, E A (eds) 1988. *Greek-English lexicon of the New Testament based on semantic domains, Volumes 1 & 2*. New York: United Bible Societies.
- Lüdemann, G 1997. *The unholy in holy Scripture: The dark side of the Bible*. Louisville, KY: Westminster John Knox.
- Lundin, R 1985. Our hermeneutical inheritance, in Lundin, R, Thiselton, AC & Walhout, C (eds), *The responsibility of hermeneutics*, 1-29. Grand Rapids, MI: William B Eerdmans Publishing Company.
- Lyall, D 1995. *Counseling in the pastoral and spiritual context*. Buckingham: Open University Press.
- Lyotard, J-F [1979] 1984. *The postmodern condition: A report on knowledge*, tr by University of Minnesota. Manchester: Manchester University Press.
- Machtiger, H G [1982] 1997. Countertransference, in Stein, M (ed), *Jungian analysis*, 210-238. Chicago and La Salle, IL: Open Court.
- Macky, P W 1990. *The centrality of metaphors to biblical thoughts: A method for interpreting the Bible*. Lewiston: Edwin Mellen Press.
- MacLean, P D [1989] 1990. *The triune brain in evolution: Role in paleocerebral functions*. New York: Plenum.
- Maldonado, R D 1995. Reading Malinche reading Ruth: Toward a hermeneutics of betrayal. *Semeia* 72, 91-110.

- Malherbe, P B & Louw, D J 2002. Die dinamika tussen teologiese paradigmas en die verskynsel van uitbranding in die bediening. *NGTT* 43 (3&4), 513-522.
- Malina, B J 1986. *Christian origins and cultural anthropology: Practical models for Biblical interpretation*. Atlanta, GA: John Knox Press.
- Malina, B J 1989. Dealing with Biblical (Mediterranean) characters: A guide for US consumers. *Biblical Theology Bulletin* 19(4), 127-141.
- Malina, B J 1996. Understanding New Testament persons, in Rohrbaugh R (ed), *The social sciences and New Testament interpretation*, 41-61. Peabody, MA: Hendrickson.
- Malina, B J 2001. *The New Testament world: Insights from cultural anthropology*. Revised and expanded edition. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.
- Marangoni, C, Garcia, S, Ickes, W & Teng, G 1995. Empathic accuracy in a clinical-relevant setting. *Journal of Personality and Social Psychology* 39, 1135-1148.
- Marlowe, H A 1986. Social intelligence: Evidence for multidimensionality and construct independence. *Journal of Educational Psychology* 78, 52-58.
- Marshall, J L 1995. Pastoral care with congregations in social stress, in Couture, P D & Hunter, R J (eds), *Pastoral care and social conflict*, 167-179. Nashville, TN: Abingdon.
- Marxsen, W 1968. *Introduction to the New Testament: An approach to its problems*, tr by G Buswell. Philadelphia, PA: Fortress Press.
- Maslow, A H 1950. Self-actualizing people: A study of psychology health. *Personality* 1, 11-34.
- Maslow, A H 1954. *Motivation and personality*. New York: Harper and Brothers.
- Maslow, A H 1976. *The farther reaches of human nature*. New York: Penguin Books.
- Massey, M C 1985. *Feminine soul: The fate of an ideal*. Boston, MA: Beacon.
- Massey, D S 2002. A brief history of human society: The origin and role of emotion in social life. *American Sociological Review* 67, 1-29.

- Masterson, J F 1983. *Countertransference and psychotherapeutic technique: Teaching seminars on psychotherapy of the borderline adult*. New York: Brunner/Mazel.
- Matthews, G, Roberts, D R & Zeidner, M 2003. Development of emotional intelligence: A skeptical – but not dismissive – perspective. *Human Development* 46, 109-114.
- Mattoon, M A 1981. *Jungian psychology in perspective*. London: Collier Macmillan.
- May, J D'Arcy 1998. *Pluralism and the religions: The theological and political dimensions*. London: Cassells.
- Mayer, J D 1986. How mood influences cognition, in Sharkey, N E (ed), *Advances in cognitive science*, 290-314.
- Mayer, J D, DiPaolo, M T & Salovey, P 1990. Perceiving affective content in ambiguous visual stimuli: A component of emotional intelligence. *Journal of Personality Assessment* 54, 772-781.
- Mayer, J D & Salovey, P 1993. The intelligence of emotional intelligence. *Intelligence* 17(4), 433-442.
- Mayer, J D & Salovey, P 1997. What is emotional intelligence? In Salovey, P & Sluyter, D (eds), *Emotional development and emotional intelligence: Implications for educators*, 3-31. New York: Basic Books.
- Mayer, J D, Caruso, D & Salovey P 1999. Emotional intelligence meets traditional standards for intelligence. *Intelligence* 27, 267-298.
- Mayer, J D, Salovey, P & Caruso, D 2000a. Models of emotional intelligence, in *Handbook of intelligence*, 396-420. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Mayer, J D, Salovey, P & Caruso, D 2000b. Emotional intelligence as Zeitgeist, as personality, and as mental ability, in Bar-On, R & Parker, J D A (eds), *Handbook of emotional intelligence: Theory, development, assessment, and application at home, school, and in the workplace*, 92-116. San Fransisco, CA: Jossey-Bass.
- Mayer, J D 2001. A field guide to emotional intelligence, in Ciarrochi, J, Forgas, J P & Mayer J D (eds), *Emotional intelligence in everyday life: A scientific enquiry*, 3-24. Lillington, NC: Edwards Brothers.

