

Sosiale konstruksionisme as 'n pastoraal- terapeutiese benadering

deur

Eric Scholtz

Voorgelê ter vervulling van 'n gedeelte van die vereistes vir die
graad Doctor Divinitatis in die Fakulteit Teologie, Universiteit van
Pretoria

Promotor: Professor J.C. Müller

Maart 2005

Eventually, all things merge into one, and a river runs through it. The river was cut by the worlds great flood and runs over rocks from the basement of time. On some of the rocks are timeless raindrops. Under the rocks are the words, and some of the words are theirs. (Maclean 1993:104)

A. INHOUDSOPGAWE**B. DANKBETUIGING****C. SUMMARY****D. SLEUTELTERME****A. INHOUDSOPGAWE**

1. KONTEKSTUALISERING VAN DIE TEMA	1
1.1 Bewuswording	1
1.2 'n Verhaal oor my geloofs- en teologiese vorming	2
1.3 'n Studeerkamerverhaal	4
1.3.1 Brokkie 1: Spieëltjie, spieëltjie... wie's die pastor vir sy klant?	5
1.3.2 Brokkie 2: Dominee, wat is ons eintlike probleem?	6
1.3.3 Brokkie 3: Is my woorde hol simbole?	7
1.3.4 Brokkie 4: Sosiale konstruksionisme	8
1.3.4.1 'n Kort weergawe	8
1.3.4.2 'n Langer weergawe	9
(i) Relasionele epifanie: Kenneth Gergen	10
(ii) <i>Conversational realities</i> : John Shotter	27
1.4 Insetsel oor <i>underground man</i>	37
1.5 Pastorale terapie in die Nederduitse Gereformeerde Kerk:	
'n Verhaal met 'n wending	38
1.6 Modernisme/Postmodernisme	49
1.6.1 Anti-fundamentalisme teenoor fundamentalistiese epistemologie	51
1.6.2 Taal as konstruerend teenoor taal as deskriptief/representatief	52
1.6.3 Etiese pluraliteit teenoor 'n totaliserende unitêre etiek	53
1.6.4 Desentrering van die subjek	57
2. LOKALISERING VAN DIE NAVORSING	59
2.1 Plasing binne 'n navorsingsgemeenskap	59

2.2 Browning se prakties-teologiese navorsingsmodel	62
2.3 Refleksie oor Browning	79
2.4 Die struktuur van die proefskrif	82
3. SOSIALE KONSTRUKSIONISME AS TERAPIE	84
3.1 Die terapeut as die nie-weter	84
3.2 Die relasionele/verhalende self	89
3.3 Die probleem is die probleem	95
3.4 Die terapeutiese proses as 'n taalgebeure	103
4. VERHALE OOR/EN PASTORAAT	121
4.1 Die tipologie van Charles V. Gerkin	121
4.2 Heitink se drie fases	125
4.3 Pastoraat tussen simboolkompleks en persoonlike simbolisering: M. van Knippenberg en W. Putman	128
4.4 Refleksie	132
4.5 Die omgaan met verhale in pastorale benaderings	134
4.5.1 Pastoraat as die vervanging van die gespreksgenoot se verhaal	135
4.5.2 Pastoraat as die ontwikkeling van die gespreksgenoot se verhaal	137
4.5.3 Pastoraat as die ko-konstruksie van 'n nuwe verhaal	140
5. DIE IDENTITEIT VAN DIE BYBEL: HISTORIES- EN SISTEMATIES- TEOLOGIESE OORWEGINGS	147
5.1 Vol vrae/ "Thick questions"	147
5.2 Die identiteit van die Bybel: 'n Protestants-(neo-)ortodokse Skrifbeskouing	151
5.2.1 Gesag	153
5.2.2 Betroubaarheid	155
5.2.3 Genoegsaamheid	158
5.2.4 Duidelikheid	160
5.2.5 Die inspirasie van die Bybel	163
5.3 Krisis rondom die identiteit van die Bybel	163

5.3.1 Die destabilisering van betekenis	165
5.3.1.1 Die ondergang van die outeur	165
5.3.1.2 Die ondergang van die boek	173
5.3.1.3 Die ondergang van die leser	179
5.4 Refleksie	183
5.5 Op soek na 'n nuwe beskrywing van die status en identiteit van die Bybel	184
5.5.1 'n Postfundamentalistiese Skrifbeskouing: W. van Huyssteen	185
5.5.2 Die Bybel as onvoltooide drama: B. Walsh (vid. N.T. Wright)	191
5.5.3 Die Bybel as kompos: W. Brueggemann	194
5.6 Die vol vrae/ <i>thick questions</i> herbesoek	199
6. SOSIALE KONSTRUKSIONISME AS 'N PASTORAAL-TERAPEUTIESE BENADERING	209
6.1 Waardes vir 'n pastoraal-terapeutiese benadering	209
6.2 Die stemme van my gespreksgenote: Die fokusgroep	217
6.2.1 Kriteria	220
6.2.2 Die fasiliteerder	223
6.2.3 Samestelling	224
6.2.4 Aanloop	225
6.2.5 Die eerste gesprek	227
6.2.6 Afloop	257
6.2.7 Tweede aanloop	260
6.2.8 Die tweede gesprek	262
6.2.9 Tweede afloop	285
7. MYMERING OOR TERAPEUTIESE VERHALE EN KONTEKSTE	290
BIBLIOGRAFIE	295

B. DANKBETUIGING

Terwyl dit algemene en sekerlik gepaste praktyk is om erkenning te gee aan persone wat 'n bydrae gelewer het tot 'n akademiese werk soos hierdie, het die paradigma waarbinne hierdie navorsing geskied het my nog meer laat beseef dat kennisverwerwing nie 'n individuele prestasie en kennis nooit individuele besit is nie. Daarom wil ek graag aan die volgende persone erkenning gee en hulle van harte bedank vir hul betrokkenheid in die tot standkoming van hierdie proefskrif:

- Professor Julian Müller. Dankie vir jou moed om op 'n smal pad te loop en vir talle (uitdagende) gesprekke waarvan ek kon deel wees. Hoe het die gesprek nie ontwikkel nie!
- Die studiegroep. Ek kon saam met julle worstel om 'n nuwe taal te leer praat.
- Die Akademiese Inligtingsdiens van die Universiteit van Pretoria. Ek wil veral vir Thea Heckroodt, wat geduldig goeie diens gelewer het en treë vir treë kan saamgesels, uitsonder.
- Die fokusgroep. Julle bydrae sorg daarvoor dat ek nou beter as voorheen verstaan dat ek nie aan 'n gesprek kan deelneem soos ék wil nie.
- Lucia Smith. Jou taalversorging en uitgebreide verduidelikings van waarom jy sekere wysigings voorstel (ek vermoed laasgenoemde is uit sensitiwiteit vir die skrywer se gevoelens) word waardeer.
- My vrou, Michelle. Jy moes tydig en ontydig luister na hoe ek myself probeer verwoord oor een of ander aspek van hierdie navorsing.
- Ons kinders, Marthinus en Liana. Julle het my met jul gereelde vraag oor waarmee pa besig is, altyd daaraan herinner dat ek met 'n proefskrif besig is.

C. SUMMARY

The postmodern context in which the church currently performs its duties, necessitates a reconsidering of its pastoral practice. This venture is undertaken by introducing the social constructionist paradigm as a thought form for therapeutic and pastoral approaches. The social constructionist perspective proposes a non-referential, non-descriptive and communicational view of language. Language does not mirror the world, but we create the world we know and inhabit through joint communicative action.

This constructionist view of language has radical implications for the way we practice therapy and pastoral care. It invites a move away from expert knowledge, professional diagnosis, essentialist thinking and therapeutic master narratives. It encourages a not-knowing position, multiple descriptions of the reality experienced as the problem, a narrative understanding of identity and the development of local meaning in the therapeutic conversation.

If the above mentioned implications of social constructionist thought for pastoral practice are taken seriously, the following question emerges: What is the role of the Bible in a pastoral approach which aligns itself with social constructionist commitments? Does this sacred text allow the pastor to hold a not-knowing position and the development of local meaning in conversation? The question is addressed by explicating the Protestant Orthodox view of Scripture as authoritative, perspicuous, sufficient and dependable. This view of Scripture is critiqued by reviewing the complex and challenging developments in modern literary criticism, which give rise to generating alternative descriptions of the status and identity of the text we Christians call 'The Bible'. These alternative descriptions result in a postfoundationalist view of the Bible.

In conclusion a set of values for pastoral therapy, as informed by social constructionism, is formulated. A focus group joins the venture by reflecting on the values.

The final chapter is a rumination on therapeutic narratives and context.

D. SLEUTELTERME

Sosiale konstruksionisme

Postmodernisme

Fundamenteel-praktiese teologie

Sosiaal-konstruksionistiese navorsing

Modernistiese terapie

Sosiaal-konstruksionistiese terapie

Pastorale benadering

Protestants-ortodokse Skrifbeskouing

Literêre kritiek

Postfundamentalistiese Skrifbeskouing

HOOFSTUK 1: KONTEKSTUALISERING VAN DIE TEMA

1.1 Bewuswording

Ek het van die sosiale konstruksionisme bewus geword terwyl ek aan 'n skripsie gewerk het met die oog op 'n M.Div. in pastorale gesinsterapie. Een van die hoofstukke het gehandel oor die fasilitering van verandering deur herformulering (Scholtz 1996:8-25). Dit het uit die navorsing geblyk dat herformulering in sommige terapeutiese modelle slegs een van 'n aantal strategieë of tegnieke is wat die terapeut kan benut om verandering te fasiliteer. In ander gevalle dien herformulering as die oorkoepelende begrip om die terapeutiese proses mee te beskryf (Scholtz 1996:21). Anderson en Goolishian (1988:381) se benadering tot terapie is 'n voorbeeld van laasgenoemde. Volgens voorgenoemdes dien die terapeutiese gesprek self as 'n veranderingsagent. Hierdie standpunt berus op 'n bepaalde siening van taal. Vir Anderson en Goolishian (1988:378) is taal nie soseer deskriptief nie, maar kreatief: "... we create the objects of our worlds with and through language... language does not mirror nature, language creates the natures we know." Aangesien taal werklikheidskeppend is, is die doel van terapie dat 'n terapeutiese sisteem moet leer om anders oor sy probleem te praat en te dink (Anderson, Goolishian & Windermant 1986:10). Terapie is 'n taalgebeure waardeur die probleme wat deur middel van taal geskep word, opgelos word deur 'n nuwe taalwerklikheid te kreëer wat 'n nuwe ervaarde werklikheid en nuwe moontlikhede vir optrede daarstel.

Anderson en Goolishian se verstaan van terapie, veral die rol wat taal daarin speel, het my geboei en ek wou meer daarvoor weet. In Goldenberg en Goldenberg (1996:xiii) se kroniek oor gesinsterapie, onder die hoofopskrif *New directions in family therapy*, verskyn 'n subhoof *Postmodernism, language, and social constructivism*. Onder dié subhoof onderneem hulle om vervolgens vyf postmoderne terapeutiese modelle aan die orde te stel. Hierdie postmoderne benaderings is deel van die *social construction movement in psychology* (Goldenberg & Goldenberg 1996:307). Een van die vyf modelle waarvoor hulle uitwei is die *collaborative language systems approach* van Anderson en

Goolishian (Goldenberg & Goldenberg 1996:314-316). Só het ek die band ontdek tussen Anderson-Goolishian en die sosiale konstruksionisme.

My belangstelling in die sosiale konstruksionisme het verdiep toe ek agterkom dat dié denkkrigting soortgelyke opvattinge as Anderson-Goolishian oor taal huldig. Hieroor skryf Goldenberg en Goldenberg (1996:315-316): "Language and conversation thus form the basis of what Anderson now terms the collaborative language systems approach. Still in its preliminary stage of development, this approach is rooted in the social constructivist notion that all of our knowledge is based on inventions that arise from social dialogue."

Waarom het Anderson-Goolishian se siening van taal in terapie my aandag getrek? Waarom pak ek 'n proefskrif aan waarin die pastoraat, en in besonder die sosiale konstruksionisme, van sentrale belang is? Ek wil dié vrae probeer beantwoord deur vyf verhale te vertel. Die eerste is 'n verhaal oor my geloofs- en teologiese vorming. Die tweede is 'n studeerkamerverhaal. Die derde is 'n verhaal oor *underground man* en die vierde is 'n verhaal oor pastoraat in die Nederduitse Gereformeerde Kerk. Die vyfde is 'n verhaal oor postmodernisme.

1.2. 'n Verhaal oor my geloofs- en teologiese vorming

Ek het 'n Protestants-gereformeerde geloofsvorming ondergaan. Die Gereformeerde leer waarin ek onderrig is, bely die *sola scriptura*, *sola gratia*, *sola fides*, *solus Christus* en *solus Deo gloria*.¹ Dit beteken die volle heil is alleen in Christus te vind (*solus Christus*). Ek kry daaraan deel alleen deur die geloof (*sola fides*). Hierdie geloof is nie kreatief nie. Ek verdien nie daarmee iets by God nie. God skenk aan my die heil in Christus alleen uit genade (*sola gratia*). Ek weet dit op grond van die Heilige Skrif wat die onfeilbare, gesagvolle, volkome, duidelike en genoegsame Woord van God is (*sola scriptura*). Daarom gee ek aan God

1. Ek bedoel nie dat hierdie terme die eie aard van die gereformeerde belydenis verteenwoordig in onderskeid van ander Reformatoriese strominge nie. Dit is belydenisse wat die Gereformeerdes met ander groeperings binne die Reformatoriese kring deel. W.D. Jonker (1994:16-49) maak dit duidelik in sy boek *Bevrydende waarheid*, veral in hoofstuk twee wat oor die eie aard van die gereformeerde

alleen die eer vir my verlossing en wy ek my hele lewe in dankbare gehoorsaamheid aan Hom (*soli Deo gloria*). Dit is die kerninhoud van die geloofskommunikasie waaraan ek as kind en jongmens blootgestel is. Hieruit het my geloofsraamwerk, waarin God groot en die mens klein is, ontwikkel.

Geloofsinhoude is deurgegee in my ouerhuis, die kategetiese, ander kerklike jeugbyeenkomste en in 'n mindere mate by die skool. Die uitstaande geloofskommunikasiegebeure was die erediens en die prediking was die hoogtepunt daarvan. Die prediking was vir my 'n lewensveranderende en lewensvernuwende gebeurtenis waar die groot God met 'n mensie gekommunikeer het deur middel van sy geskrewe en verkondigde Woord.

Alhoewel my latere teologiese skoling heelwat verstellings aan my geloofsraamwerk tot gevolg gehad het, het dit bogenoemde opvattinge eerder versterk as verswak. My teologiese studie het my laat kennis maak met verskeie teologieë: Rooms-Katolieke Teologie, Lutherse Teologie, Liberale Teologie, Bevrydingsteologie, Politieke Teologie, Swart Teologie en andere. Ek het uiteindelik teologies tereggekome by die Neo-ortodoksie. Ek sou teen die einde van my studiejare op Stellenbosch baie tuis gevoel het in David Tracy (1991:387) se tipering van 'n *word-centered neoorthodox theology*:

In all its forms, a word-centered neoorthodox theology has exploded upon the Christian consciousness from the post-World War 1 period to the present. The theologies of the Word are grounded in a profound religious sense of the power of the tensive subject matter revealed in the proclaimed word in the scriptures. They have attempted to retrieve that power by returning to the concerns and the power of that word-event of God's freedom, the Protestant Reformation. They recognize both judgment and grace in the preached word. They live by the memory of Luther's theological innovation when preaching became sacrament. Those theologies communicate the forgiveness offered in the shocking and liberating message of justification by grace through faith. They are grounded, as well, in the

belydenis handel. Ek gebruik dié terme hier omdat dit 'n goeie samevatting is van wat ek gehoor het en wat 'n diep indruk op my gemaak het in die kerklike milieu waarbinne ek grootgeword het.

sense of a vertical, a radically transcendent eschatological reality at the heart of distinctively Christian existence....

Die nagraadse studie wat ek in die dogmatiek aangepak het, het die klem laat val op die vroeë Barth. Ek het 'n skripsie voltooi met die tema: "Die heilsopvatting in die eerste uitgawe van Karl Barth se kommentaar op die Romeinebrief" (Scholtz 1987). Dit moes 'n voorstudie wees met die oog op 'n proefskrif (wat toe nooit gerealiseer het nie) oor die tweede uitgawe van dié kommentaar waarin Barth (vergelyk 1968:330-331) met soveel drif geskryf het oor die kwalitatiewe onderskeid tussen God en mens asook oor die Woord van God wat soos 'n weerligstraal van bo kom, waarin God homself openbaar, maar waarop ons nie beslag kan lê nie sodat dit die openbaring van die verborge God bly.

Met 'n geloofsbeskouing waarin die Woord in die sentrum is en 'n *word-centred neoorthodox theology*, het ek die bediening betree.

1.3 'n Studeerkamerverhaal

Ek is al langer as 'n dekade predikant in die Nederduitse Gereformeerde Kerk. Ek is steeds in die gemeente waar ek my bediening begin het. Driehoek is 'n makrogemeente in die hoogs geïndustrialiseerde Vaaldriehoek. My uiteenlopende gemeenteverpligtinge sluit pastoraat in. Dit bring mee dat ek lidmate in my studeerkamer ontvang waar ons saam worstel met die geloofs- en lewensvrae wat hulle opper. Die volgende drie brokkies is 'n kort en selektiewe, maar vir my 'n ter sake weergawe, van wat ek ondervind het gedurende ontmoetinge met *living human documents* (vergelyk Gerkin 1984:37-54). Brokkie vier handel oor my omgaan met geskrewe tekste in my studeerkamer. Dit is 'n uiteensetting van wat ek onder sosiale konstruksionisme verstaan. Dit word saam met die eerste drie gegroeppeer omdat my gesprek met die sosiale konstruksionisme daaruit gebore is.

1.3.1 Brokkie 1: Spieëltjie, spieëltjie... wie's die pastor vir sy klient?

Ek het dikwels ervaar dat my "kliënte" of gespreksgenote my nader met 'n versoek om raad in hul troebel omstandighede, om as arbiter die finale woord oor hul konflik te spreek, om 'n ingreep te maak in 'n pynlike situasie of om as gesagvolle mededeler van die Woord van God sy wil aan hulle bekend te maak.

Dit was vir my toenemend moeilik om aan dié versoeke te voldoen. Ek beleef lank reeds 'n groeiende ongemak om vanuit 'n magsposisie met my gespreksgenote om te gaan en om die rol van 'n *change agent* in te neem. So 'n werkswyse het nie met my selfervaring as pastor gerym nie.

'n Boek wat ek na twee jaar in die bediening gelees het, het my gehelp om my selfkonsep beter te verwoord. In Alistair Campbell (1989) se boek *Rediscovering pastoral care* bespreek hy drie metafore vir pastorale sorg: die herder, die verwonde geneser en die nar of dwaas. Die beeld van die pastor as verwonde geneser en nar dien vir Campbell (1989:24) as 'n korrektief op die oormatig heroïese en outoritêre ondertoon van die herder-metafoor. Ek het veral sterk aanklank gevind by Campbell se beskrywing van die *wounded healer*. Die *wounded healer* weerstaan die versoeking om simplistiese oplossings aan te bied en sondermeer toe te gee aan versoeke om pyn of ongemak weg te neem of mense van hul simptome te bevry.

It is at this elementary level of the refusal to offer palliative solutions that our care of others most frequently fails.... By remaining *with* (hy kursiveer) people, but at the same time refusing to take the escape from pain they seek, we can restore their courage to voice their deepest fears and express the anguish they find so threatening. Our main task is to wait and watch with them, that simple service which Jesus asked for (in vain) from his friends.

(Campbell 1989:43-44)

My selfervaring, asook Campbell se metafoor van die verwonde geneser, het my egter met 'n onbeantwoorde vraag gelaat: Hoe verloop pastoraat waarin die pastor nie vanuit 'n magsposisie werk nie en nie as veranderingsagent optree nie?

1.3.2 Brokkie 2: Dominee, wat is ons eintlike probleem?

Die gesprek wat ek met my gespreksgenote gevoer het, was in besonder daarop gerig om inligting te bekom wat ek kon benut om 'n diagnose te maak. My diagnose moes my lei na die dieperliggende aspek van die probleem. Ek het die probleem dan hoofsaaklik op hierdie vlak aangespreek. My aanname was: Indien die dieperliggende probleem verander, sal dit 'n gewenste uitwerking op die oppervlakte van my gespreksgenoot se lewe hê.

Ek het my in die pastorale proses laat bedien van verskeie tegnieke en terapeutiese vaardighede, soos empatiese luister, stilte, konfrontasie en konflikontlonting. Ek het geglo dat dié tegnieke en vaardighede vir my gespreksgenoot beperkte terapeutiese waarde inhou. Die belangrikste funksie wat hierdie tegnieke egter in die gesprek gehad het, was om my gespreksgenoot te help om sy of haar verhaal te vertel sodat ons by die feite en die dieperliggende werklikheid aangaande hom/haar kon uitkom.

My gespreksgenote se verwagtings het oënskynlik met my verstaan van die terapeutiese proses ooreengekom. Hulle het my meermale voor die eksplisiete of implisiete vraag gestel: "Dominee, wat is ons eintlike probleem?"

Hoe meer ek na mense se verhale geluister het, hoe meer problematies het die hantering van die pastorale proses vir my geword. Dit het vir my al hoe moeiliker geword om te differensieer tussen oppervlak en dieperliggende werklikheid, tussen simptome en die wesenlike werklikheid. Die moeilikhede wat my gespreksgenote beskryf het, het baie keer eerder 'n sirkeldans gevorm sonder begin of einde. In die sirkeldans was daar nie fundamentele probleme in teenstelling met oppervlakkige probleme nie, maar probleme wat groter gelyk het, meer pynlik was of meer ongemak veroorsaak het as andere. Ek het my vermoë, om 'n sogenaamde geldige diagnose te maak, begin wantrou.

1.3.3 Brokkie 3: Is my woorde hol simbole?

Ek het aanvanklik gedink woorde is soos geleide projektiële! Ek was daarvan oortuig dat woorde hul teiken bereik en hul werk byna onkeerbaar doen. My ervaring het dit ondermeer bevestig. As 'n harde of 'n skewe woord tot my gerig is, kon selfs my beste verdedigingstelsel dit nie onskadelik maak of van my weghou nie. Dit het binnegedring en skade aangerig. Ek het egter ook die aangename werking van woorde ondervind. Dit was en is steeds my belydenis dat ek 'n oorgang van 'n lewe in die duisternis na 'n lewe in die lig gemaak het, omdat God my deur iemand se prediking na sy lig geroep het.

Ek het baie vertroue in die lewensveranderende werking van woorde gehad. Ek was vas oortuig daarvan dat woorde groot dinge kan vermag. Ek het geglo dat dit bowenal waar is van die Woord. Daarom het ek versigtig, goedgekose woorde, asook woorde uit die Woord, gerig tot my gespreksgenote.

Met verloop van tyd moes ek erken: Nie al my woorde het getref nie. Baie, miskien selfs die meeste, het oënskynlik hul doel gemis. Ek het tot die slotsom gekom dat woorde nie 'n lineêre werking het nie. Dit het nie tot gevolg gehad dat ek my vertroue in woorde verloor het nie, maar ek het begin vrae stel oor hóé woorde en oor watter woorde verandering kan fasiliteer.

Ek kan goed onthou met hoeveel vreugde ek destyds Donald Capps (1990) se boek *Reframing* gelees het. Capps (1990) se boek het my opgewonde gemaak omdat die metode van herformulering wat hy daarin verduidelik dieptediagnose oorbodig maak en die fokus vir verandering laat val op die meer toeganklike en voorhande domein van taal en betekenis. Mense se waarneming en gedrag verander wanneer die woorde of betekenis gewysig word wat hulle aan gebeurte heg. Die verandering wat deur herformulering teweeggebring word, steun op die glibberige verhouding tussen taal en werklikheid. Taal is nie 'n akkurate medium waarmee die werklikheid onder woorde gebring kan word nie. (Dit hou egter groot voordele in vir terapie en pastoraat, sou ek ontdek!) Dieselfde werklikheid kan op verskillende maniere beskryf word. As 'n bepaalde beskrywing van die werklikheid

as beperkend of problematies ervaar word, moet alternatiewe beskrywings gegenerer word. Dit is egter nie enige of elke beskrywing wat verandering bemoontlik nie. 'n Passing moet plaasvind tussen die pastor se beskrywing, die gespreksgenoot se beskrywing en die situasie wat beskryf word.

Ander leeservarings en ontmoetings, wat my horisonne verder verbreed het, het gevolg. In 1990 het ek 'n nuwe kollega gekry wat my bekendgestel het aan Michael White se denke en narratiewe terapie. Twee ander kollegas het in 1992 vir 'n nagraadse kursus in die pastoraat by Julian Müller ingeskryf.² By hulle het ek meer gehoor van narratiewe pastoraat. Ek is vanaf 1995 ook 'n ingeskrewe student by Julian Müller. Uit hierdie ontmoetings en studie het my belangstelling in sosiale konstruksionisme gegroei.³

1.3.4 Brokkie 4: Sosiale konstruksionisme

In die literatuur oor sosiaal-konstruksionistiese terapie word kwessies aangesny wat in die pastoraat vir my prominensie gekry het; kwessies oor taal, diagnose, die posisie van die terapeut in of ten opsigte van die terapeutiese sisteem en die wyse waarop die terapeut by die proses van verandering betrokke is. Ek wil eers aandag gee aan die begrip “sosiale konstruksionisme” voordat ek in 'n latere hoofstuk (Hoofstuk 3) die implikasies wat sosiale konstruksionisme vir terapie het, probeer uiteensit.

1.3.4.1 'n Kort weergawe

Sosiale konstruksionisme, hierna ook kortweg “konstruksionisme” genoem, is 'n epistemologiese perspektief wat ingrypende implikasies vir terapie het (Fruggeri 1992:41). Konstruksionisme word gereeld verwar met 'n ander epistemologiese perspektief, naamlik konstruktivisme (Paré 1995:4). Konstruksionisme en konstruktivisme stem ooreen in 'n belangrike opsig, naamlik in hul afkeer van die

-
2. Julian Müller is 'n professor in praktiese teologie aan die Universiteit van Pretoria.
 3. Die leser voel moontlik 'n spanning aan tussen brokkie een oor my pastorale identiteit en die ander twee brokkies oor my hantering van die pastoraal-terapeutiese proses. Ek het dié spanning ook ervaar in my beoefening van pastoraat. Aan die een kant het ek myself nie

modernistiese idee dat 'n stabiele werklikheid bestaan wat met objektiewe sekerheid geken kan word (Hoffman 1992:8). Hoewel hulle hierdie raakpunt het, is daar 'n grondige verskil tussen dié twee perspektiewe. Die konstruktivisme leer waarneming en kennis is 'n konstruksie van die individuele waarnemer. (Fruggeri 1992:40). Konstruksionisme propageer die siening dat kennis en waarneming gekonstrueer word tussen twee of meer gespreksgenote (Gergen 1994:49). Volgens die konstruksionisme is kennisverwerwing nie 'n individuele prestasie en kennis nooit individuele besit nie. Lynn Hoffman (1992:8) verduidelik die verskil tussen konstruktivisme en konstruksionisme:

... the beliefs represented by constructivism tend to promote an image of the nervous system as a closed machine. According to this view, percepts and constructs take shape as the organism bumps against its environment. By contrast, the social construction theorists see ideas, concepts and memories arising from social interchange and mediated through language. All knowledge, the social constructionist hold, evolves in the space between people, in the realm of the 'common world' or the 'common dance'.

1.3.4.2 'n Langer weergawe

Konstruksionisme beklemtoon dat kennis gegeneer word in gespreksgemeenskappe (Gergen 1994:ix). My poging om met die leser te kommunikeer oor konstruksionisme, is ook 'n konstruksie waarby verskillende gespreksgenote betrokke is. In plaas daarvan om 'n sintese te probeer bewerk tussen die verskillende gespreksgenote, wil ek eerder poog om elke gespreksgenoot se stem te laat deurskemer. Ek beskryf (konstrueer) vervolgens Kenneth Gergen, asook John Shotter, se weergawe van sosiale konstruksionisme.

Ek gee in besonder aandag aan Gergen en Shotter, omdat my reis met sosiale konstruksionisme by hulle begin het. Verder beskou ek Gergen en Shotter as waardige gespreksgenote binne die gemeenskap waarin konstruksionisme

gesien as 'n *change agent* nie. Aan die ander kant het ek met die pastorale proses omgegaan asof ek wel 'n veranderingsagent is.

bespreek word.⁴ Ek het tot dusver nie my hand op literatuur oor konstruksionisme gelê waarin ten minste een, maar meesal beide, se name nie in die bronnelys voorkom nie. My keuse ten gunste van genoemde twee moet verder nie as 'n eksklusiewe handeling gesien word nie. Op hierdie bepaalde punt in die proefskrif tree Gergen en Shotter op as inleiers. Ander stemme sal hulle gaandeweg by die gesprek voeg.

(i) Relasionele epifanie: Kenneth Gergen

Gergen se bydrae tot die gesprek geskied deur middel van sy boeke *Realities and relationships: Soundings in social construction* (1994) en *An invitation to social construction* (1999). Eersgenoemde boek reflekteer meer as 'n dekade se entoesiasme en toenemende verdieping van dié skrywer in die literatuur en gesprekke oor konstruksionisme (Gergen 1994:vii). Die uiteensetting wat volg steun veral swaar op *Realities and relationships* (Gergen 1994). Die tweede boek (Gergen 1999) het ek aanvullend tot die eerste gelees.

Gergen (1994:vii) kenskets die effek wat sy verdieping in die konstruksionisme op hom gehad het as 'n *relational epiphany*. Hy kom tot die gevolgtrekking: "In the end, all that is meaningful grows from relationships..." (Gergen 1994:ix). In dié opsig vorm konstruksionisme 'n skerp teenstelling met wat hy beskou as kenmerkend van die Westerse kultuur sedert Descartes. Gergen (1994:viii) tipeer die Westerse kultuur in die nagloed van Descartes as *the celebration of the individual mind*. René Descartes het deur die metodiese betwyfeling van sekerhede en die wyse waarop die mens probeer om sekerheid te bekom op een onbetwyfelbare sekerheid gestuit, naamlik die bestaan van die rede (Gergen 1994:vii-viii).

Descartes se bevinding dat die rasonale individu die bron van seker kennis is, het eeue lank in die Weste baie mag en aansien gehad en het 'n diepgaande invloed op die Westerse kultuur uitgeoefen (Gergen 1994:3-4). Die redbedeelde individu

4. Wick (1996:66) gee Gergen krediet daarvoor dat hy die term "social constructionism" geskep het.

was die lokus van kennis (Gergen 1994:3). Met behulp van die rede het die enkeling op soek gegaan na grondwaarhede waarop kennissisteme opgerig kon word (Gergen 1994:viii).

In die twintigste eeu is die Westerse individualisme egter al hoe meer aan kritiek onderwerp (Gergen 1994:4). Die tradisioneel Westerse opvatting van kennis het ook in die spervuur gekom. Die sosiale konstruksionisme bied 'n laat twintigste-eeuse kritiek op die Westerse individualisme.

Die wankelrige steierwerk van die “self”-konsep

Gergen (1999:6) is van mening dat die modernistiese konsep van 'n individuele bewussyn (*individual mind*), wat die steun van meer as tweeduisend jaar se Westerse geskiedenis het, 'n baie wankelrige steierwerk is. Genoemde skrywer opper drie kernvraagstukke wat volgens hom die *celebration of the individual mind* hoogs problematies maak (Gergen 1999:8).

- **Die probleem van twee wêreldes** (Gergen 1999:8-9). Die konsep van 'n individuele bewussyn veronderstel en impliseer die bestaan van 'n private, innerlike psige wat waarneem, oorweeg en besluit in teenstelling met 'n wêreld wat buite die bewussyn of psige geleë is (Gergen 1999:8). Dié tweedeling tussen innerlike bewussyn en wêreld gee aanleiding tot 'n dualistiese ontologie, naamlik gees (psige) teenoor stof (wêreld). Hierdie dualisme lewer probleme op wat nog nooit in die geskiedenis van die Westerse filosofie bevredigend aangespreek is nie. 'n Kernvraag is hoe 'n individu se bewussyn (gees) in 'n kousale verband met 'n fisiese wêreld kan staan?