- Mayer, J D, Salovey, P, Caruso, D R & Sitarenios, G 2003. Measuring emotional intelligence with the MSCEIT V2.0. *Emotion* 3(1), 97-105.
- McAdams, D P 1985. *Power, intimacy and the life story*. Homewood, ILL: The Dorsey Press.
- McAdams, D P 1999. Personal narratives and the life story, in Pervin, L A & John, O P (eds), *Handbook of personality*. New York: Guilford Press.
- McFague, S [1982] 1983. *Metaphorical theology: Models of God in religious language*. London: SCM Press Ltd.
- McFague, S 1987. *Models of God: Theology for an ecological, nuclear age*. Philadelphia, PA: Fortress Press.
- McFague, S 1993. *The body of God: An ecological theology*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- McGrath, A E 2001. *A scientific theology, Vol 1*. Edinburgh: T&T Clark Ltd.
- McGrath, A E & Marks, D C 2004. Protestantism – the problem of identity, in McGrath, A E & Marks, D C (eds), *The Blackwell companion to Protestantism*, 1-19. Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Meadow, M J 1992. Archetypes and patriarchy: Eliade and Jung. *Journal of Religion and Health* 31(3), 187-195.
- Messick, S 1992. Multiple intelligences or multilevel intelligence? Selective emphasis on distinctive properties of hierarchy: On Gardner's *Frames of Mind* and Sternberg's *Beyond IQ* in the context of theory and research of human abilities. *Journal of Psychological Inquiry* 1(3), 305-384.
- Miller, D L 1995. *Jung and the interpretation of the Bible*. New York: Continuum.
- Miller-McLemore, B J & Anderson, H 1995. Gender and pastoral care, in Couture, P D & Hunter, R J (eds), *Pastoral care and social conflict*, 99-113. Nashville, TN: Abingdon.
- Miller-McLemore, B J 1996. The living human web: Pastoral theology at the turn of the century, in Stevenson Moessner, J (ed), *Through the eyes of women: Insights for pastoral care*, 9-26. Minneapolis, MN: Fortress Press.

- Miller-McLemore, B J 1999. Feminist theology in pastoral theology, in Miller-McLemore, B J & Gill-Austern, B L (eds), *Feminist and womanist pastoral theology*, 77-94. Nashville, TN: Abingdon Press.
- Miller-McLemore B J & Gill-Austern, B L 1999. Introduction, in Miller-McLemore, B J & Gill-Austern, B L (eds), *Feminist and womanist pastoral theology*, 13-20. Nashville, TN: Abingdon Press.
- Mollenkot, V R 1992. *Sensuous spirituality: Out from fundamentalism*. New York: Crossroad.
- Moltmann, J 1981. *The Trinity and the kingdom of God*. San Fransisco, CA: Harper & Row.
- Moore, S D 1995. True confessions and weird obsessions: Autobiographical interventions in literary and biblical studies. *Semeia* 72, 19-50.
- Moore, T [1992] 2004. *Care of the soul: How to add depth and meaning to your everyday life*. London: Piatkus Books Ltd.
- Moss, F A & Hunt, T 1927. Are you socially intelligent? *Scientific American* 137, 108-110.
- Moss, F A, Hunt, T, Omwake, K T & Woodward, L G 1955. *Manual for the George Washington University series social intelligence test*. Washington, DC: Center for Psychological Services.
- Mouton, J, van Aarde, A G & Vorster, W S 1988. Paradigms and progress in theology. Pretoria: HSRC. (HSRC Studies in Research Methodology 5.)
- Mouton, J [1985] 1989a. Navorsingsontwerp: Op weg na probleemformulering, in Mouton, J & Marais, H C (reds), *Metodologie van die geesteswetenskappe: Basiese begrippe*, 29-55. Pretoria: Raad vir Geesteswetenskaplike Navorsing. (RGN-Studies in Navorsingsmetodologie 1.)
- Mouton, J [1985] 1989b. Navorsingsontwerp: Data-insameling, in Mouton, J & Marais, H C (reds), *Metodologie van die geesteswetenskappe: Basiese begrippe*, 75-96. Pretoria: Raad vir Geesteswetenskaplike Navorsing. (RGN-Studies in Navorsingsmetodologie 1.)
- Mouton, J & Marais, H C [1985] 1989. Perspektiewe op kwalitatiewe en kwantitatiewe navorsing, in Mouton, J & Marais, H C (reds), *Metodologie van die geesteswetenskappe: Basiese begrippe*, 155-175. Pretoria:

Raad vir Geesteswetenskaplike Navorsing. (RGN-Studies in Navorsingsmetodologie 1.)

- Mouton, J 1987. Die positivisme, in Snyman J J & Du Plessis, P G W (reds), *Wetenskapsbeelde in die geesteswetenskappe*, 1-29. Pretoria: RGN. (RGN-Studies in Navorsingsmetodologie 3.)
- Mouton, J & Joubert, D (eds) 1990. *Knowledge and method in the human sciences*. Pretoria: Human Sciences Research Council.
- Mouton, J 1996. Die aard en struktuur van wetenskapsbeoefening, in Garbers, J G (red), *Doeltreffende geesteswetenskaplike navorsing: Navorsingsbestuur vir navorsers, studieleiers en M- en D-kandidate*, 16-35. Pretoria: J L van Schaik Uitgewers.
- Mouton, J 2001. *How to succeed in your master's and doctoral studies: A South African guide and resource book*. Pretoria: Van Schaik Publishers.
- Müller, J 1996. *Om tot verhaal te kom: Pastorale gesinsterapie*. Pretoria: RGN-Drukkers. (RGN-Studies in Praktiese Teologie 5.)
- Müller, J 2000. *Reis-geselskap: Die kuns van verhalende pastorale gesprekvoering*. Wellington: Lux Verbi.BM.
- Müller, J, Gouws, J 2003a. 'n Postmoderne, pastoraal-narratiewe perspektief op seksueel-verwante gesinsgeheime. *Praktiese Teologie in Suid-Afrika* 18(1), 118-150.
- Müller, J 2003b. Unheard stories of people infected and affected by HIV/AIDS about care and the lack of care: The research story of the project. *Praktiese Teologie in Suid-Afrika* 18(3), 1-19.
- Müller, J 2004. A narrative-based pastoral conversation following the experience of trauma. *Praktiese Teologie in Suid-Afrika* 19(1), 77-88.
- Müller, J 2005a. Privilege, shame and new choices towards reconciliation: An autobiographical approach. *Verbum et Ecclesia* 26(1), 174-185.
- Müller, J 2005b. A postfoundationalist, HIV-positive practical theology. *Praktiese Teologie in Suid-Afrika* 20(2), 72-88.
- Muller, P 2002a. Inleiding, in Muller, P (red), *Die nuwe hervorming*, 7-18. Pretoria: Protea Boekhuis.