- **Die probleem van kennis** (Gergen 1999:9-11). Die dualisme van 'n binnewêreld (individuele bewussyn) en 'n buitewêreld skep enorme probleme. Een van die belangwekkendste kwessies het te doen met die vraag hoe ek, 'n individuele subjek, kennis opdoen van 'n objektiewe werklikheid. In die beantwoording van dié vraag het die meeste filosowe en psigoloë probeer aantoon dat daar 'n oorsaaklike verband tussen die werklikheid en die bewussyn

is, dat die bewussyn 'n soort spieël is. Slegs as die individuele bewussyn soos 'n spieël funksioneer en die werklikheid reflekteer, het dit sin om te praat van objektiewe kennis van die werklikheid.

Die twee hoofstroomtradisies waarin die kennisvraag aandag gekry het, naamlik die empirisme en rasionalisme, se antwoorde het nie oortuigend nie. Hierdie twee tradisies kon nie daarin slaag om 'n oorsaaklike verband aan te dui tussen die “werklikheid” en die individuele bewussyn nie.

Vir die empiriste is ervaring primêr in kennisontwikkeling. 'n Vraag waarop die empiriste se antwoord egter steeds, na vele pogings, uitstaande is, is: Hoe kom abstrakte idees uit rou ervaring tot stand?

Vir die rasionaliste is ons begrippe van primêre belang in die generering van kennis. Met behulp van ons begrippe organiseer ons die data wat ons vanuit die werklikheid bereik. Maar waar kom ons begrippe vandaan? Is dit aangeleer? In dié geval stel die rasionaliste hul bloot aan dieselfde kritiese vraag wat aan die empiriste gerig word, naamlik: Hoe word abstrakte begrippe aan die hand van ervaring gevorm? Of is die konsepte dalk aangebore? Indien die rasionaliste sou beweer dat dit aangebore is, plaas dit hulle voor die volgende probleem: Hoe produseer chromosome abstrakte idees?

Hierdie kenteoretiese raaisels moet toegeskryf word aan die gees - stof dualisme wat ten grondslag lê van die modernistiese subjek (*individual mind*) - objek skeiding. Gergen (1999:11) voorsien nie dat oplossings vir dié raaisels gevind sal word nie tensy daar weggedoen word met dié dualisme, in welke geval die kenteoretiese vrae in 'n moontlik meer behandelbare vorm gestel kan word.

- **Selfkennis: Die probleem van die innerlike oog** (Gergen 1999:11-13). Die verskynsel van selfkennis stel ons voor probleemvrae wat ewe moeilik oplosbaar is as die voorafgaande kenteoretiese vrae wat spruit uit die aanname van 'n individueel kennende subjek. Een van die vrae waarmee ons gekonfronteer word,

is: As ek probeer om my geestestoestand te peil, watter deel van my bewussyn tree as waarnemer op en watter deel is die waargeneemde? As ons die wêreld met ons oë besigtig, wat funksioneer as die oog van die innerlike wêreld en wat is sy objek?

Nadat Gergen (1999:13) besin het oor die modernistiese *celebration of the individual mind* en die probleme wat dit skep, skryf hy in 'n slotparagraaf die volgende:

We have words such as 'thinking', 'feeling', 'wanting', 'intending', and so on; these seem concrete enough. But we mistakenly attribute the concreteness to an imaginary object – 'the thought in the head', 'the feeling in my heart', and so on. Even though it seems self-evident that we can think, observe, desire, and so on, perhaps it is only self-evident because we don't question the supposition. In Friedrich Nietzsche's terms, perhaps 'It is an illusion' that 'after long use seems firm, canonical, and obligatory to a people', and thus an 'illusion of which one has forgotten that it is an illusion'.

Taal en werklikheid

Die moderne wetenskap maak daarop aanspraak dat die kennende individu 'n ware en objektiewe beskrywing van die werklikheid kan gee (Gergen 1994:30). Agter dié oortuiging skuil 'n groot vertrouwe in taal. Die wetenskaplike se beskrywing van die werklikheid geskied immers deur middel van taal. Taal is vir die moderne wetenskaplike die draer van objektiewe waarheid (Gergen 1994:31). Die moderne wetenskap se waarheidsaansprake en gesag berus ten diepste op die aanname dat taal geskik is om as spieël of houer (*container*) vir objektiewe waarheid diens te doen (Gergen 1994:32).

Die noue band wat die wetenskap tussen taal en 'n objektiewe werklikheid lê, word egter uit verskillende oorde met agterdog bejeën. Gergen (1994:30,33) sonder drie diskoerse uit waardeur die aanname dat taal 'n spieël vir die

objektiewe werklikheid kan wees, ondermyn word.⁵ Dié diskoerse is ideologiekritiek, literêr-retoriese kritiek en sosiale kritiek. Hierdie drie word nou van nader beskou.

Gergen (1994:34) vind vroeë spore van **ideologiekritiek** in die kritiese teorie van die Frankfurt-skool soos verteenwoordig deur Horkheimer, Adorno, Marcuse, Benjamin en ander.⁶ Die Frankfurt-skool het in die dertigerjare van die twintigste eeu 'n filosofiese analise van die rasionaliteit van die Verligting onderneem. Dié analise was daarop gemik om ideologieë en oortuigings wat skuilgaan agter die ideë en instellings van die Verligting aan die kaak te stel. Dié groep filosowe het derhalwe krities omgegaan met die Verligtingsideë en die manifestasies van dié ideë in verskynsels soos kapitalisme en positivistiese wetenskapsfilosofie. Die Frankfurt skool se uiteindelijke oogmerk was om die maatskappy te bevry van ideologieë wat groot skade aanrig van agter 'n sluier van die waarheid (Gergen 1994:34-35). Gergen (1994:35; 1999:22) beskou die feminisme as 'n hedendaagse vorm van ideologiekritiek.⁷

Ideologiekritiek in al sy uitingsvorme poog om die waarde-oordele bloot te lê wat onderliggend is aan wat voorgehou word as waarheid (Gergen 1994:35). Hierdie vorm van kritiek wil die persoonlike en groepsbelange wat verskans word agter sogenaamde objektiewe waarhede ontmasker. Dit wil die verskuilde motief van die *truth teller* uitwys; sy/haar motief om te onderdruk, om mag te bekom, om rykdom te vermeerder, om eie kultuur te beskerm, ensovoorts (Gergen 1994:36). Sodoende word die *truth teller* se aanspraak op objektiewe waarheid en neutrale rasionaliteit onder verdenking geplaas.

Ideologiekritiek ondergrawe dus die aanname dat taal die draer van die waarheid is en dat die wetenskap objektief juiste beskrywings van die werklikheid gee. "In

5. Gergen (1994:32-33) maak ook kortliks melding van die wetenskapsfilosowe Popper en Quine wie se werk die geloof in die nou band tussen woord en objektiewe werklikheid ondergrawe het.

6. Sien ook Gergen (1999:21-23) oor ideologiekritiek.

effect, they reconstitute the language of description and explanation as motive language; they ask that claims to neutrality be viewed as 'mystifying', that factual talk be indexed as 'manipulation', and so on. In doing so they destroy the status of language as truth bearing" (Gergen 1994:36).

Literêre teorieë het bygedra tot die verswakking van die band tussen woord/taal en die objektiewe werklikheid deur aan te toon dat beskrywings nie soseer bepaal word deur die objek wat beskryf word nie, maar deur literêre konvensies (Gergen 1994:36).⁸ Beskrywings word voorgesê deur die reëls vir literêre uiteensetting (Gergen 1994:37). Die objek wat beskryf word, slaag gevolglik nie daarin om homself af te druk in die taal nie. Die omgekeerde gebeur eerder: Die literêre vereistes waaraan die proses van beskrywing onderworpe is, het tot gevolg dat die objek wat beskryf word deur die teks geabsorbeer word. "As literary requirements absorb the process of scientific accounting, the objects of such accounts - as independent from the accounts themselves - lose ontological status" (Gergen 1994:37).⁹

Die literêre teorie van die strukturalisme was in dié verband veral rigtinggewend. Die strukturalisme het grondige redes verskaf om 'n sterk saak uit te maak vir die tekstuele absorpsie van die objekte wat beskryf word (Gergen 1994:37).¹⁰ Die strukturalisme tref 'n onderskeid tussen buite (die vorm, die waarneembare, die voorhande) en binne (die struktuur, die krag, die proses). Die buitekant ontvang sy

-
7. Gergen (1994:35; 1999:22-23) gee die feminis, Emily Martin, se boeiende analise weer van die wyse waarop die vrou se liggaam in die biologiese wetenskap gekarakteriseer is.
 8. In die afdeling waar Gergen (1994:36-42) die invloed van die literêre kritiek op die verhouding tussen woord en objektiewe werklikheid behandel, maak hy ook 'n toevoeging oor retoriek. Die besondere bydrae wat die retoriek tot die gesprek maak is dat dit fokus op tekste as kommunikasie-middel en veral op die vermoë van tekste om die leser te beïnvloed. Ontwikkeling op die gebied van die retoriek toon ooreenkoms met dié op die terrein van literêre kritiek. "... both displace attention from the object of representation (the 'facts', the 'rationality' of the argument) to the vehicle of representation" (Gergen 1994:41). Dit is die *vehicle*, die taal, die metafoer wat die leser of hoorder oorreed, oortuig of insig laat kry (Gergen 1994:41).
 9. Sien ook Gergen (1999:24-29) *From semiotics to deconstruction* in verband met die literêre teorie se bydrae tot die ondermyning van die band wat die modernisme tussen taal en werklikheid aanvaar.
 10. Gergen (1994:38) beskou Chomsky en Ferdinand de Saussure as belangrike eksponente van die strukturalisme.

vorm van die struktuur aan die binnekant en eersgenoemde moet derhalwe vanuit die dieptestruktuur verstaan word. As daar op dié wyse na gesproke of geskrewe taal gekyk word, word die diskoers as 'n eksterne werklikheid van klanke of taaltekens onderskei van die interne en taaleie struktuur wat sy spesifieke konfigurasie bepaal.

Die strukturalisme se siening van taal kom daarop neer dat beskrywings van binne die taal bepaal word. Beskrywings is struktuur- eerder as objekgedrewe (Gergen 1994:38). "In this sense, most structuralist theory subverts the view of language as object driven.... For the structuralist, primary attention is directed toward the way linguistic representations are influenced by structures and forces *other* (hy kursiveer) than the represented world" (Gergen 1994:38).

Die strukturalisme maak die standpunt dat taal 'n spieëlbeeld van die werklikheid is, aanvegbaar (Gergen 1994:38). Gergen (1994:38) bemerk egter 'n belangrike swakheid in die strukturalisme: Die strukturaliste het nie die konsekwensie van hul eie teorie vir die konsep "objektiewe waarheid" behoorlik verreken nie. Die meeste strukturaliste het trouens voorgegee dat hulle objektief juiste kennis van strukture het. Dié pretensie van objektief geldige kennis is in stryd met die strukturaliste se eie teorie. Mededelings oor strukture is immers ook beskrywings. Indien mededelings oor strukture ook beskrywings is, volg dié kritiese vraag: "If discourse is not driven by objects in the world but by underlying structures, and if the accounts of these structures are also framed in language, then in what sense do such accounts map the reality of the structures" (Gergen 1994:38-39).

Die insig dat die beskrywing van struktuur by implikasie deur struktuur bepaal word en dus nie 'n objektiewe werklikheid reflekteer nie, het die geloofwaardigheid van die strukturaliste se tweedeling van 'n binne- en buitekant, van struktuur en vorm onder verdenking geplaas. Dit het die weg help open vir die poststrukturalisme (Gergen 1994:38-39).

Jacques Derrida se opvatting is vir Gergen (1994:39) eksemplaries van die literêre teorie van die poststrukturalisme. Derrida staan krities teenoor die strukturaliste se gedagte dat 'n teks se betekenis aan hom gegee word deur een of ander teenwoordigheid binne of agter die teks. "Why, he asked, must we presume that discourse is an *outward* (hy kursiveer) expression of an *inward* (hy kursiveer) being (thought, intention, structure, or the like)? On what grounds do we presume the presence of an unseen subjectivity inhabiting or present in the words?" (Gergen 1994:39).

Woorde se betekenis hang vir Derrida enersyds af van die verskil tussen die ouditiewe of visuele karaktertrekke van woorde en andersyds van die proses van uitstel van betekenis (Gergen 1994:39).¹¹ Met die proses van uitstel van betekenis word bedoel dat woorde se betekenis gedefinieer word met behulp van ander woorde. Dié woorddefinisies word weer verstaan aan die hand van meer woorde of definisies, ensovoorts. Ons kom gevolglik op die spoor van 'n woord se betekenis deur middel van ánder woorde wat weer op hul beurt toegelig word deur nóg woorde. Betekenis kan dus nooit gefikseer word nie (Gergen 1994:261). Dit is altyd onbeslis. Elke woord is inderwaarheid leeg. Sy betekenis word voortdurend uitgestel of verskuif na 'n volgende woord. Die woord wat oënskynlik in staat is om die aanvanklike woord se betekenis te verhelder, blyk uiteindelik ook sonder 'n eie inhoud en leeg te wees.

In pursuing the meaning of a word, one thus encounters a steadily increasing expanse of words. To determine what a given utterance means is to be thrust back on an enormous array of language uses or texts. An utterance does not furnish us, then, with faint simulacra of the ideas in people`s heads; rather, it invites us into an 'infinite play of signifiers'.

(Gergen 1994:39)

Ingevolge Derrida se analise, het die outeur nie 'n bevoorregte posisie ten opsigte van die teks nie (Gergen 1994:40). Die outeur en sy gedagtes of intensies, is nie

11. Gergen (1994:39) noem dit 'n *process of deferral*. Die woord *deferral* gee ek in hierdie verband weer met "uitstel" of "verskuif".

'n dominante teenwoordigheid in die teks nie. "Inner meaning is replaced by immersion in systems of inherently obscure, undecidable processes of signification" (Gergen 1994:40). In hierdie onbesliste proses van betekening (*signification*) is die wêreld buite taal nie relevant vir die betekenis wat aan tekste gegee word nie en verdwyn die objek van taal ook (Gergen 1994:40). "... we are left with text only" (Gergen 1994:261).

Ideologiekritiek en literêre kritiek se aanslag op waarheid, rasionaliteit en objektiwiteit is versterk deur **sosiale kritiek** (Gergen 1994:42). Sosiale kritiek se belangrikste vertrekpunt is dat ons begrip van die waarheid gevorm word deur sosiale prosesse (Gergen 1994:45). Gergen (1994:42) vind in die vroeg twintigste eeuse Duitse skrywer, Karl Mannheim, se werk 'n baie heldere uiteensetting van die sosiaal-kritiese denke. Gergen (1994:42) som die hoofinhoud van Mannheim se betoog in vier punte op:

- Teoretiese verbintenisse (*commitments*) is herleibaar na 'n sosiale oorsprong.
- 'n Sosiale groep word dikwels georganiseer rondom 'n sekere teorie/ë.
- Teoretiese verskille is inderwaarheid uitvloeisels van groepskonflik.
- Ons sanksionering van sekere gegewens as ware kennis, is afhanklik van kultuur en geskiedenis.

Gergen (1994:42-43) gee ook erkenning aan Fleck, Winch, Gurvitch, Berger en Luckmann, Feyerabend en andere vir hul bydrae tot die sosiaal-kritiese denke. Thomas Kuhn, 'n teoretiese fisikus, se boek *The structure of scientific revolution* kry in dié verband by Gergen (1994:43) spesiale vermelding. Die genoemde boek van Kuhn het in 1962 verskyn en het veral in die V.S.A. 'n belangrike debat oor die wetenskap ontketen. Die standpunte wat Kuhn stel, toon groot ooreenkoms met die posisie wat deur Mannheim ingeneem is, aldus Gergen (1994:43). In Kuhn se boek word naamlik groot klem geplaas op die rol wat

navorsingsgemeenskappe in die uitstippel van die navorsingsproses en die besluite oor wat goeie navorsing is, speel.¹²

Rekonstruksie: Sosiale konstruksionisme

Ideologiekritiek, literêr-retoriese kritiek en sosiale kritiek vorm 'n verenigde front teen die tradisionele opvatting oor taal en die wetenskap.