- Muller, P 2002b. Die postmoderne gelowige, in Muller, P (red), *Die nuwe hervorming*, 19-37. Pretoria: Protea Boekhuis.
- Nadeau, R L 1991. *Mind, machines, and human consciousness*. Chicago, IL: Contemporary Books.
- Napier, J R & Napier, P H 1985. *The natural history of the primates*. Cambridge: MIT Press.
- Naudé, P J 1988. The limitations of problem-solving as criterion for paradigms in theology, in Mouton, J, Van Aarde A G & Vorster, W S (eds), *Paradigms and progress in theology*, 142-151. Pretoria: Human Sciences Research Council. (HSRC Studies in Research Methodology 5.)
- Neil, W 1973. *The Acts of the apostles*. Londen: Oliphants (New Century Bible.)
- Neisser, U 1967. *Cognitive psychology*. New York: Appleton-Century-Crofts.
- Nel, A 2003. *Op soek na God ... buite die kerk?* Wellington: Lux Verbi.BM.
- Nel, M 2001. *Ek is die verskil: Die invloed van persoonlikheid in die prediking*. Bloemfontein: CLF-Uitgewers.
- Neyrey, J H 1986. The idea of purity in Mark's Gospel. *Semeia* 35, 91-128.
- Neyrey, J H 1990. *Paul, in other words: A cultural reading of his letters*. Louisville, KY: Westminster/John Knox Press.
- Neyrey, J H 1991. *The social world of Luke-Acts*. Peabody, MA: Hendrickson.
- Nida, E A 1975. *Exploring semantic structures*. München: Wilhelm Fink Verlag. (International Library of Linguistics 11.)
- Nida, E A [1975] 1979. *Componential analysis of meaning: An introduction of semantic structures*. Cambridge, MA: University Press. (Approaches to semiotics 57.)
- Nixon, R [1977] 1979. The authority of the New Testament, in Marshall, I H (ed), *New Testament interpretation*, 334-350. Exeter: Paternoster Press.
- Noll, M 1994. *Between faith and criticism: Evangelicals, scholarship, and the Bible*. Leicester: Apollos.

- Noller, P & Ruzzene, M 1991. The effects of cognition and affect on marital communication, in Fletcher, G J O & Fincham F D (eds), *Cognition in close relationships*, 203-234. New York: Lawrence Erlbaum Associates.
- Noordegraaf, A 2003. Hermeneutische vragen in de omgang met de Heilige Schrift. *Theologia Reformata* 46(1), 8-29.
- Nouwen, H J M [1969] 2000. The living reminder, in *Making all things new & other classics*, 231-279. London: HarperCollins.
- Nouwen, H J M [1972] 1979. *The wounded healer: Ministry in contemporary society*. New York: Doubleday.
- Nouwen, H J M 1975. *Reaching out: The three movements of the spiritual life*. New York: Doubleday.
- Nouwen, H J M 1977. Boisen and the case study method. *The Chicago Theological Seminary Register* 67, 12-32.
- Nouwen, H J M 1978. *Creative ministry*. Garden City, New York: Image Books.
- Nouwen, H J M 1988. *The road to daybreak: A spiritual journey*. New York: Doubleday.
- Nouwen, H J M [1989] 1998. *In the name of Jesus: Reflections on Christian leadership*. New York: The Crossroad Publishing Company.
- Nouwen, H J M 1992. *Life of the beloved: Spiritual living in a secular world*. London: Hodder and Stoughton.
- Nouwen, H J M [1992] 1994. *The return of the prodigal son: A story of homecoming*. London: Darton, Longmann and Todd.
- Nouwen, H J M 2001. *Turn my mourning into dancing: Finding hope in hard times*. Nashville, TN: Word Publishing.
- Nouwen, H J M, Mc Neill, D P & Morrison, D A 1983. *Compassion: A reflection on the Christian life*. New York: Doubleday.
- Oberman, H A 1963. *The harvest of medieval theology: Gabriel Biel and late medieval nominalism*. Cambridge: Harvard University Press.
- O'Brien, J M 1995. On saying "no" to a prophet. *Semeia* 72, 111-124.