Each of the preceding lines of critique forms a powerful challenge to the traditional view of language as truth bearing. Each simultaneously sheds doubt on empiricist and realist claims that systematic science can yield culturally decontextualized accounts of what is the case - what is true without respect to human organizations of meaning.

(Gergen 1994:44)

Gergen (1994:45-46) aanvaar en gaan saam met hierdie kritiek, maar hy wil nie daarmee volstaan nie. Hy vra na *positive possibilities* (Gergen 1994:45). Wat genoemde skrywer betref, moet die kritiese fase oorgaan in 'n rekonstruksie van die wetenskap. Die vraag waarmee hy gekonfronteer word, is of ideologiekritiek, literêr-retoriese kritiek en sosiale kritiek hierin van waarde kan wees?

Volgens Gergen (1994:45) is ideologiekritiek, literêr-retoriese kritiek en sosiale kritiek nie goeie bedgenote nie. Terwyl hulle 'n sterk front vorm teen die tradisionele beskouing oor taal en die wetenskap, kan hulle nie sito-sito saamgesnoer word in 'n poging om die wetenskap te transformeer nie. Daar is belangrike verskille tussen hulle, hulle is selfs in staat om mekaar te ondergrawe (Gergen 1994:45). Hierdie denkrigtings het ook die geneigdheid om twyfel en wanhoop aan te blaas eerder as om opbou te stimuleer. "As critiques they are essentially parasitic on prevailing assertions of truth" (Gergen 1994:45). Hoe

12. Thomas Kuhn (1970), voer in sy sosio-historiese studie oor die wetenskap die argument aan dat wetenskapsparadigmas die wetenskaplike se omgang met data ingrypend beïnvloed. Hy skryf byvoorbeeld in die inleiding van sy boek: "When examining normal science... we shall want finally to describe that research as a strenuous and devoted attempt to force nature into the conceptual boxes supplied by professional education" (Kuhn 1970:5).

geskik is ideologieskryf, literêr-retoriese kritiek en sosiale kritiek dan om daarmee verby die kritiese fase te vorder?

Ideologieskryf en literêr-retoriese kritiek het vir Gergen (1994:46) belangrike tekortkominge.¹³ Die derde denkrigting, sosiale kritiek, hou vir Gergen (1994:46) die grootste moontlikheid in op weg na die rekonstruksie van die wetenskap. Die *social account* slaag onder andere goed daarin om die hoof impetus van die ideologieskryf en die literêre kritiek in homself op te neem (Gergen 1994:47). Die sosiale perspektief op kennis, verryk deur insigte van die ideologieskryf en die literêr-retoriese kritiek, word derhalwe deur Gergen (1994:46-47) uitgebou tot 'n sosiaal-konstruksionistiese wetenskapsbeskouing.¹⁴

Genoemde drie is nie die enigste boustene van sosiale konstruksionisme nie. Konstruksionisme is verwant aan verskeie intellektuele tradisies (Gergen 1994:69). Drie ander tradisies waarmee konstruksionisme 'n belangrike intertekstuele verhouding het, is konstruktivisme, sosiale konstruktivisme en semiotiek (Gergen 1994:67-69,261).

Konstruktivisme beklemtoon dat kennis deur die individu gekonstrueer word en bevraagteken daarom die voorstelling van "... the individual mind as a device for reflecting the character and conditions of an independent world" (Gergen 1994:68). Sosiale konstruktivisme herlei individuele kennis na sosiale prosesse (Gergen 1994:68). Die semiotiek stel dat die bepaalde tekensisteem wat in 'n gemeenskap funksioneer, die individu se deelname aan kommunikasie en

13. Met betrekking tot die ideologieskryf, merk Gergen (1994:46) op dat dié kritici te kenne gee hulle is in staat om ware, ideologieskryf beskrywings van die werklikheid te gee. Daarom vra Gergen (1994:46): "Are the critics accounts accurate and objective? On what grounds can such claims be made?"

Gergen (1994:46) laat hom as volg uit oor die hoofprobleem wat hy met die literêr-retoriese kritiek het: "Its chief problem is its inability to exit from the self-created prison of the text." Daarby werp literêr-retoriese kritiek 'n skadu oor die verskynsel van menslike kommunikasie.

14. In Gergen (1999:34) se latere boek gebruik hy nie sosiale kritiek as 'n brug na sosiale konstruksionisme nie. Dié brug vind hy, in aansluiting by Ludwig Wittgenstein, in 'n *social account of language*.

verstaan voorafgaan. Dit is derhalwe "... not the individual who preexists the relationship and initiates the process of communication, but the conventions of relationship that enable understanding to be achieved" (Gergen 1994:261).

In die ontwikkeling van sosiale konstruksionisme is die onderskeie denkinhoude wat daarop inwerk nie bloot gereproduseer nie, maar "... the relevant works are disfigured and rewoven in various ways" (Gergen 1994:66). Hoe lyk hierdie weefstuk? Wat is sosiale konstruksionisme? Gergen (1994:49-54) formuleer 'n aantal punte waarin hy die sentrale onderstellings van sosiale konstruksionisme weergee.

- **Die terme/woorde waarmee ons onself en ons wêreld beskryf, word nie aan ons opgedwing deur die voorwerpe waarvoor sulke beskrywings handel nie** (Gergen 1994:49; Gergen 1999:47). "There is nothing about what is the case that demands any particular form of sound, marking, or movement of the kind used by persons in acts of representation or communication" (Gergen 1994:47). Die verhouding tussen die taalteken en die entiteit wat beteken word, is arbitrêr van aard. Anders gestel, elke verskynsel het die potensiaal om op 'n onbeperkte aantal maniere beskryf te word (Gergen 1999:47).

- **Die woorde en ander kommunikasievorme aan die hand waarvan ons onself en die wêreld verstaan, is sosiale artefakte, dit is produkte van die histories- en kultureel-gesitueerde wisselwerking tussen mense** (Gergen 1994:49; Gergen 1999:48). Taal is nie 'n koue spieël wat 'n objektiewe werklikheid reflekteer nie, maar 'n integrale deel van verhoudings, dit is "... outgrowths of specific modes of life, rituals of exchange, relations of control and domination and so on" (Gergen 1994:53). Verhoudings lê aan die wortel van alles wat vir ons betekenis het. "Nothing exists for us... until there are relationships" (Gergen 1999:48)

Omweg

Gergen (1994:253-274) wei 'n hele hoofstuk, getitel *The communal origins of meaning*, aan die kwessie van betekenis. Hoe kry woorde en gebare vir ons betekenis? Hoe

slaag ons, of misluk ons, in ons poging om te verstaan? Die tradisionele beskouing is dat betekenis in die denke van die individu gegenereer word en in woorde en ander kommunikatiewe handeling uitgedruk word (Gergen 1994:254). Die betekenis wat iemand aan 'n saak of gebeurte heg, word ontdek deur agter sy woorde en gebare in te kom, om tot sy innerlike deur te dring.

Gergen (1994:262) se kommentaar op bogenoemde voorstelling is dat intersubjektiviteit nie op dié wyse kan realiseer nie. Hy gee 'n paar redes vir sy standpunt.

- ◆ Ons kan nie by mekaar se woorde verbykom om tot die subjektiewe bron deur te dring nie.

- ◆ Indien die individu die genereerder van betekenis is, is dit nie moontlik om iemand anders se betekenis te verstaan soos wat hy/sy dit bedoel nie, om betekenisinhoud buite my eie gegenereerde betekenisstelsel te verstaan nie. "In short, to begin solving the problem of human meaning with the assumption of individual subjectivity leaves no avenue to solution" (Gergen 1994:262).

Gergen (1994:262-271) volg 'n ander weg om te verduidelik hoe betekenis ontstaan. In plaas daarvan om die individu as vertrekpunt te neem in die ontwikkeling van 'n teorie van *social meaning*, is die verhouding tussen mense vir genoemde skrywer die kleinste eenheid waardeur taal en verstaan voortgebring word (Gergen 1994:263). Sy relasiegebaseerde teorie oor hoe betekenis geskep word, word vervolgens kortliks uiteengesit.

'n Individu se uiting het as sodanig geen betekenis nie (Gergen 1994:264). Die betekenispotensiaal van 'n uiting word gerealiseer wanneer 'n ander persoon hom/haar in verhouding stel tot die uiting, wanneer hy/sy die uiting aanvul met 'n kommunikatiewe handeling.

We thus find that an individual alone can never 'mean'; an other is required to supplement the action and thus give it function within the relationship. To communicate is thus to be granted the privilege of meaning by others. If others do not treat one's utterances as

communication, if they fail to coordinate themselves around the offering, such utterances are reduced to nonsense.

(Gergen 1994:264-265)

Die aanvullende optrede het 'n tweërlei werking (Gergen 1994:265). Dit gee 'n moontlike betekenis aan die aanvanklike uiting. Terselfdertyd sluit dit ander moontlike betekenis uit.

Die aanvanklike handeling/uiting van die individu dwing nie 'n spesifiek aanvullende optrede af nie. In ons min of meer geordende kulturele lewe het daar egter reeds heelwat passing plaasgevind in die koördinerings van ons kommunikatiewe handelinge. "Actions appear to have a logical force - to demand certain supplements as opposed to others - because only these supplements are considered sensible or meaningful" (Gergen 1994:266). In dié lig beskou, is daar in die praktyk 'n resiprokiese verhouding tussen die aanvanklike uiting en die aanvullende optrede. Die aanvullende optrede gee betekenis aan die aanvanklike uiting en die aanvanklike uiting bemoontlik én beperk die aanvullende optrede.

Nadat die aanvullende optrede uitgevoer is, word dit ook blootgestel aan spesifisering, verheldering of negering (Gergen 1994:266). Dit impliseer dat betekenis nie deur die aanvullende optrede gefikseer word nie, maar dat die aanvullende optrede 'n tydelike en uitruilbare funksionaris is. Dit wil nie sê dat die aanvullende optrede, net soos die aanvanklike uiting, alleen staan en geen betekenis het alvorens dit nie aangevul word deur verdere handelinge nie. "Rather, because the supplement occurs within the context of the initial action, and has been created and constrained by that action, we see that it is the relationship between action and supplement that becomes subject to future revision and clarification" (Gergen 1994:266).

Betekenis en kommunikasie is inherent onbeslis. "... meaning stands as a temporary achievement subject to continuous accretion and alteration through supplementary significations" (Gergen 1994:267). Betekenis wat op 'n bepaalde oomblik vasstaan kan in die verloop van die gesprek in twyfel getrek en ongedaan gemaak word. Die

betekenis wat aan 'n verskynsel gegee word, is immers nie binne 'n enkeling se beheer nie. Die generering van betekenis geskied op 'n mikro-, sowel as makro-sosiale vlak.

Whether 'I make sense' is not ultimately under my control, but neither is it determined by you or the dyadic process in which meaning struggles toward realization. We derive our potential for meaning in the dyad from our previous immersion in a range of other relationships. The relationship is an extension of previous patterns of meaning making. And, as we move outward from our relationship to communicate with others, they also serve as supplements to our relational pattern, thus potentially altering the sense we have achieved; these interchanges may be supplemented and transformed in their meaning by still others.... We are all in this way interdependently interlinked without the capacity to mean anything, to possess an 'I', except for the existence of a potentially assenting world of relationships.

(Gergen 1994:268)

Verhoudings neig egter na orde en herhalende sekwensies, waarsonder betekenis nie kan realiseer nie (Gergen 1994:268-269). As die interaksie tussen twee individue lukraak verloop, het dit nie betekenis nie. Slegs indien die gebeurlikheidsfaktor in die interaksie beperk word, sodat dit min of meer ordelik geskied, kan betekenis ontstaan. Om hierdie punt te bereik, verg gesamentlike begrening. Namate dit gebeur en linguïstiese verhoudings gekoördineer en georden word, ontwikkel ontologie. "Actions thus come to have meaning within relatively structured sequences.... [P]articipants in a relationship will tend to develop a *positive ontology* (hy kursiveer), or an array of mutually shared 'callings' creating the world as 'this' and not 'that', which enable interaction to proceed unproblematically" (Gergen 1994:268).

Gergen (1994:269) gee ook aandag aan die redes vir misverstand tussen mense. Hy noem vier.

- ◆ Daar is baie en uiteenlopende kontekste waarin verhoudings en ontologie gevorm word. Deelname aan 'n bepaalde konteks dien nie noodwendig as voorbereiding vir deelname aan 'n ander nie.

- ◆ Verstaan en misverstand is kultuurgebonde etikette wat aangewend word om *forms of coordination* mee aan te dui (Gergen 1994:269).
 - ◆ Die konteks van 'n spesifieke verhouding is ook voortdurend besig om te verander. "... such disharmonies may in part be understood as a result of the continuously unfolding of human relatedness" (Gergen 1994:269).
 - ◆ Elke positiewe ontologie roep, as sy skadubeeld, 'n negatiewe ontologie op (Gergen 1994:270). Dit beteken elke positiewe ontologie genereer die moontlikheid van sy ontkenning en negering. "As communities sustain themselves by virtue of concepts such as God, democracy, equality, and so on, they must be forever watchful of negating discourses such as atheism, fascism, racism. This antagonistic posture would not exist save for the initial articulation of the positive ontology" (Gergen 1994:270).
- **Ons toekoms word gevorm na gelang van ons beskrywings, verklarings en voorstellings van die werklikheid** (Gergen 1999:48). Terwyl woorde sosiale artefakte is en hul betekenis binne die konteks van voortgaande verhoudings kry, is die omgekeerde ook waar, naamlik gedeelde taalkonstruksie onderhou die *forms of life* van 'n gemeenskap of 'n samelewing. Tradisies en instellings in ons samelewing (be)rus op gedeelde taalkonstruksie. Gergen (1999:49) skryf: "If we obliterate our languages of the real and the good, so do we destroy forms of life." Om sy tradisies en instellings te bewaar, moet 'n gemeenskap in 'n volgehoue proses van betekenisgewing betrokke bly. Die verlede bepaal dus nie ons bestemming nie en bied geen waarborg vir die toekoms nie. As ons ons tradisies in 'n snelveranderende wêreld wil beskerm, moet ons die verhoudings waarin dié tradisies ingebed is en van waaruit hul rasionaal ontwikkel, koester en stimuleer ten einde te verseker dat dié tradisies steeds as sinvol beleef word (Gergen 1999:49).

Terselfdertyd hou sosiale konstruksionisme heelwat belofte in vir sosiale transformasie en die bou van 'n nuwe toekoms. Die vernuwing van onself, ons verhoudinge en ons kultuur, is in 'n konstruksionistiese raamwerk nie afhanklik

van 'n ekspert se intervensie, 'n stel wette of nuwe beleidsrigtings nie. Terwyl ons (op hierdie oomblik) met mekaar kommunikeer is ons besig om die toekoms te skep. As ons 'n nuwe toekoms tegemoet wil gaan "... (then) we must confront the challenge of generating new meanings, of becoming *poetic activists* (hy kursiveer)" (Gergen 1999:49). Die vernuwing van ons kultuur en verhoudings resulteer dus uit sosiale gesprekke wat bestaande betekenis en instellings ondergrawe en waarin alternatiewe taalkonstrukte, interpretasies en voorstellings van die wêreld gegenerer word.

- **Dit is noodsaaklik om ter wille van ons toekomstige welwese krities na te dink oor ons tradisies** (Gergen 1999:49). Ons word voor die uitdaging gestel om eensyds die tradisies waaraan ons waarde heg te bewaar en om andersyds 'n nuwe, beter toekoms te ontwikkel. Ons word gevolglik met dié vrae gekonfronteer: Wat wil ons behou en watter nuwe wêreld wil ons skep?

Bogenoemde vrae veronderstel dat ons tradisies deeglik en eerlik geëvalueer moet word. Dié taak is egter nie eenvoudig nie. 'n *Community of intelligibility*, byvoorbeeld psigoanaliste of natuurwetenskaplikes, slaag gewoonlik nie daarin om hulself te evalueer en hul konstrakte, kriteria of impak op die samelewing krities te beoordeel nie (Gergen 1994:53). Só 'n gemeenskap beoordeel gewoonlik sy doen en late in terme van sy konstrakte en kriteria. Hy is meesal blind vir die alternatiewe wat buite sy gemeenskap bestaan (Gergen 1999:50).

Die sosiale konstruksionisme wil kritiese refleksie oor bestaande tradisies stimuleer deur die bevraagtekening van premisse, die opskorting van die vanselfsprekende en voor-die-hand-liggende, en deur meervoudige beskrywings van die werklikheid te verkry. Gergen (1999:50) konstateer: "If we are to build together toward a more viable future, then we must be prepared to doubt everything we have accepted as real, true, right, necessary or essential."

Volgens bogenoemde skrywer hoef dit nie daartoe te lei dat ons ons belangrikste tradisies verwerp nie (Gergen 1999:50). Kritiese refleksie stel ons egter in staat

om sodanige tradisies as tradisies te herken, as histories- en kultureel-gesitueerde groothede. Kritiese refleksie behoort mee te bring dat die bestaansreg van ander tradisies erken sal word, wat hopelik sal bydra tot gesprek tussen verskillende tradisies en die skep of verbreding van gemeenskaplike grond.

(ii) *Conversational realities* - John Shotter

...the primary human reality is conversation (Shotter 1993:40).

Ek het vroeër in hierdie hoofstuk te kenne gegee dat ek die sosiale konstruksionisme aan die orde wil stel deur onderskeidelik Kenneth Gergen en John Shotter se werk oor dié onderwerp. Ek het my vertolking van Gergen se verstaan van konstruksionisme in die voorafgaande paragraaf afgesluit. John Shotter (1993) kom nou aan die beurt via sy boek *Conversational realities: Constructing life through language*. Genoemde werk sal as primêre bron dien om Shotter se weergawe van konstruksionisme ter tafel te bring. Shotter (1993:6) skryf die volgende oor sy boek: "... this book is concerned with a special dialogical or conversational version of *social constructionism* (hy kursiveer)... one that I have called a rhetorical - responsive version."

Sosiaal-konstruksionisties gesien, tree ons nie met mekaar in gesprek in 'n opsigself staande, vooraf geordende werklikheid nie, maar in 'n pluralistiese, fragmentaries gekende en gedeelde wêreld (Shotter 1993:178). Die ordelikheid en stabiliteit wat wel in ons voorstellingswêreld heers, is sosiaal gekonstrueer en moet deurgaans (sosiaal) in stand gehou word. Konstruksionisme is geïnteresseerd in hoe orde uit die wanorde na vore kom, in hoe *centres of stable social practice* gekonstrueer word (Shotter 1993:178). Shotter (1993:179) ontwerp nie 'n sistematiese teorie om dit te verduidelik nie, maar hy verskaf 'n "... rich 'tool-bag' of useful 'conceptual prosthetics'...." Shotter (1993:178-184) som sy siening van sosiale konstruksionisme op deur drie en dertig stellings of *instructive statements* te formuleer. Ek gee vervolgens 'n geredigeerde weergawe van dié drie en dertig stellings. Die redigering word onderneem om die leesbaarheid van die stellings vir my, maar miskien ook vir jou, te verhoog.

Ek gebruik, naas artikels, veral Shotter (1993) se boek om bogenoemde stellings van kantaantekeninge te voorsien ten einde dit verder toe te lig.

Sosiale konstruksionisme in die algemeen

- **Alle vorme van sosiale konstruksionisme gaan van die onderstelling uit dat ons eintlike studieveld die onseker, vae vloei van kontinue kommunikatiewe aktiwiteit is** (Shotter 1993:179). Tot onlangs was ons studieveld óf die innerlike dinamiek van die individuele psige óf die gebeure in 'n eksterne wêreld waarvan die karaktereienskappe reeds bekend is (Shotter 1993:6). Eersgenoemde is byvoorbeeld die voorwerp van belangstelling in die subjektivisme, romantiek en kognitivismes. Laasgenoemde is die studieterrrein van ondermeer die objektivisme, modernisme en behaviorisme. Die aanname wat grondliggend is aan ál dié groepe, is dat daar 'n stabiele en geordende werklikheid agter die verskynsels is wat deur navorsing ontsluit kan word.

Sosiale konstruksionisme volg 'n derde weg. Dit aanvaar die onseker, vae vloei van kontinue kommunikatiewe interaksie tussen mense as studieveld (Shotter 1993:7). Binne hierdie benadering word die aanname van 'n stabiele en geordende werklikheid agter die verskynsels, gevul met entiteite wat buite taal identifiseerbaar is, laat vaar, ten gunste van die aanname dat ons onself in 'n vae, slegs gedeeltelik gespesifiseerde, onstabiele wêreld bevind wat oop is vir verdere spesifisering aan die hand van kommunikatiewe aktiwiteit (Shotter 1993:179).

Konstruksionisme stel veral belang in die beantwoording van die vraag na hoe ons mekaar verstaan (praktiese hermeneutiek). Dié vraag is van meer onmiddellike belang as die epistemologiese vraag na hoe ons tot kennis van objekte kom (Shotter 1993:6). Shotter (1993:2) is dus allereers geïnteresseerd in die verstaansgebeure, in hoe mense hul in gesprek tot mekaar verhou, om vanuit hierdie gesprekke sin te maak van hul omringende omgewing.

- **In die verlede het die strewe om 'n wêreld te ontdek wat die sosiaal-historiese prosesse oorstyg tot gevolg gehad dat die kommunikatiewe handelingsfeer na die agtergrond van die belangstelling geskuif is** (Shotter 1993:179). Die Verligtingsoeke na "single, unified systems (hy kursiveer) of knowledge" het gelei na die strewe om 'n wêreld te ontdek wat bo die sosiaal-historiese prosesse uitstyg (Shotter 1993:7). Daar is gepoog om dié wêreld te vind in óf die organiese of psigiese aard van die individu, óf in groot abstrakte sisteme of prinsipes waaraan die individu ondergeskik was. Dit het meegebring dat die diffuse, onordelike harlaboerla van die alledaagse sosiale lewe, die sfeer van interpersoonlike interaksie, na die agtergrond van die belangstelling geskuif is.
- **Al ons sosiaal-betekenisvolle dimensies van interaksie ontstaan egter vanuit die onordelike vloeï van relasionale agtergrondaktiwiteite en -praktyke** (Shotter 1993:179). In die momentele ontmoetings tussen mense wat toetree tot 'n dialoog word die grondslag gelê vir alle vorme van kennis en alle vorme van kennis word deur sulke ontmoetings in stand gehou. "... within the everyday, disorderly, practical, self-other relationships constituting the usually unnoticed background to our lives, we unknowingly construct between ourselves those orderly forms of (intralinguistic) relations I earlier called person-world relations" (Shotter 1993:35).
- **Al ons sosiaal-betekenisvolle dimensies van interaksie word gekonstrueer deur gesamentlike optrede (*joint action*)** (Shotter 1993:179). Elkeen se deelname aan die kommunikasiegebeure hang nie net van dié besondere individu af nie, maar word medebepaal deur beide die omstandighede waarbinne gekommunikeer word en die ander persone se deelname aan die kommunikatiewe handeling. "... people are not so much acting 'out of' any of their own inner plans, or scripts, or suchlike, as 'into' a situation or circumstance already partially shaped by... talk intertwined activities of others" (Shotter 1997:15).

Joint action impliseer dat die gang van die kommunikasiegebeure nie in die hande van individue is nie, maar resulteer uit die ruimte tussen en waarbinne die individue gesprek voer. "... it is entirely novel; its outcomes are as if they have 'come out of the blue' " (Shotter 1997:15).

Die retories-responsiewe weergawe van sosiale konstruksionisme¹⁵

- **Woorde het nie opsigself betekenis nie. Woorde se betekenis is interindividueel van aard** (Shotter 1993:179). Shotter (1993:158) verwerp die gedagte dat woorde surrogate is vir "dinge" in die wêreld of dat kommunikasie neerkom op die omsit van idees in woorde waardeur dit dan na die gedagte-wêreld van ander versend word. Woorde het nie vaste betekenis nie (Shotter 1993:28). Woorde is middelle waarmee ons in dialoog algaande betekenis skep. "... we grasp 'what is being talked about' in a conversation in the course of all our talk 'about' it" (Shotter 1993:28).

Woorde se betekenis word gevolglik nie in isolasie aangevoel of ervaar nie. Woorde word responsiewelik verstaan vanuit die dialogiese relasie wat dit skep deur die respons wat die uitspraak daarvan in ander ontlok (Shotter 1997:16).

- **'n Uiting word gevorm na gelang van die responsiewe vloei van die dialogiese proses** (Shotter 1993:180). 'n Uiting is intrinsiek deel van dialoog en word altyd voortgebring as respons op 'n voorafgaande uiting/e. Die uiting word terselfdertyd begrens deur die moontlike respons/e van 'n volgende sprekende

15. Om sogenaamd representatief te praat oor die dinge in ons wêreld "... arises out of us first and primarily speaking in a way that is responsive to the others around us... should they challenge our claims" (Shotter 1993:6). Shotter (1993:6) se gebruik van die begrip "responsief" gee dus uitdrukking aan die grondliggende belang van die responsiewe verloop van gesprek (die wyse waarop mense in gesprek hul tot mekaar verhou) vir representatiewe spreke.

Shotter (1993:6) verstaan onder die begrip "retories" dat taal nie bloot representatief of beskrywend van aard is nie, maar "... our ways of talking can 'move' people to action, or change their perceptions." Daarbenewens verwoord "retories" die vermoë van taal om linguisties vorm te gee aan "... merely sensed feelings or tendencies shared between speakers and their audience" (Shotter 1993:6).

subjek/te. Die enger konteks of vloeï van die gesprek het dus 'n effek op hoe daar gepraat en wat gesê word.

Die uitwerking wat die enger konteks op 'n spreker se uitinge het, kan vergelyk word met die sleurkrag wat 'n stok ondervind wat in 'n waterstroom gedruk word. "... just as the effect produced by poking a stick into a stream of water depends upon the whole character of the flow of water at the time - with different effects depending upon the power (or lack of it) already in the stream's flow - so for us, the effects of our words depends upon where in the stream of communication they occur" (Shotter 1993:54).

- **Verstaan is allereers 'n responsiewe handeling binne die verloop van die dialogiese proses** (Shotter 1993:180). Vir Shotter (1993:1-2,8) behels verstaan nie soseer om die innerlike idees van 'n ander te begryp of om kennis van entiteite in die wêreld te hê nie. Hierdie wyses van verstaan hoort by wat Shotter (1993:8) die *referential-representational dimensions of interaction* noem. Dit is sekondêr tot die retories-responsiewe dimensie van interaksie "... in which people's responsive understanding of each other is primary" (Shotter 1993:8).

Shotter (1993:180) bedoel met responsiewe verstaan dat die basiese vorm wat verstaan in 'n gesprek aanneem, 'n spontane en aktiewe (en veral liggaamlike) respons is soos instemming, distansiëring of vraende onsekerheid. So 'n verstaansrespons het 'n praktiese oogmerk. Dit bevat as 't ware 'n instruksie vir hoe die ander sprekende party nou moet handel of aan die gesprek moet deelneem (Shotter 1993:2). Die luisteraar neem hierdie responsiewe houding in vir die volle verloop van die gesprek.

Ook die spreker verwag nie dat sy/haar idees op 'n passiewe wyse gedupliseer moet word in die gedagte-wêreld van die luisteraar nie, maar vorm sy/haar spreke met die verwagting dat 'n respons soos simpatie, kritiek of gehoorsaamheid moet volg.

Elke uiting is 'n respons op ander uitinge binne die gespreksfeer. Maar waarop reageer 'n spesifieke uiting? Dié vraag word nie maklik beantwoord nie, want "... each event occurs in responsive relation both to previous events, along with contemporaneously occurring collateral events, as well as being influenced by participants' anticipations of the yet-to-be-achieved aim of the interaction in relation to its origin..." (Shotter 1999:77).

Volgens hierdie beskouing is gedeeltes verstaan 'n seldsaamheid (Shotter 1993:121). Verstaan is nie 'n eenmalig afgehandelde gebeurtenis nie. Dit is 'n voortgaande proses.

It is a temporally developed and developing event in which what is understood is constructed from vague fragments in a process of negotiation - both two-way between participants, and back-and-forth in time - involving: assumptions about the biography and purposes of the speaker; tests of these and other assumptions; the use of the circumstances of the utterance; the waiting for something later to make clear what was meant earlier; and the use of many other 'seen but unnoticed' background features of everyday social life....

(Shotter 1993:121)

- **Betekenis is 'n vae intralinguïstiese stemming** (Shotter 1993:180). 'n Respons se betekenis word allereers aangevoel. Betekenis, verstaan en die vorming van 'n idee is nie 'n verstandsaangeleentheid nie: "For paradoxical though it may be to say it, it is in sensuous bodily activities, I think, that ideas start, not in 'the mind'..." (Shotter 1993:30).

Shotter (1993:123) is van mening dat dit nodig is om te soek na ander of nuwe metafore om te praat oor die wyses waarop ons tot kennis en verstaan kom: "... much of our talk about our ways of knowing makes use of a vocabulary of 'visual' terms. But what if, instead, we were to imagine ourselves blind, and as having to make sense of our surroundings by feeling our way forward like blind people, through the use of long canes?" Vir Shotter (1993:124) is die blinde wat met sy wandelstok sy omgewing aantas 'n beter metafoor vir betekenisvorming.

- **Uitinge kry betekenis binne en word gevorm na gelang van 'n genre, dit wil sê binne 'n sosiaal-histories gekonstrueerde spreekwyse** (Shotter 1993:180). Ons praat nie maar sommer soos ons wil nie. Ons adresseer andere. Ons neem in ag wie die ander is met wie ons in gesprek tree, want "... *word is a two-sided act* (hy kursiveer) (Shotter 1999:79). Die betekenis van 'n woord word medepaal deur wie die woord voortbring sowel as aan wie die woord gerig is. Elke woord druk die spreker in verhouding tot die gespreksgenoot uit.

Die komposisie van 'n uiting en die styl van 'n uiting hang af van wie die geadresseerde is en waar die geadresseerde hom of haar in die stroom van menslike kommunikasie bevind, van die sosiaal-historiese gesitueerdheid van die geadresseerde. "... our utterances always strike into an ongoing flow of conversation of one kind or another..." (Shotter 1993:52). 'n Bepaalde *ongoing flow of conversation* vorm 'n gespreksgenre.

Shotter (1999:80) sê hierdie genres skryf aan ons voor hoe ons moet praat. Dit is *the speech genres that speak us* (Shotter 1999:79). Shotter (1999:80) verduidelik verder:

... an illiterate peasant, miles away from any urban center, naively immersed in an unmoving and for him unshakable everyday world, nevertheless lived in several language systems: he prayed to God in one language... sang songs in another, spoke to his family in a third and, when he began to dictate petitions to local authorities through a scribe, he tried speaking yet a fourth language (the official-literate language, 'paper' language). All these are *different languages*, (hy kursiveer)....

- **Naas die onderskeie genres waaroor 'n gemeenskap beskik, word daardie gemeenskap se tradisie gekonstitueer deur meerkantige gemeenplase (*topics*)** (Shotter 1993:180). 'n Bepaalde gemeenskap se tradisie bevat nie soseer 'n stel ooreenkomste betreffende betekenis, oortuigings of waardes nie, maar 'n stel gemeenplase (*topics*). 'n Gemeenplase voorsien die meerkantige invalshoek waaruit die twee of meer kante van 'n argument ontwikkel kan word. Dit is dus goedsiklik moontlik dat 'n argument se teenargument uit

dieselfde gemeenplaas uitgebou word. Die *sensus communis* of *common sense*, die term waarmee die somtotaal van 'n bepaalde tradisie se gemeenplase aangedui word, is gevolglik nie 'n harmonieuse bewaarplek van 'n gemeenskap se gedeelde verstaan en oortuigings nie. 'n Gemeenskap se *common sense* het 'n teenstrydige aard. Wat Shotter (1993:174) betref word dit dikwels misgekyk dat ons tradisies in werklikheid tradisies van argumentering is!

- **In die gesprekskader is die spreekhandeling self, die "... 'words in their speaking', in their tone and in other aspects of their ' temporal shaping'..." van primêre belang** (Shotter 1993:180). Shotter (1993:6) is nie soseer geïnteresseerd in die studie van taalsisteme wat gevorm is op grond van reeds gesproke woorde nie. Taal as reëlgebonde, gestruktureerde sisteem, en kode van betekenisvolle tekens, "... arose out (sic.) the study of *already spoken words* (hy kursiveer), after all contest over their speaking has ceased" (Shotter 1993:20).