- Osiek, C 1997a. The women at the tomb: What are they doing there? *HTS* 53(1&2), 103-118.
- Osiek, C 1997b. The feminist and the Bible: Hermeneutical alternatives. *HTS* 53(4), 956-968.
- Osiek, C & Balch, D L 1997. *Families in the New Testament world: Households and house churches*. Louisville, KY: John Knox Press. (The Family, Religion, and Culture.)
- Padgett, A G & Keifert, P R (eds) 2006. *But is it all true? The Bible and the question of truth*. Grand Rapids, MI: William B Eerdmans.
- Palmer, R E [1969] 1977. *Hermeneutics: Interpretation theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press.
- Pambrun, J R 2001. Hermeneutical theology and narrative. *Theoforum* 32, 273-301.
- Panksepp, J 1998. *Affective neuroscience: The foundations of human and animal emotions*. New York: Oxford University Press.
- Pannenberg, W 1985. *Anthropology in theological perspective*. Philadelphia, PA: Westminster Press.
- Papadopoulos, R K & Saayman, G S 1984. *Jung in modern perspective*. Craighall: A D Donker Publishers.
- Patte, D 1995. *Ethics of Biblical interpretation. A reevaluation*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.
- Pattison, S 1993. *A critique of pastoral care*. Second edition. London: SCM Press.
- Patton, J 1993. *Pastoral care in context: An introduction to pastoral care*. Louisville, KY: Westminster/John Knox Press.
- Pellitteri, J 2002. The relationship between emotional intelligence and ego defense mechanisms. *Journal of Psychology* 136(2).
- Pelser, G M M 1984. Die Reformatoriese grondbeskouing oor die Christen as *simul iustus et peccator* in die lig van Romeine 7:14-25. *HTS* 40(1), 92-110.

- Peperzak, A 1993. *To the Other: An introduction to the philosophy of Emmanuel Levinas*. West Lafayette, IN.: Purdue University Press.
- Perrin, N 1976. *Jesus and the language of the kingdom*. Philadelphia, PA: Fortress Press.
- Pettazzonni, R [1954] 1984. The truth of myth, in Dundes, A (ed), *Sacred narrative: Readings in the theory of myth*, 98-109. Berkeley, CA: University of California Press.
- Petty, R E, Desteno, D & Rucker, D 2001. *The role of affect in attitude change*, in Forgas, J P (ed), *Handbook of affect and social cognition*, 212-233. Mahwah, NJ: Erlbaum.
- Pieterse, H J C 1993. *Praktiese teologie as kommunikatiewe handelingsteorie*. Pretoria: RGN-Uitgewers. (RGN-studies in Praktiese Teologie 1.)
- Pieterse, H J C 2001. *Prediking in 'n konteks van armoede*. Pretoria: Universiteit van Suid-Afrika.
- Pieterse, H J C 2005a. Hoe kom God aan die woord in die prediking? Die probleemstelling. *Praktiese Teologie van Suid-Afrika* 20(1), 77-95.
- Pieterse, H J C 2005b. Hoe kom God aan die woord in die prediking? 'n Vaste vertroue op God se beloftes is noodsaaklik. *Praktiese Teologie van Suid-Afrika* 20(2), 110-128.
- Pinker, S 2002. *The blank slate: The modern denial of human nature*. New York: Viking.
- Poling, J N 1991. *The abuse of power: A theological problem*. Nashville, TN: Abingdon.
- Poling, J N 1995. Sexuality: A crisis for the churches, in Couture, P D & Hunter, R J (eds), *Pastoral care and social conflict*, 114-124. Nashville, TN: Abingdon.
- Popkin, R H (ed) 1999. *The Columbia history of philosophy*. New York: MJF Books.
- Prati, L M, Douglas, C, Ferris, G R, Ammeter, A P & Buckley, M R 2003. Emotional intelligence, leadership effectiveness, and team outcomes. *The International Journal of Organizational Analysis* 11(1), 21-40
- Prigogine, I & Stengers, I 1984. *Order out of chaos: Man's new dialogue with nature*. New York: Bantam Books.

- Prigogine, I 1997. *The end of certainty: Time, chaos and the new laws of nature*. New York: Free Press.
- Punt, J 2001. The New Testament, theology and imperialism: Some postcolonial remarks on *Beyond New Testament theology*. *Neotestamentica* 35(1-2), 129-145.
- Punt, J 2003. Postcolonial Biblical criticism in South Africa: Some mind and road mapping. *Neotestamentica* 37(1), 59-85.
- Race, A 1983. *Christians and religious pluralism*. London: SCM.
- Rahim, M A & Psenicka, C 2002. A model of emotional intelligence and conflict management strategies: A study in seven countries. *The International Journal of Organizational Analysis* 10(4), 302-326.
- Ramshaw, G 1995. *God beyond gender: Feminist Christian God-language*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Rapisanda, B A 2002. The impact of emotional intelligence on work team cohesiveness and performance. *The International Journal of Organizational Psychology* 10(4), 363-379.
- Reinstorf, D H 2002. Metaphorical stories in Luke's narrative world: A challenge to a conventional worldview. Unpublished DD dissertation in New Testament Studies. University of Pretoria.
- Reinstorf, D H & Van Aarde, A 2002. Reflections on Jesus' parables as metaphorical stories past and present. *HTS* 58(2), 721-745.
- Richardson, R D 1991. *The role of women in the life and thought of the early Schleiermacher (1768-1806): An historical overview*. Lewiston, NY: Edwin Mellen. (Schleiermacher Studies and Translations 7.)
- Richardson, R W 2005. *Becoming a healthier pastor: Family systems theory and the pastor's own family*. Minneapolis, MN: Fortress Press. (Creative Pastoral Care and Counseling Series.)
- Ricoeur, P 1970. *Freud and philosophy: An essay on interpretation*, tr by D. Savage. New Haven and London: Yale University.
- Ricoeur, P 1974a. *The conflict of interpretations*. Ihde, D (ed). Evanston: Northwestern University Press.