Shotter (1993:180) erken nogtans die beperkte relevansie van sulke taalsisteme. Dit dien naamlik as bron vir die konstituering van genres.

Shotter (1993:53) wys die gedagte af dat taal se waarde daarin geleë is dat dit 'n stabiele, altyd eendersduidende sisteem is. Shotter (1993:53) haal die Russiese linguïst, Voloshinov, in dié verband met instemming aan: "... what is important for the speaker about the linguistic form is not that it is a stable and always self-equivalent signal, but that it is an always changeable and adaptable sign."

Hoewel daar onmiskenbare invloede, onder andere van reeds gevormde taalsisteme, op 'n gespreksituasie inwerk, respondeer elke spreker egter op 'n besondere wyse op die unieke sameloop van invloede wat op 'n gegewe oomblik inspeel in die gesprek. Elke spreekhandeling is 'n kreatiewe en onherhaalbare gebeure waartydens elke spreker op 'n eiesoortige manier die woord voer (Shotter 1993:53). Ons het elkeen "... our own special way of populating our words with our own accents, our own rhythms, our own ways of juxtaposing them, and so on..." (Shotter 1999:82).

Sosiale konstruksionisme se eintlike interesse is in die spreekhandeling self, in die “... words in their speaking... in their formative or ‘shaping’ function...,” in die dialogies interaktiewe moment (Shotter 1993:20).

- **Die wêreld van die konstruksionisme is oop, vaag en onstabiel** (Shotter 1993:181). Die strukturele openheid van die werklikheid impliseer egter nie dat *anything goes* nie. Deur ons beskrywings van die werklikheid verleen ons struktuur daaraan. Sodanige struktuur is nie eie aan die werklikheid wat dit beskryf nie en die werklikheid dikteer nie aan ons ’n spesifieke beskrywing nie. Trouens, dit is moontlik om ’n onbepaalde aantal beskrywings van die werklikheid te gee.

Die werklikheid is dan ook nie homogeen nie, dit is nie oral dieselfde vir almal nie. Dit wat ons die werklikheid noem, is eerder heterogeen van aard. “Different people in different positions at different moments will live in different realities” (Shotter 1993:17).

Die strukturele openheid van die werklikheid impliseer egter nie dat *anything goes* nie, dat enige en elke beskrywing van die werklikheid dus geoorloof is nie (Shotter 1993:13). Die vraag of ’n uiting feit of fiksie is, word beslis deur die uiting te situeer binne ’n gemeenskap. Om as feitelik te kwalifiseer, moet die struktuur wat deur die beskrywing aan die werklikheid verleen word, gegrond wees in die agtergrondgesprek van die gemeenskap waaraan die spreker behoort (Shotter 1993:181).

Naas feit en fiksie onderskei Shotter (1993:79-98) ’n derde begrip, naamlik “imaginêr” (*imaginary*). “The concept of the imaginary provides us with the resources we need to talk about those ‘political’ entities that are not yet wholly in existence, but that are not wholly fictitious either...” (Shotter 1993:13). Anders as feitelike gegewens en entiteite wat ’n werklikheidstatus het, is imaginêre entiteite onklaar en oop vir verdere spesifisering (Shotter 1993:80). Laasgenoemde entiteite is kenmerkend vaag en veelsinnig en ontglip volledige beskrywing. Die formuleringe betreffende hul aard word voortdurend teëgespreek. Hoewel

imaginêre entiteite nie in die volle sin van die woord werklikheidstatus het nie, het sulke entiteite 'n werklike invloed op ons alledaagse lewe. Voorbeelde van sodanige entiteite is wat ons ons "self", "ek", "identiteit" en "wêreld" noem (Shotter 1993:80).

Wat doen sosiaal-konstruksionistiese analise nie?

John Shotter (1993:183) sluit sy *instructive statements* af met 'n aantal stellings oor wat sosiaal-konstruksionistiese analise nie doen nie.

- Dit gee nie akkurate beskrywings van 'n sogenaamde dieperliggende werklikheid nie (Shotter 1993:183).
- Dit gaan nie met kennis om asof dit statiese sisteme is nie (Shotter 1993:183).
- Dit maak nie die aanname dat die sosiale lewe georden word volgens bepaalde sosiale strukture wat as gegewenhede geld nie (Shotter 1993:183).
- Dit maak nie die aanname dat psigologiese prosesse bepaal word deur kognitiewe prosesse wat in die individu vasgelê is nie (Shotter 1993:183).
- Dit maak nie die aanname dat taal 'n kode is waarmee innerlike psigologiese prosesse verbind word met uiterlike gebeure in die sosiale sfeer nie (Shotter 1993:183).
- Konstruksionisme maak nie skeiding tussen ons spreke en die konteks waarin dit plaasvind nie (Shotter 1993:183). In die konteks waarbinne dit plaasvind laat ons spreke sy invloed geld: op ons lewe, ons sosiale gedrag en die aard van ons samelewing en kultuur.
- Aangesien dit nie voorgee om dié wêre perspektief op sake te gee nie, maak dit nie aanspraak op 'n bevoorregte posisie in die gesprekskring van die mensdom nie (Shotter 1993:183). In die kritiese dialoog waarby andere betrokke is, soek dit slegs erkenning as 'n stem.

1.4 Insetsel oor *underground man*.

Ek skryf hierdie insetsel meer as 'n jaar nadat ek die vorige paragrawe oor my geloofs- en teologiese vorming en die studeerkamerverhale geskryf het. Terwyl ek dit herlees en geredigeer het, het ek tot die besef gekom dat dié verhale (uitgesonderd die verhaal oor my geloofs- en teologiese vorming) die indruk kan laat dat my belangstelling in die konstruksionisme hoofsaaklik herleibaar is na die nood wat ek in die pastoraat beleef het. Ek is egter bewus van ander verhale wat daarop dui dat ek lank reeds “ryp” is vir die passing wat tussen my en die konstruksionisme ontstaan het.

Ek wil een van hierdie ouer verhale oor myself vertel met behulp van 'n uittreksel uit Dostoyevsky ([1864] 1972) se *Notes from underground*. In die uittreksel praat die eerste persoon verteller oor homself, 'n hiper (self)bewuste individu wie se verhoogde (self)bewussyn inersie tot gevolg het. Hierdie hiper (self)bewuste individu is *underground man* wat homself onderskei van die dapper doeners:

... I am crushed with tedium. After all, the direct, immediate, legitimate fruit of heightened consciousness is inertia, that is, the deliberate refusal to do anything. I have mentioned this before. I repeat, and repeat emphatically: all spontaneous people, men of action, are active *because* (hy kursiveer) they are stupid and limited. How is this to be explained? Like this: in consequence of their limitations they take immediate, but secondary, causes for primary ones, and thus they are more quickly and easily convinced than other people that they have found indisputable grounds for their action, and they are easy in their minds; and this, you know, is the main thing. After all, in order to act, one must be absolutely sure of oneself, no doubts must remain anywhere. But how am I, for example, to be sure of myself? Where are the primary causes on which I can take my stand, where are my foundations? Where am I to take them from? I practise thinking, and consequently each of my primary causes pulls along another, even more primary, in its wake, and so on *ad infinitum* (hy kursiveer) . That is really the essence of all thinking and self-awareness.... Oh, gentleman, perhaps the only reason I consider myself a clever man is that I have never in all my life been able to either begin or finish anything. A windbag I may be, an ineffective, irritating windbag, like all of us. But what can one do, if the only straightforward task of

every intelligent man is pointless chattering, the deliberate pouring out of emptiness.

(Dostoyevsky [1864]1972:26-28)

Ek het Dostoyevsky ([1864]1972) se vertelling oor *underground man* in die vroeë tagtigerjare gelees. Destyds het *underground man* se anti- of postfundamentalistiese posisie, soos onder andere uit bogenoemde aanhaling blyk, my getref! Vandag spreek dit steeds tot my. Ek vermoed dat ek lank reeds sterk aanklank vind by beskrywings wat die openheid, onbepaaldheid en onvastheid van die menslike bestaan vier.

1.5 Pastorale terapie in die Nederduitse Gereformeerde Kerk: 'n Verhaal met 'n wending

Diegene wat opdaag vir terapie het altyd 'n storie om te vertel. Die terapeut word gekonfronteer met 'n gespreksgenoot wat homself verhalend in taal uitdruk en hy moet daarop reageer. Gergen en McNamee (Riikonen & Smith 1997:vii) meen daar is huidig twee basiese maniere waarop terapeute omgaan met hul gespreksgenote se taalkonstrukte, naamlik strukturalisties of poststrukturalisties.¹⁶ Taal is vir die strukturaliste van sekondêre belang. "... language served as an expression or manifestation of an otherwise hidden structure that was elsewhere than language itself" (Riikonen & Smith 1997:vii). Die terapeut se ware fokuspunt is die *hidden structure* waartoe taal toegang gee. Sy gespreksgenoot se taalwêreld is die terapeut se sleutel tot sy psigodinamika, onderbewussyn, versteekte herinneringe of kognitiewe struktuur.

In die poststrukturalisme is taal nie net 'n manifestasie van iets anders, 'n heenwysing na 'n dieper werklikheid nie. Taal konstitueer die werklikheid wat ons

16. Ander begrippe waarmee dié twee hoofstrome getipeer word is, is "modern" en "postmodern". Dit kom voor asof daar in die literatuur oor terapie nie werklik gedifferensieër word tussen strukturalistiese/poststrukturalistiese terapie enersyds en moderne/postmoderne terapie andersyds nie (Pocock 1995:154). Die ongeërgde gebruik van dié begrippe kom nie net voor in die literatuur oor terapie nie. Nuyen (1991:65) merk op dat selfs postmoderne skrywers soos Lyotard en Rorty "... speak indifferently of post-structuralism and postmodernism."

ken, sien en beleef. In poststrukuralistiese terapie is die kliënt se taalwêreld die enigste tersaaklike werklikheid.

In the poststructuralist frame, language essentially constitutes the psyche, the family, the pathology and the remaining family of therapeutic objects. The person is only such by virtue of the ways in which he/she participates in or is situated by language: families are what they are by virtue of their forms of communication; pathology is constituted in and through language.

(Riikonen & Smith 1997:vii)

Waar die strukturalisme vir lank die botoon gevoer het op die gebied van terapie, is dit besig om te taan en is die poststrukuralisme met sy belangstelling in sosiale konstruksionisme, metafore en narratiewe aan die veld wen (Riikonen & Smith 1997:vii).

In die Nederduitse Gereformeerde Kerk het daar onlangs twee omvangryke publikasies oor pastorale terapie verskyn. Ek verwys na D.J. Louw (1997) se *Pastoraat as vertolking en ontmoeting: Teologiese ontwerp vir 'n basisteorie, antropologie, metode en terapie* en J. Müller (1996) se *Om tot verhaal te kom: Pastorale gesinsterapie*.¹⁷ Dié twee werke reflekteer onderskeidelik die strukturalistiese en poststrukuralistiese aanpak van terapie.¹⁸

Louw se pastorale terapie is strukturalisties.¹⁹ In hoofstuk drie sit hy sy gespreksmodel vir die pastorale praktyk uiteen (Louw 1997:303-425). Die strategieë wat hy aan die hand doen, is daarop gemik om 'n werklikheid te ontsluit wat agter sy gespreksgenote se verhale lê. Sy gespreksgenote se verhale moet

17. Louw (1997) se boek het al in 1993 verskyn. Die 1997-uitgawe is 'n hersiene druk. Die 1993-uitgawe se titel was *Pastoraat as ontmoeting: Ontwerp vir 'n basisteorie, antropologie, metode en terapie*.

18. Dreyer (1999 & 2000) het in twee artikels dié twee werke afsonderlik bespreek. Sy tref egter nie 'n openlike vergelyking tussen Louw en Müller nie. In haar evaluering van genoemde twee skrywers is dit ondermeer duidelik dat sy van oordeel is dat Müller die postmoderne konteks beter in sy pastorale benadering verreken (vergelyk Dreyer 1999:185; Dreyer 2000:961). Die titels van genoemde artikels gee dalk die beste weer wat Dreyer (1999:943, 2000:174) beskou as die vernaamste verskil tussen Louw en Müller se pastorale benaderings. Wat haar betref, is die pastor in Louw se model die vertolker van verhale, die verhaal van God en die verhaal van mense. Müller daarenteen wil 'n goeie luisteraar wees, na die verhaal van God en die verhaal van mense.

die pastor uiteindelik in aanraking bring met: die probleem (412), die ontstaansgeskiedenis van 'n bepaalde probleem (315), die konteksveld van die probleem (315), die gespreksgenoot se lewensfilosofie (316), sy/haar selfbeeld (316), belangrike data of inligting (316), norme en waardes (319), beweegredes en motiewe (329), sy/haar gevoelswêreld (332), ego-sterkte (372), antisiperingsmeganismes (373), vlak van motivering (373) en 'n persoon se wese (412).²⁰ Verder gee Louw (1997:304) besondere aandag aan diagnostiese kriteria waarmee die aard van sy gespreksgenoot se geloof, godsdiens en Godsvoorstelling gepeil kan word.

Louw luister dus na sy gespreksgenote se verhale om deur te dring tot 'n werklikheid waaroor die verhale verslag doen, 'n werklikheid agter sy gespreksgenote se verhale. Dit wil hy aanspreek in sy pastorale optrede.

Müller (1996) se pastorale gesinsterapie adem die gees van die poststrukturalisme.²¹ Afdeling vier van sy boek wat oor die model van narratiewe betrokkenheid handel, word ingelei deur 'n hoofstuk met die veelseggende titel *Die verhaal as metode* (Müller 1996:97). In 'n narratiewe model word daar op 'n unieke wyse met gespreksgenote se verhale omgegaan. Müller (1996:101) werp meer lig hierop:

Storie en die gebruik van storie is glad nie iets nuuts in pastoraat of in terapie nie. In watter opsig verskil hierdie model dan van al die bestaande? In die narratiewe benadering word die storie nie as bron van inligting gebruik sodat 'n ander metode vervolgens (byvoorbeeld 'n strategiese of strukturele metode) aangewend kan

-
19. Louw plaas homself nie ten opsigte van die onderskeid strukturalisties-poststrukturalisties nie. Dit is my waarneming dat hy strukturalisties terapie beoefen.
 20. Die syfer tussen hakkies is die bladsyverwysing in Louw (1997) se boek. Dié ongewone verwysingsmetode word gevolg om die lees van hierdie paragraaf te vergemaklik.
 21. Müller (1996) sê nie onomwonde dat hy postmodernisties wil werk nie. 'n Mens kry eerder die indruk dat hy die tweedeling modernisties-postmodernisties wil ontkom deur 'n paramoderne benadering te volg (Müller 1996:99). Die tradisie van narratiewe terapie waarby Müller (1996:80-81) aansluit is postmodernisties. Na my mening plaas sy sterk vereenselwiging met die verhaal-metafoor hom nader aan die postmodernisme. In die *Woord vooraf* sê Müller (1996) uitdruklik hy wil deurstoot na 'n spesifiek narratiewe manier van verstaan en dat verhale nie alleen verstaansbron is nie, maar ook veranderingsbron.

word om die gesin te verander nie. Hier word die storie verander (geherinterpreteer en geherstruktureer) en dit is al.

Müller (1996:101) verduidelik gesinspatologie in terme van 'n doodgevlopte storie. Wanneer die storie van die verlede en die storie van die toekoms nie wil saamvloei tot 'n eenheid wat sin maak nie, is daar patologie. Verandering vind plaas deur die twee verhale, die verledeverhaal en die toekomsverhaal, wat nie wil saamvloei nie, weer en weer te herstruktureer totdat dit in een verhaal ontwikkel. Sy gespreksgenoot se verhaal bied dus nie net allerlei wonderlike insigte sodat die terapeut al sy tegnieke kan gebruik om die gesin te verander nie. Die verhaal word verander sodat die gesin weer hul eie bestaan as betekenisvol kan beleef. "Dit help niks om tegnieke te hê oor hoe jy gaan verander, as jou storie nog dieselfde is nie. Die storie is self die veranderingsagent" (Müller 1996:102).

Die verskuiwing op terapeutiese gebied na die poststrukturalisme word in Müller (1996) se publikasie behendig deurgegee na die terrein van die pastoraat. In dié opsig is Müller (1996) se boek 'n belangrike landmerk binne die Nederduitse Gereformeerde Kerk. 'n Vraag wat desondanks aan hom gerig moet word, is of hy enduit getrou bly aan sy vertrekpunt? Nadat hy die narratiewe gespreksagenda (gespreksmodel) se vyf bewegings behandel het, verduidelik hy 'n aantal gespreksprosedures (gesprekstegnieke). Hy bespreek onder andere tegnieke wat voortspruit uit die sisteem-metafoer. So sien hy sirkulêre vrae as 'n hulpmiddel om die gesin 'n beeld te gee van hoe die gesinsisteem funksioneer (Müller 1996:141-144). Hy beveel ook die genogram aan om transgeneratiewe patrone te verhelder (Müller 1996:151). As Müller sulke tegnieke gebruik, is hy dan nog lojaal aan sy narratiewe uitgangspunt, werk hy dan nog net met sy gespreksgenoot se verhaal? Word die verhaal dan nie 'n bron van inligting oor sirkulêre prosesse in die gesin of patrone wat oor geslagte strek nie? Gergen en McNamee (Riikonen & Smith 1997:vii) se opinie is dat tegnieke gebaseer op die sisteem-metafoer 'n strukturalistiese werkwyse openbaar: "Or, by examining patterns of language within the families, the therapist may lay bare the structures of family relationships,

or self-sustaining and self-defeating logics. In a broad sense the prevailing orientation toward language was *structuralist*..."

Müller (1996:99) opper self die moontlikheid dat daar op hierdie punt 'n spanning in sy denke is: "Die benutting van sommige tegnieke en metodes wat uit die baarmoeder van die hoofstroom-gesinsterapeutiese modelle gebore is, sou bevraagteken kon word binne 'n model van narratiewe betrokkenheid." Hy meld by name die "metodes wat voortspruit uit die meganistiese sisteem-metafore" (Müller 1996:99). Nadat hy die saak oorweeg het, kom Müller (1996:99) egter tot die konklusie dat dié tegnieke verenigbaar is met sy model: "Die prosedures of metodes wat ek wel in hierdie afdeling ingesluit het en bespreek, kan almal na my mening inpas en benut word binne 'n pastoraal-gesinsterapeutiese model wat basies sosiaal-konstruksionisties funksioneer." Hy brei ongelukkig nie verder uit oor wat hy bedoel met 'n gesinsterapeutiese model wat "basies sosiaal-konstruksionisties funksioneer" nie en oor hoe só 'n model die opsigtelike spanning tussen sekere gespreksprosedures en sy narratiewe uitgangspunt oorbrug nie.

Müller (2000) het sedertdien 'n volgende boek die lig laat sien, naamlik *Reis-geselskap: Die kuns van verhalende pastorale gesprekvoering*. Daarin sit hy die werk voort wat hy in sy vorige boek *Om tot verhaal te kom* (Müller 1996) begin het. Müller (2000:6) sê sy voorneme met hierdie boek is om die leser bekend te stel aan verhalende of narratiewe gesprekvoering en om die leser uit te nooi, aan te moedig en te probeer oorreed om die moontlikhede wat verhalende gesprekvoering bied, te eksploreer.

In sy aanpak van die taak steun Müller (2000:8) swaar op die volgende Venda-verhaal wat vir hom 'n metafoor is vir narratiewe gesprekvoering:

A boy set out to look for honey and he was guided by a bird and accompanied by his four dogs. On reaching a kraal full of goats, the bird called out, 'Don't stop here, better things are ahead!' The boy obeyed and moved on until he came to a kraal in which several sheep were gathered. Again the bird warned him not to quit but to carry on. He did so and arrived at a cattle kraal where the bird once more

advised him to press on toward 'better things which are ahead'. The boy proceeded to the next kraal and opened the door of one of the huts. An old lady with only four teeth emerged and threatened to kill him. He ran away and climbed high into a tree, but with her four teeth the woman started to bite the trunk. His three good dogs attacked her, but she ripped off their skins and they all died. His lame dog then grabbed her by the neck and held on until she dropped dead. The boy then descended from the tree and took everything he saw in the kraal.

Elke hoofstuk van die boek word met dié verhaal ingelei en die hoofgedagtes word in noue samehang met dié verhaal ontwikkel (vergelyk Müller 2000:8,17,25,40,46,54,60,70). As ek vervolgens probeer om hierdie hoofgedagtes weer te gee, gee ek nie voor dat ek slegs met *storytelling* besig is nie, maar inderdaad ook met *storymaking* (vergelyk Müller 2000:18).

Müller (2000:8) kies vir die verhalende benadering, want die verhalende benadering het ontdek dat mense nie net vir interessantheid stories vertel nie. Met verhale konstrueer ons ons lewe (Müller 2000:9). Ons neem die ervarings van die verlede, organiseer dit in 'n storie en dié storie word die kaart vir die onbekende land wat voorlê (Müller 2000:10). So gaan ons vorentoe. Vergelyk die Venda-seun in die verhaal wat 'n storie oor heuning gehad het en daarom op reis gegaan het. Ons is dus in elke verhaal wat ons vertel, net soveel met die toekoms besig as met die verlede (Müller 2000:40). Anders gestel: Elke verledestorie is ook 'n toekomsstorie.

Hierdie verband tussen verlede- en toekomsverhale is belangrik vir die manier waarop daar in narratiewe pastoraat na probleme gekyk en na oplossings gesoek word. 'n Probleem word ondervind of patologie ontstaan (die ou vrou maak haar verskyning) as die toekomsverhaal 'n verduisterde een is (Müller 2000:47). Die terapeutiese vraag is dan: Hoe kan 'n aanvaarbare toekomssituasie verbeeld word? (Müller 2000:42). Dit gebeur deur die verledeverhaal te herinterpreteer (Müller 2000:43). 'n Geherinterpreteerde verledeverhaal laat nuwe deure oopgaan na die toekoms.

In bogenoemde lig gesien, is die narratiewe pastor se taak nie om eie oplossings vir krisisse aan te bied nie, maar om persone te help om die verledeverhaal te vertel en te hervertel en sodoende te herinterpreteer sodat daar vloei kan kom in die doodgeloopte verhaal (Müller 2000:48).

In die verhalende pastoraat is die pastor nie die meer- en beterweter nie (Müller 2000:17). Inteendeel, hy/sy is die nie-weter. Die *not knowing position* is die posisie waarna hier gestreef word. Die inset van die pastor is egter belangrik en daar word van die veronderstelling uitgegaan dat hy/sy 'n deskundige is. Maar die pastor se deskundigheid is juis daarin geleë dat hy/sy die kuns bemeester het om 'n eerlike nie-wetende posisie in te neem en die gespreksgenoot te bemagtig tot die eintlike deskundige. Die pastor se rol kan vergelyk word met dié van die voëltjie wat in die Venda-verhaal as gids optree deur die seun op 'n nie-wetende manier aan te spoor tot *better things which are ahead* (Müller 2000:17).

Die narratiewe benadering is dus nie 'n "metode" wat smous met oplossings nie. In die narratiewe benadering word erns gemaak met mense se verhale (Müller 2000:55). Daar word geluister na mense se verhale omdat die narratiewe pastor glo dat antwoorde nie van buite aangedra moet word nie, maar in persone en hul sisteem self geleë is. Die narratiewe pastor soek vir spoorelemente van die oplossing binne-in sy gespreksgenoot se eie verhaal.

In die wêreld van terapie is daar heelwat metodes in omloop wat voorgee om dié oplossing te bied vir die probleme wat mense ervaar (Müller 2000:54). In dié gevalle kom die pastor of terapeut voor soos 'n jagter met drie gesonde honde tot sy beskikking (Müller 2000:56). Die gespreksgenoot word eerder gejag as begelei. In laasgenoemde benaderings is daar nie regtig plek vir die onbekende en die verrassende nie (Müller 2000:65). Alles word verwag van die planne en strategieë van die terapeut. Die pastorale benadering wat Müller (2000:61) voorstaan hou rekening met die lam hond van ons bestaan. Die lam hond verteenwoordig die verrassende, die wonder, die onverwagse uitkoms wat sy verskyning maak in ons nood.

Müller (2000:67) verwys na die narratiewe terapeut, Michael White, wat die begrip *unique outcome* hiervoor gebruik. *Unique outcomes* het betrekking op versteekte situasies toe 'n persoon iets reggekry of reg gedoen het, wat getuig van dié persoon se potensiaal om ten aansien van die probleem te verander (Müller 2000:55). In die kompleksiteit van die menslike situasie, in die chaos van die lewe, vol konflik en misverstand, raak hierdie *unique outcomes* soms heeltemal weg (Müller 2000:67). Die probleme en gesukkel is so oorweldigend dat 'n mens geneig is om daardie kere toe dinge goed verloop het, heeltemal te vergeet.

Terapie gaan dan daaroor dat hierdie “lam hond” van die verlede weer opgediep moet word (Müller 2000:67). Die terapeut moet aanhou om mense uit te nooi om die verhale van sukses te onthou en weer te vertel. So word die legkaart van die toekoms aanmekaargesit. Op die suksesse van die verlede kan die verhaal van die toekoms staangemaak word.

Wat die beter toekoms is, is nie uit die staanspoor duidelik nie (Müller 2000:25). Die verhalende benadering nooi elkeen uit om sy eie toekomsverhaal rondom sy eie heuningpot te konstrueer.

Hierdie saam soek na en konstrueer aan 'n lewensverhaal, is in ooreenstemming met 'n sosiaal-konstruksionistiese epistemologie. Die narratiewe benadering is ingebed in die sosiale konstruksionisme (Müller 2000:58). Die sosiale konstruksionisme of derde orde kubernetika, beklemtoon die sosiale proses waarlangs kennis ontwikkel en dat die werklikheid 'n gedeelde konstruk is wat deur taal/verhalend gevorm word (Müller 2000:58). Daarom staan Müller (2000:59) skepties teenoor die “drie gesonde honde” waarmee sommige terapeutiese modelle, wat 'n individualistiese ingesteldheid het en voorgee dat die pastor/terapeut by voorbaat reeds oor die oplossing beskik, opereer.

Müller (2000:70) is half teësinnig om 'n gespreksmodel aan te bied. Pastorale gesprekke kan vergelyk word met reis-geselskap. Beide behels 'n natuurlike vorm van kommunikeer waarin mense stories met mekaar uitruil. Müller (2000:68)

verwys met instemming na Boyd vir wie die narratiewe benadering eintlik net drie *tools* het, naamlik responsief-aktiewe luister, 'n nie-wetende posisie en gespreksvrae. Van hierdie drie is net die laaste *tool*, naamlik gespreksvrae, in die ware sin van die woord 'n tegniek wat aangeleer en ingeoefen kan word.

As Müller (2000:70) wel daartoe oorgaan om 'n gespreksmodel uiteen te sit, wil hy dit steeds binne 'n breë narratiewe benadering doen. Die model wat hy voorstaan het vyf bewegings (Müller 2000:71). Dit moet nie gesien word as stappe of fases nie (Müller 2000:72). Dit is 'n dansmodel en nie 'n strategiese model nie. Die metafoor van die dans sê dit begin êrens en eindig êrens, maar verder is dit vry en vra dit om 'n kreatiewe aanpak. Die vyf bewegings is:

- Help die gespreksgenoot om die storie van nood so uitvoerig moontlik te vertel (Müller 2000:72). Dit is **die noodverhaal**.
- Die noodstorie het ook 'n geskiedenis (Müller 2000:72) . Dit moet vertel word. Die gesinsverhaal, dit is die gesin van oorsprong se verhaal, is gewoonlik 'n belangrike deel hiervan. Dit is **die verledeverhaal**.
- Ontdek saam met die gespreksgenoot die toekomsstorie in hierdie verledestorie (Müller 2000:73). Die verhaal wat hulle oor die verlede vertel kan met min moeite vertaal word as 'n verduisterde toekomsverhaal. Dit is **die verduisterde toekomsverhaal**.
- Die verledeverhaal moet geherinterpreteer word (Müller 2000:73). Dit behels 'n proses van *reframing*. Die terapeut moet mense help om nuwe stories op dieselfde raamwerk van feite te konstrueer. Dit is **die hervertelde verledeverhaal**.
- Die herinterpretasie van die verlede word vanself 'n uitnodiging om 'n beter toekoms te verbeeld (Müller 2000:73). Wanneer die gespreksgenote uitgenooi word om vanuit die hervertelde verledeverhaal oor die toekoms te praat, neem die

(beter) toekomsverhale op 'n natuurlike manier vorm aan. Dit is **die verbeelde toekomsverhaal**.

Die belangrikste verskil wat ek tussen *Om tot verhaal te kom* (Müller 1996) en *Reis-geselskap* (Müller 2000) waarneem, is dat Müller in die tweede boek meer voluit narratief wil werk. Terwyl Müller in *Om tot verhaal te kom* (1996) die verhaalmetafoor kombineer met die sisteemmetafoor en die metafoor van ekologie (vergelyk die begrip “ekosistemies” in Müller 1996:13), sien hy in *Reis-geselskap* (Müller 2000) af van laasgenoemde twee metafore en gee hy aan die verhaalmetafoor alleen prominensie. Daarmee ontnem Müller my van die belangrikste kritiek wat ek teen *Om tot verhaal te kom* (Müller 1996) gehad het. Met *Reis-geselskap* (Müller 2000) maak Müller 'n verdere skuif na poststrukuralistiese terapie. *Reis-geselskap* (Müller 2000) het egter nuwe vrae by my laat ontstaan, sommige waarvan reeds na aanleiding van *Om tot verhaal te kom* (Müller 1996) gestel sou kon word. Ek beperk my vrae en opmerkings hier net tot *Reis-geselskap* (Müller 2000).

- Terwyl Müller (2000:68,70) sê dat gespreksvrae so 'n belangrike deel van die narratiewe terapeut se gereedskapkissie is, mis ek dit dat hy nie meer uitvoerig aan dié saak aandag gee nie. Dit sou insiggewend wees om te lees hoe die vyf bewegings van narratiewe gesprekvoering gefasiliteer word aan die hand van die terapeut se gespreksvrae.

- Müller (2000:71) sê dat daar in narratiewe pastoraat 'n baie natuurlike plek vir “Die Storie”, naamlik God se storie, ontstaan. Verder waarsku Müller (2000:42-45) teen 'n verkeerde omgaan met God se verhaal in die pastoraat. Daarom sou ek graag wou lees hoe God se verhaal, volgens Müller, ter sprake kan kom in pastorale terapie. Hoewel genoemde skrywer 'n hele paar pastorale gesprekke dokumenteer, kom hy nie sover om te illustreer hoe God se verhaal 'n natuurlike plek tussendeur die vertel van ons verhale kry nie.

- In sy vyf bewegings van narratiewe gesprekvoering tref Müller (sien 2000:72) onderskeid tussen die vertel van die noodverhaal en die vertel van die

verledeverhaal. Die noodverhaal is ook 'n verledeverhaal. Maar die vertel van die verledeverhaal waaroor dit in die gelyknamige beweging gaan, het te doen met die agtergrond of geskiedenis van die noodverhaal. Müller (2000:78-86) stel dan ook 'n paar metodes voor om gespreksgenote te help om die verledeverhaal te vertel. Aan die hand van dié metodes ontvou verhale oor die kinderjare, die gesin van oorsprong, die gesinsekologie en verhale oor 'n bepaalde periode in 'n persoon se lewe.

Dit is onvermydelik dat die terapeut sekere inligting wat sy gespreksgenote hom bied as betekenisvol sal sien en ander inligting sal ignoreer (Freedman & Combs 1996:46). Daarom waarsku Freedman en Combs (1996:46) dat die terapeut baie versigtig moet wees met die vrae waarmee hy/sy die gesprek aanvoer, met die inligting wat hy/sy help vrystel, want: "We can end up making the very things that people come to therapy to escape more real, more vivid, and more oppressive". As Müller (vergelyk 2000:78) hom by voorbaat voorneem om te vra vir (dikwels pynlike) verledeverhale wat die dekor voorsien vir die noodverhaal, is hy dan nie besig om dit waarvan sy gespreksgenote wil wegkom *more real, more vivid, and more oppressive* te maak nie?