- Ricoeur, P 1974b. Fatherhood: From phantasm to symbol, in Ihde, D (ed), *The conflict of interpretations*, 468-497. Evanston: Northwestern University Press.
- Ricoeur, P 1975. Biblical hermeneutics. *Semeia* 4, 29-148.
- Ricoeur, P 1978. Metaphor and the main problem of hermeneutics, in Reagan, C E & Stewart, D (eds), *The philosophy of Paul Ricoeur: An anthology of his work*, 134-148. Boston, MA: Beacon Press.
- Ricoeur, P 1979. The metaphorical process as cognition, imagination, and feeling, in Sacks, S (ed), *On metaphor*, 141-157. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Ricoeur, P 1980. *Essays on Biblical interpretation*. Philadelphia, PA: Fortress Press.
- Ricoeur, P 1981. *Hermeneutics and the human sciences: Essays on language, action and interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ricoeur, P 1984. *Time and narrative, Vol 1*, tr by K McLaughlin & D Pellauer. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Ricoeur, P 1985. *Time and narrative, Vol 2*, tr by K McLaughlin & D Pellauer. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Ricoeur, P 1995. *Figuring the sacred: Religion, narrative, and imagination*, tr by D Pellauer. Wallace, M I (ed). Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Ricoeur, P 1998. *Critique and conviction: Conversations with Francois Azouvi and Marc de Launay*. Cambridge, MA: Polity Press.
- Ritchley, S 2002. Introduction, in Ritchley, S & Bernasconi, R (eds), *The Cambridge companion to Levinas*, 1-32. Cambridge: Cambridge University Press.
- Roberts, J H 1977. Inleiding tot die studie van die Nuwe Testament: Prinsipiële gesigspunte en terreinverkenning, in Roberts, J H & Du Toit, A B (reds), *Handleiding by die Nuwe Testament, Band 1*, 1-80. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- Rohrbauch, R L 1995. A social scientific response. *Semeia* 72, 247-258.
- Roscam Abbing, P J 1980. *Predikantswerk in verband met communicatie- en leertheorie*. 's Gravenhage: Uitgeverij Boekencentrum B.V.

- Rossouw, G J 1993. Theology in a postmodern culture: Ten challenges. *HTS* 49(4), 894-907.
- Rothbaum, F, Weisz, J R & Snyder, S S 1982. Changing the world and changing the self: A two-process model of perceived control. *Journal of Personality and Social Psychology* 42, 5-37.
- Rubinstein, R L 1986. The human condition in Jewish thought and experience, in Greenspahn, F E (ed), *The human condition in the Jewish & Christian traditions*, 3-25. Hoboken: KTAV Publishing House. (University of Denver: Center for Judaic Studies.)
- Ruether, R R 1983. *Sexism and God-talk: Toward a feminist theology*. Boston, MA: Beacon.
- Ruether, R R 1985. *Women-church: Theology and practice*. San Fransisco, CA: Harper & Row.
- Ruether, R R 1991. Imago Dei, Christian tradition and feminist hermeneutics, in Børresen, K E (ed), *Image of God and gender models in Judaeo-Christian tradition*, 267-291. Oslo: Solum Forlag.
- Russell, J, Murphy, N & Peacocke, A 1995. *Chaos and complexity: Scientific perspectives on divine action*. Vatican City State: Vatican Observatory and Berkeley: Center for Theology and Natural Sciences.
- Saldarini, A J 1988. *Pharisees, scribes, and Sadducees in Palestian society: A sociological approach*. Wilmington, Del: Michael Glazier.
- Salovey, P & Mayer, J D 1990. Emotional intelligence. *Imagination, Cognition, and Personality* 9, 185-211.
- Salovey, P, Hsee, C K & Mayer, J D 1993. Emotional intelligence and the self-regulation of affect, in Wegner, D M (ed), *Handbook of mental control*, 258-277. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Salovey, P 2001. Applied emotional intelligence: Regulating emotions to become healthy, wealthy and wise, in Ciarrochi, J, Forgas, J P & Mayer, J D (eds), *Emotional intelligence in everyday life: A scientific enquiry*, 168-184. Lillington, NC: Edwards Brothers.
- Salovey, P, Mayer, J D & Caruso, D 2002. The positive psychology of emotional intelligence, in Snyder, C R, Lopez, S J (eds), *Handbook of positive psychology*, 159-171. New York: Oxford Press.

- Sanders, E P 1992. *Judaism: Practice and belief 63 BCE-66 CE*. London: SCM.
- Sauter, G 2007. *Protestant theology at the crossroads: How to face the crucial tasks for theology in the twenty-first century*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Schaberg, J 1987. *The illegitimacy of Jesus: A feminist theological interpretation of the infancy narratives*. San Francisco, CA: Harper & Row.
- Schank, R C 1999. *Dynamic memory revisited*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Schank, R C & Morson, G S 1990. *Tell me a story: Narrative and intelligence*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Schillebeeckx, E 1965. *Marriage: Human reality and saving mystery*. London: Sheed and Ward.
- Scarr, S 1985. An author's frame of mind: Review of *Frames of Mind* by Howard Gardner. *New Ideas in Psychology* 3(1), 95-100.
- Scholes, R 1982. *Semiotics and interpretation*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Schüssler Fiorenza, E 1985. *In memory of her: A feminist theological reconstruction of Christian origins*. New York: Crossroad.
- Schüssler Fiorenza, E 1992. The church as a community of interpretation: Political theology between discourse ethics and hermeneutical reconstruction, in Browning, D S & Schüssler Fiorenza, E (eds), *Habermas, modernity and public theology*. New York: Crossroad.
- Schüssler Fiorenza, E 1999. *Rhetoric and ethic: The politics of Biblical studies*. Minneapolis, MN: Fortress.
- Schutte, P J W 2005. When *they*, *we*, and *the passive* become *I* – Introducing autobiographical biblical criticism. *HTS* 61(1&2), 401-416.
- Sedgwick, D 1994. *The wounded healer: Countertransference from a Jungian perspective*. London: Routledge.
- Segal, R A 1980. In defense of mythology: The history of modern theories of myth. *Annals of Scholarship* 1, 3-49.

- Segal, R A 1999. *Theorizing about myth*. Amherst, MA: University of Massachusetts Press.
- Sillars, AL & Scott, MD 1983. Interpersonal perception between intimates: An integrative review. *Human Communication Research* 10, 153-176.
- Sillars, AL 1985. Interpersonal perception in relationships, in Ickes, W (ed), *Compatible and incompatible relationships*, 277-305. New York: Springer-Verlag.
- Smit, A 1995. Outdated leadership patterns, in Buchanan, D & Jurgens, H (eds), *Meeting the future: Christian leadership in South Africa*, 33-42. Randburg: Knowledge Resources.
- Snyder, C R & Lopez, S J (eds) 2005. *Handbook of positive psychology*. New York: Oxford Press.
- Soelle, D 1995. *Theology for sceptics: Reflections on God*, tr by J Irwin. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Spangenberg, I J J 1998. *Perspektiewe op die Bybel*. Pretoria: Van Schaik Uitgewers.
- Spangenberg, I J J 2002. Beleef die Christelike teologie weer 'n paradigmatverandering? *HTS* 58(1), 100-117.
- Spangenberg, I J J 2003. *Teologie op die markplein: 'n Post-apartheid teoloog dink na oor sy geloof en leefwêreld*. Pretoria: CB Powell Bybelsentrum.
- Stairs, J 2000. *Listening for the soul: Pastoral care and spiritual direction*. Minneapolis, MN: Fortress.
- Stamm, H J & Egger, L 1997. Narration and life: On the possibilities of a narrative psychology, in Joy, M (ed), *Paul Ricoeur and narrative: Context and contestation*, 69-85. Calgary: University of Calgary Press.
- Stein, M [1982] 1997. The aims and goal of Jungian analysis, in Stein, M (ed), *Jungian analysis*, 29-49. Chicago and La Salle, IL: Open Court.
- Stein, M 1999. *Encountering Jung on Christianity*. Selected and introduced by M Stein. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Sternberg, R J 2001. Measuring the intelligence of an idea: How intelligent is the idea of emotional intelligence?, in Ciarrochi, J, Forgas, J P & Mayer, J D (eds), *Emotional intelligence in everyday life: A scientific enquiry*, 187-194. Lillington, NC: Edwards Brothers.

- Sternberger, D 1968. Legitimacy. *International Encyclopedia of the Social Sciences* 9, 244-248. New York, NY/London.
- Stiver, D 2001. *Theology after Ricoeur: New directions in hermeneutical theology*. Louisville, KY: Westminster, John Knox.
- Sugirtharajah, R S 1998. *Asian Biblical hermeneutics and postcolonialism: Contesting the interpretations*. Maryknoll: Orbis. (The Bible and Liberation Series.)
- Summers, M 1971. *Malleus malificarum*, tr by Montaque Summers. New York: Dover.
- Swingewood, A [1984] 2000. *A short history of sociological thought*. Third edition. Hampshire: Palgrave.
- Talstra, E 2002. *Oude en nieuwe lezers: Een inleiding in de methoden van uitleg van het Oude Testament*. Kampen: Kok.
- Taylor, G J 2001. Low emotional intelligence and mental illness, in Ciarrochi, J, Forgas, J P & Mayer J D (eds), *Emotional intelligence in everyday life: A scientific enquiry*, 67-81. Lillington, NC: Edwards Brothers.
- Ter Borg, M B 1998. Canon and social control, in Van der Kooij, A & Van der Toorn, K (eds), *Canonization and decanonization*, 411-423. Papers presented to the International Conference of the Leiden Institute for the study of Religions (LISOR) held at Leiden 9-10 January 1997. Leiden: Brill. (Studies in the History of Religions 82.)
- Tieleman, D 1993. Pastoraat en zingeving. *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift* 93, 1-32
- Thatcher, A 1999. *Marriage after modernity: Christian marriage in postmodern times*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Thayer, R E, Newman, R J, McClain, T M 1994. Self-regulation of mood: Strategies for changing a bad mood, raising energy, and reducing tension. *Journal of Personality and Social Psychology* 67(5), 910-925.
- Theissen, G 1983. *The miracle stories of the early Christian tradition*. Riches, J (ed), tr by F McDonagh. Edinburgh: T & T Clark.
- Theissen, G 1999. *A theory of primitive Christian religion*. London: SCM Press.

- Thiselton A C [1977] 1979. The new hermeneutic, in Marshall, I H (ed), *New Testament interpretation*, 75-104. Exeter: The Paternoster Press.
- Thiselton, A C 1980. *The two horizons: New Testament hermeneutics and philosophical description with special reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer and Wittgenstein*. Exeter: The Paternoster Press.
- Thorndike, R L & Stein, S 1937. An evaluation of the attempts to measure social intelligence. *Psychological Bulletin* 34, 275-284.
- Thurneysen, E 1964. *Die lehre von der seelsorge*. Zürich:
- Tillich, P 1951. *Systematic theology, Vol 1*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Tomlin, G 2004. Shapers of protestantism: Martin Luther, in McGrath, A E & Marks, D C (eds), *The Blackwell companion to protestantism*, 40-52. Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Torrance, T F 1989. *The Christian frame of mind: Reason, order, and openness in theology and natural science*. Second edition. Colorado Springs: Helmers & Howard.
- Tracy, D 1981. *The analogical imagination. Christian theology and the culture of pluralism*. London: SCM Press.
- Tracy, D 1983. The foundations of practical theology, in Browning, D (ed), *Practical theology: The emerging field in theology, church, and the world*, 61-82. San Fransisco, CA: Harper and Row.
- Tracy, D 1994. Theology and the many faces of postmodernity. *Theology Today* 51(1), 104-114.
- Tracy, D 1995. Response To Adriaan Peperzak on transcendence, in Peperzak, A T (ed), *Ethics as first philosophy: The significance of Emmanuel Levinas for philosophy, literature and religion*, 193-198. New York: Routledge.
- Trible, P 1978. *God and the rhetoric of sexuality*. Philadelphia, PA: Fortress.
- Trommsdorff, G & John, H 1992. Decoding affective communication in intimate relationships. *European Journal of Social Psychology* 22, 41-54.
- Turner, H E W 1952. *The patristic doctrine of redemption: A study of the development of doctrine during the first five centuries*. London: Mowbray.

- Turner, J H 1997. The evolution of morality. *Critical Review* 11, 211-232.
- Turner, J H 2000. *On the origins of human emotions: A sociological inquiry into the evolution of human affect*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Ulanov, A B [1982] 1985. Transference/countertransference: A Jungian perspective, in Stein, M (ed), *Jungian analysis*, 68-85. Boston, MA: Shambala Publications.
- Valera, C R & Harré, R 2003. Conflicting varieties of realism: Causal powers and the problem of social structure. *Journal for the Theory of Social Behaviour* 26, 313-325.
- Van Aarde, A G 1988. Historical criticism and holism: Heading toward a new paradigm?, in Mouton, J, van Aarde, A G & Vorster, W S (eds), *Paradigms and progress in theology*, 49-64. Pretoria: HSRC. (HSRC Studies in Research Methodology 5.)
- Van Aarde, A G 1994. The epistemic status of the New Testament and the emancipatory living of the historical Jesus in engaged hermeneutics. *Neotestamentica* 28(2), 1-25.
- Van Aarde, A G 1997. Die Jerusalemse tempelkultus se huweliksmaatreëls versus Christelike waardes. *Skrif en Kerk* 18(2), 345-355.
- Van Aarde, A G 1998. Aanneming tot kind van God (*huiotesia*) by Paulus in Romeine 8 teen die agtergrond van die Jerusalemse tempelkultus. *Skrif en Kerk* 19(1), 96-114.
- Van Aarde, A G 1999a. Wat is waarheid? 'n Teologiese antwoord van 'n Bybelwetenskaplike, in van Wyk, D J C (red), *20ste eeu Hervormde Teologie*, 11-27. Pretoria: SENTIK.
- Van Aarde, A G 1999b. Dekonstruksie van dogma: 'n Eietydse ondersoek na die spore van die leer van die twee nature van Jesus. *HTS* 55(2&3), 437-470.
- Van Aarde, A G 2001a. The "cause of Jesus" (*Sache Jesu*) as the Canon behind the Canon. *HTS* 57(1&2), 148-171.
- Van Aarde, A 2001b. *Fatherless in Galilee: Jesus as child of God*. Harrisburg, PA: Trinity Press International.

- Van Aarde, A G 2002. Methods and models in the quest for the historical Jesus: Historical criticism and/or social criticism. *HTS* 58(2), 419-439.
- Van Aarde, A 2004a. Skrifbeskouing in die lig van postmoderniteit. *HTS* 60(1&2), 503-532.
- Van Aarde, A G 2004b. Postmoderne epistemologie en postkoloniale hermeneutiek. *HTS* 60(3), 1105-1125.
- Van Aarde, A 2005a. Cultural criticism as an imperative for Christians. *HTS* 61(3), 683-708.
- Van Aarde, A G 2005b. Interdissiplinêre module: Teologiese hermeneutiek. Ongepubliseerde klasaantekeninge vir OTW [BTh] 451.
- Van Aarde, A G 2006a. Die kindheidsevangelie van Thomas as 'n heroïese mite van die God-kind Jesus in die konteks van die Ebionitiese vroeë Christendom. Pretoria: Ongepubliseerde DLitt proefskrif ingedien aan die Universiteit van Pretoria.
- Van Aarde, A 2006b. Hoe om in te kom en hoe om binne te bly – die “groot sendingopdrag” aan die kerk volgens Matteus 28:16-20. *HTS* 62(1), 103-122.
- Van de Kamp, W 1987. Theologie in verandering. *Kerk en Theologie* 38, 303-317.
- Van der Geest, H 1981. *Presence in the pulpit: The impact of personality in the pulpit*, tr by D W Stott. Atlanta, GA: John Knox Press.
- Van der Laan, J H 1989. *Ernst Lange en de prediking*. Kampen: Kok.
- Van der Merwe, H 1996. Die navorsingsproses: Probleemstelling en navorsingsontwerp, in Garbers, J G (red), *Doeltreffende geesteswetenskaplike navorsing: Navorsingsbestuur vir navorsers, studieleiers en M- en D-kandidate*, 286-300. Pretoria: J L van Schaik Uitgewers.
- Van der Schaaf, T & Dreyer, Y 2004. Ontferming “beyond” vergeving als weg naar heling en heelheid: Een theoretisch model voor narratief pastoraat. *HTS* 60(3), 1127-1147.
- Van der Ven, J A 1998. *Education for reflective ministry*. Louvain: Peters Press. (Louvain Theological & Pastoral Monographs 24.)

- Van der Walt, J 1985. *Calvin and his times*. Potchefstroom: Institute for Reformational Studies.
- Van Deusen Hunsinger, D 1995. *Theology & pastoral counseling: A new interdisciplinary approach*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Van Huyssteen, J W & Du Toit, B 1982. *Geloof en Skrifgesag: 'n analise van die Skrifgesagprobleem na aanleiding van die rapport "God met ons"*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- Van Huyssteen, J W 1987. *Teologie as kritiese geloofsverantwoording: Teorievorming in die sistematiese teologie*. Pretoria: RGN-drukkery. (RGN-Studies in Navorsingsmetodologie 2.)
- Van Huyssteen, J W 1988. Evolution, knowledge and faith: Gerd Theissen and the credibility of theology. *HTS* 44(1), 6-22.
- Van Huyssteen, J W 2006. *Alone in the world? Human uniqueness in science and theology*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company. (The Gifford Lectures.)
- Van Staden, P 1991. *Compassion – the essence of life: A social-scientific study of the religious symbolic universe reflected in the ideology/theology of Luke*. Pretoria: NHKA. (HTS Supplementum 4.)
- Van Wijk-Bos, J W H 1995. *Reimagining God: The case for scriptural diversity*. Louisville, KY: Westminster John Knox.
- Vanhoozer, K J 2003. Theology and the condition of postmodernity: A report on knowledge (of God), in Vanhoozer, K J (ed), *The Cambridge companion to postmodern theology*, 3-25. Cambridge: Cambridge University Press.
- Veling, T A 2005. *Practical theology: "On earth as it is in heaven."* Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Venter, C J H 2005. Aspekte van emosionele intelligensie in die lewe van die nuwe mens. *In die Skriflig* 39(1), 1-25.
- Vermes, G [1973] 1983. *Jesus the Jew: A historian's reading of the gospels*. London: SCM Press.
- Vermeulen, S 1999. *EQ: Emotional intelligence for everyone*. Rivonia: Zebra Press.

- Von Eckardt, B 1993. *What is cognitive science?* Cambridge, MA: MIT Press.
- Von Franz, M-L [1978] 1982. *Projection and re-collection in Jungian psychology: Reflections of the soul*. La Salle, Il: Open Court Publishing.
- Vogt, K 1991. "Becoming male": A Gnostic and early Christian metaphor, in Børessen, K E (ed), *Image of God and gender models in Judaeo-Christian tradition*, 170-186. Oslo: Solum Forlag.
- Vorster, J N 1988. The use of Scripture in fundamentalism, in Mouton, J, van Aarde, A G & Vorster, W S (eds), *Paradigms and progress in theology*, 155-175. Pretoria: HSRC. (HSRC Studies in Research Methodology 5.)
- Vorster, W S 1988. Towards a post-critical paradigm: Progress in New Testament scholarship, in Mouton, J, Van Aarde, A G & Vorster, W S (eds), *Paradigms and progress in theology*, 31-48. Pretoria: HSRC. (HSRC Studies in Research Methodology 5.)
- Vos, C J A 1996. *Die volheid daarvan 1: Homiletiek uit 'n hermeneuties-kommunikatiewe perspektief*. Pretoria: RGN.
- Ward, K 1990. *Divine action*. London: HarperCollins.
- Washington, H C 1997. Violence and the construction of gender in the Hebrew Bible: A new historicist approach. *Biblical Interpretation: A Journal of Contemporary Approaches* 5/4, 324-363.
- Watkins Ali, C A 1999. A womanist search for sources, in Miller-McLemore, B J & Gill-Austern, B L 1999 (eds), *Feminist and womanist pastoral theology*, 51-64. Nashville, TN: Abingdon Press.
- Watzlawik, P, Weakland, J & Fish, R 1974. *Change: Principles of problem formation and problem resolution*. New York: W W Norton.
- Weber, M [1947] 1968. *Max Weber on charisma and institution building*. Selected papers. Edited and with an introduction by E N Eisenstadt. Chicago, IL: University of Chicago Press. (The Heritage of Sociology Series.)
- Webster, J 2003. *Holy Scripture: A dogmatic sketch*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wegner, D M, Pennebaker, J W, (eds) 1993. *Handbook of mental control*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

- West, G 2002. Indigenous exegesis: Exploring the interface between missionary methods and the rethorical rhythms of Africa – locating local reading resources in the academy. *Neotestamentica* 36(1-2), 147-162.
- West, G 2004. The historicity of myth and the myth of historicity: Locating the ordinary African ‘reader’ of the Bible in the debate. *Neotestamentica* 38(1), 127-144.
- Whitmont, E C [1982] 1985. Recent influences on the practice of Jungian analysis, in Stein, M (ed), *Jungian analysis*, 335-364. Boston, MA: Shambala.
- Wiener, J 2007. The analyst’s countertransference when supervising: Friend or foe? *Journal for Analytical Psychology* 52(1), 51-69.
- Willows, D & Swinton, J (eds) 2000. *Spiritual dimensions of pastoral care: Practical theology in a multidisciplinary context*. London: Jessica Kingsley Publishers.
- Winch, P G 1958. Authority. *The Aristotelian Society* 32, 225-240. (Supplementum Volume, London.)
- Wink, W 1986. *Unmasking the powers: The invisible forces that determine human existence*. Philadelphia, PA: Fortress.
- Wolmarans, H 2002. The truth and the falsehood of myths. Inaugural lecture: Department of Greek & Latin Studies. Johannesburg: Rand Afrikaans University.
- Woods, C J 1996. *Congregational megatrends*. New York: Alban Institute.
- Young, R J C 2003. *Postcolonialism: A very short introduction*. New York: Oxford University Press.
- Young-Eisendrath, P & Hall, J A 1991. *Jung’s self psychology: A constructivist perspective*. New York: The Guilford Press.
- Zachman, R C 2004. Protestantism in German-Speaking lands to the present day, in McGrath, A E & Marks, D C (eds), *The Blackwell companion to Protestantism*, 23-39. Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Zeidner, M, Matthews, G, Roberts, R D & MacCann, C 2003. Development of emotional intelligence: Towards a multi-level investment model. *Human Development* 46, 69-96.