Dieselfde vraag kan ook anders gestel word: Indien sy gespreksgenote by hom kom met probleemversadigde verhale oor hul lewe, sal die opsetlike vra na verledeverhale wat die dekor uitmaak van die noodverhaal, nie daartoe bydra dat 'n reeds probleemversadigde beskrywing nog "meer" probleemversadig raak nie?

Müller (2000:77) sê wel dat hy die verledeverhale laat vertel veral met die oog daarop om boustene te vind vir 'n nuwe, meer hoopvolle toekomsverhaal. In die lig van bogenoemde oorwegings is ek nie daarvan oortuig dat die doelbewuste vra na verledeverhale 'n goeie manier is om boustene te vind vir die toekoms nie.

'n Verdere vraag wat in hierdie verband aan Müller (vergelyk 2000:78,80) gestel moet word, is of die spesifieke verledeverhale (kinderverhale en gesinsverhale aan die hand van 'n genogram) waarvoor hy vra, korrespondeer met die *not-*

knowing position wat hy voorstaan? Harlene Anderson (1997:145) skryf dat die postmoderne terapeut sy vrae vanuit 'n *not-knowing position* stel. Vrae wat vanuit 'n *not-knowing position* geformuleer word, word binne die gesprek gegeneer en word nie van buite ingedra in die gesprek nie. Anderson (1997:145) gee toe dat 'n terapeut se vrae in 'n sekere mate altyd beïnvloed word van buite die onmiddellike konteks van 'n gesprek. Hoe meer 'n terapeut egter gebruik maak van voorbereide vrae, hoe groter word die gevaar dat die terapeut tunnelvisie ontwikkel en sy gespreksgenote die geleentheid ontnem om verhale wat vir hulle relevant is, te vertel.

1.6 Modernisme/Postmodernisme

Die hedendaagse mens beleef 'n oorgang van 'n moderne na 'n postmoderne kultuur. Postmodernisme is 'n produk van modernisme én 'n reaksie daarop (Rossouw 1993b:895). Daarom is kennis van modernisme 'n voorvereiste ten einde postmodernisme te verstaan.

Die moderne tydvak is ingelei deur Descartes en die Verligting (Murphy & McClendon, Jr. 1989:191). Modernisme verwys na daardie geesteshouding wat die rede, die subjek, wetenskaplike onfeilbaarheid en absolute waarheid beklemtoon (Du Toit 1988:37).

Postmoderne denke het in die laat vyftigerjare in Europa na vore gekom waarna dit verder uitgekring het (Lyotard 1984:3). Enige poging om dit te definieer, is in stryd met die postmoderne gees. In dié geledere word definisies gesien as 'n moderne verskynsel. Kenmerkend van die postmodernisme is juis die aanvaarding van die openheid en onvoltooidheid van ons denke en omskrywings (Du Toit 1988:36). Daarom volg ek Du Toit (1988:37) wat sluitende formulerings vermy en volstaan met die aanstip van 'n paar kenmerke van die postmoderne houding:

Postmodernisme is die erkenning van die openheid, onbepaaldheid en daarom nomadies-metaforiese (diaforiese) aard van die bestaan. Dit is om te verwyl op grond wat ondergrawe word; die meting van die onmeetbare. Postmodernisme is

die aanvaarding van die gefragmenteerde, dus tekstuele en palimpsestiese aard van die bestaan. Dit is 'n bewustelik aangehaalde lewenstyl wat alle konstruksies dekonstrueer, die ideologiese aard van alle uitsprake aandui en die vaderfiguur, god, outeur, subjek, kultuur en kennis dekanoniseer. Postmodernisme is radikaal ikonoklasties. Dit is speels, laggend relativerend en ironies - 'n karnavalisering van waarheid. Dit is taals, simbolies, semioties. Dit is perspektiwisties en pluralisties.

Met hierdie kort beskrywing van postmodernisme in gedagte, is dit relevant om in die Suid-Afrikaanse konteks van postmodernisme te praat? Die tydskrif *Insig* het in sy April 1997-uitgawe 'n aantal artikels geplaas onder die hoofopskrif *Krisis in die kerk*. Julian Müller (*Insig* April 1997:13) het een van die artikels geskryf waarin hy uitdruklik melding maak van postmoderne invloede in die Afrikaanse kerke. Dirkie Smit (*Insig* April 1997:14) skryf in die artikel wat daarop volg: "Deesdae hoor mens meermale die stelling dat die postmodernisme nou die Afrikaanse kerke in Suid-Afrika tref. Dat iets die kerk tref, is seker, maar of dit die postmodernisme is, is te betwyfel." Smit se siening is dat ons met 'n ou verskynsel, met die modernisme te doen het. Dit wil dus voorkom asof dié twee skrywers, Müller en Smit, opponerende analyses van die situasie aanbied.

Ek ag dit nie nodig om Smit se beoordeling van die situasie te probeer weerlê nie. As Smit die modernistiese gees in die samelewing en kerk aan die werk sien, wil ek hom eerder gelyk gee. Die aanwesigheid van modernistiese tendense beteken egter nie dat die postmodernisme afwesig is nie. Postmodernisme is nie 'n era wat op modernisme volg nie (Anderson 1997:35). Postmodernisme veronderstel eerder modernisme! "There is a continuity between modernism and postmodernism: The latter is a crisis within the former..." (DiNicola 1993:50).

'n Vergelyking van enkele aspekte sal duidelik toon dat die postmodernisme verstaan kan word as kritiek op die modernisme. Die aspekte waaraan ek kortliks wil aandag gee, is die verstaansnarratief, die antropologie en die etiek. Die verstaansnarratief verwys in hierdie geval na die epistemologiese beskouing en die taalteorie van die twee kulture.

1.6.1 Anti-fundamentalisme teenoor fundamentalistiese epistemologie

Die modernistiese epistemologie het 'n fundamentalistiese ingesteldheid. Epistemologiese fundamentalisme (*foundationalism*) word geken aan die siening dat kennis aanspraak se geldigheid afhang van hul herleibaarheid tot onbetwyfelbare grondwaarhede (Murphy & McClendon, Jr. 1989:192).

In die modernisme word verskillend te werk gegaan om by die grondwaarhede waarop kennis berus, uit te kom.

This enterprise yielded two kinds of reliable knowledge that reinforced each other. On the one hand, knowledge consists in rational, logical coherence, discerned by a detached, disinterested, disembodied mind. On the other hand, knowledge comes from what is experiential, empirical, and factual.

(Brueggemann 1993:5)

Descartes het byvoorbeeld vaste sekerheid gevind in die denkende subjek terwyl die logiese positiviste langs empiriese weg daarna soek (Murphy & McClendon, Jr. 1989:193). Sulke onwankelbare grondwaarhede verskaf die fondament waarop 'n hele kennissisteem opgerig word. 'n Stelling wat in die modernistiese skema wil kwalifiseer vir ware kennis, moet dus eerstens op 'n grondwaarheid steun en tweedens op logies konsekwente wyse van die grondwaarheid afgelei wees (Rossouw 1993b:896).

Die kennis wat so verkry word, is 'n betroubare en verteenwoordigende beeld van die ware, objektiewe werklikheid wat onafhanklik van die wetende subjek bestaan (Du Toit 1988:39). Omdat kennis 'n ewebeeld is van die objektiewe werklikheid en elke kennende subjek toegang het tot hierdie werklikheid, is ware kennis algemeen geldend, universeel en tydloos van aard (vergelyk Anderson 1997:30; Brueggemann 1993:5).

Postmodernisme is 'n verwerping van epistemologiese fundamentalisme (Nuyen 1991:66). Die groep sinne/stellings wat in die modernistiese tradisie die basis voorsien waarop die kennisstruktuur verrys, noem Jean-Francois Lyotard 'n *grandnarrative* of *metanarrative* (Nuyen 1991:66). Postmodernisme openbaar 'n diepgaande ongeloof jeens *metanarratives*. "Simplifying to the extreme, I define

postmodern (hy kursiveer) as incredulity toward metanarratives" (Lyotard 1984:xxiv). Hierdie ongeloof is die uitvloeisel van ondermeer ontwikkelings op die gebied van die wetenskap (Lyotard 1984:xxiv).²² Skrywers soos Karl Popper en Thomas Kuhn se insette op die terrein van die wetenskapsfilosofie, het die geloof in sogenaamde onbeweeglike grondwaarhede waarop wetenskaplike kennis staan, ondergrawe (Murphy & McClendon, Jr. 1989:200-201). Dit het daartoe bygedra dat die groot modernistiese kennissisteme onstabiel geraak en begin verbrokkel het. "It is being dispersed in clouds of narrative language elements..." (Lyotard 1984:xxiv). Elkeen van ons leef tussen baie van hierdie "wolkies". Ons vind dit egter toenemend moeilik om hulle saam te bind in *stable language combinations* (Lyotard 1984:xxiv). Soms slaag ons nog daarin, maar "... the properties of the ones we do establish are not necessarily communicable" (Lyotard 1984:xxiv).

In 'n postmoderne raamwerk is kennis meer kontekstueel, tydgebonde, pluralisties en perspektiwisties van aard (Brueggemann 1993:8-10). "Postmodern thought moves... toward a *plurality of narratives that are more local, contextual, and fluid* (sy kursiveer); it moves toward a *multiplicity of approaches to the analysis of subjects such as knowledge, truth, language, history, self and power* (sy kursiveer)" (Anderson 1997:35-36). Die modernistiese strewe na 'n univokale weergawe van die werklikheid maak in die postmodernisme plek vir meervoudige/meerstemmige beskrywings.

1.6.2 Taal as konstruerend teenoor taal as deskriptief/representatief

Die modernistiese denke gee aanleiding tot 'n subjek - objek skeiding, 'n skeiding tussen die innerlike wêreld van die subjek en die eksterne wêreld van objekte (Freedman & Combs 1996:28). Taal word gesien as 'n betroubare skakel tussen subjek en objek (Freedman & Combs 1996:28). Die taaltekens staan in 'n een-tot-een verhouding met objekte in die eksterne werklikheid (Freedman & Combs 1996:28). Die subjek se kennis van die objektiewe werklikheid word in taal

22. Lyotard (1984:xxiv) sê dit veronderstel terselfdertyd genoemde ongeloof.

weerspieël. In die modernisme is taal 'n venster wat 'n visie op die werklikheid bied sonder om die waarnemer se beeld daarvan te beïnvloed (Du Toit 1988:39). "The function of language (including words and symbols, verbal and nonverbal), like that of knowledge, is to give a correct representational picture of the world and our experiences of it and to refer to that which is real" (Anderson 1997:30).

Postmodern word daar anders gekyk na taal. Waar ervaring en idees in die modernisme taaluiting bepaal, bemoontlik taaluiting idees en ervaring in die postmoderne denke (Murphy & McClendon, Jr. 1989:203). Postmoderniste gaan uit van die standpunt dat taal nie neutraal is nie, dit beskryf nie net 'n werklikheid wat onafhanklik van taal bestaan nie. "Speaking isn't neutral or passive. Every time we speak we bring forth a reality" (Freedman & Combs 1996:29). Ons het trouens nie toegang tot 'n objektief kenbare werklikheid nie (Goldenberg & Goldenberg 1996:307). Gemeenskappe konstrueer die werklikheid wat hulle ken en beleef deur middel van taal (Freedman & Combs 1996:28).

The world, in short, is a function of language.... But were we to say this.... Strictly speaking there would no longer be any extralinguistic reality to which language could be said to refer; reality would be constituted differently in accordance with the different ways we use to speak about it, and, in the final analysis, there would be as many 'realities' as there are languages.

(Madison 1988:83;84)

1.6.3 Etiese pluraliteit teenoor 'n totaliserende unitêre etiek

Die moderne strewe is na morele konsensus, na 'n allesomvattende unitêre etiek (Bauman 1993:6). Moderne etiese sisteme poog om dit te verwerklik deur hul teorieë op vaste morele waarhede te vestig. Norme word byvoorbeeld uit die Bybel gehaal of uit die Kantiaanse praktiese rede afgelei, om 'n stewige fondament te lê waarop 'n eties-objektiewe model gebou kan word (Du Toit 1988:40). Bauman (1993:8) vat die sentrale soeke van modernistiese etiek só saam: "Modern ethical thought... fought its way through... under the twin banners of *universality* (hy kursiveer) and *foundation* (hy kursiveer)."

In 'n modernistiese model word die norm beklemtoon en kom die individu met sy kontingent-historiese en situasionele aspekte nie duidelik in die gesigsveld nie. Etiese kwessies word geobjektiveer en gerasionaliseer sodat die enkeling hom as 'n geïsoleerde besluitnemer beleef wat tussen 'n veelheid van morele verwysingsraamwerke sy keuse moet uitoefen (Bauman 1993:29; Du Toit 1988:40).²³

Postmodern word geoordeel dat die etiese ideaal van die modernisme nie geslaag het nie en ook nie kan slaag nie. Vanweë die feit dat die modernistiese etiek nie eenstemmigheid kon bereik oor etiese vertrekpunte nie, het daar mettertyd opponerende etiese teorieë ontstaan (Wyschogrod 1990:4). Etiese pluraliteit, 'n uitvloeisel van die modernisme, sal nie oorkom word deur verder te vra na fundamente nie. Die postmoderne mening is dat alle etiese premisse afgelei word van ander premisse en dat die allerlaaste premis a-rasioneel (geloofsmatig) as vertrekpunt geneem word. Die rede laat ons in die steek in ons soektog na onwankelbare uitgangspunte. Elke uitgangspunt is arbitrêr (Du Toit 1988:40).

Wat is postmoderne etiek dan? Wyschogrod (1990:xiii) vra of die begrip "postmoderne etiek" nie 'n *contradiction in terms* is nie?: "Does not the term *postmodern* (sy kursiveer) so qualify the term *ethics* (sy kursiveer) that the idea of ethics, the stipulation of what is to count as lawful conduct, is subverted?" Sy antwoord dat die twee begrippe mekaar nie wedersyds uitsluit nie, maar dat daar inderdaad 'n komplekse verhouding tussen hulle is (Wyschogrod 1990:xiii).

Die aanvaarding van etiese pluraliteit is 'n uitstaande kenmerk van postmoderne etiek. 'n Verskeidenheid en selfs strydige antwoorde op etiese kwessies word geakkommodeer en aangemoedig. Daarom word die moontlikheid van 'n logies-sluitende etiese sisteem ontken en is postmoderne etiek gekant teen 'n koherente unitêre etiek.

23. Vanweë die feit dat vertrekpunte verskil, het daar opponerende etiese teorieë ontstaan (Wyschogrod 1990:4).

Another typical feature of modernity that is also rejected by postmodernism is the demand that conflicting truth-claims should be adjudicated in order to reach a coherent single answer to a specific problem... postmodernism states that different and even rival explanations could co-exist....

(Rossouw 1993a:288)

Postmoderne etiek staan skerp afwysend teenoor die modernistiese rasionalisering van etiek. Met die rasionalisering van etiek word bedoel dat die rede die hoogste regbank is voor wie etiese beslissings getoets word. "Ethische insigten zijn dan insigten waar in ideale omstandigheden alle redelijken wel mee akkoord zouden gaan" (De Wachter 1990:211). In onderskeid daarvan leer postmoderne etiek dat morele verskynsels *inherently non-rational* is (Bauman 1993:11). Oor die nie-rasionele karakter van postmoderne etiek, sê Bauman (1993:33):

The mistrust of human spontaneity, of drives, impulses and inclinations resistant to prediction and rational justification, has been all but replaced by the mistrust of unemotional, calculating reason. Dignity has been returned to emotions; legitimacy to the 'inexplicable', nay *irrational* (hy kursiveer), sympathies and loyalties which cannot 'explain themselves' in terms of their usefulness and purpose...The postmodern world is one in which... things may happen that have no cause which made them necessary; and people do things which would hardly pass the test of an accountable, let alone 'reasonable', purpose.... We accept that not all actions, and particularly not all among the most important of actions, need to justify and explain themselves to be worthy of our esteem.

Verder verwerp postmoderne etiek die modernistiese universalisering van die etiek. Die universalisering van die etiek verwys na "... that feature of ethical prescriptions which compelled every human creature, just for the fact of being a human creature, to recognize it as right and thus to accept it as obligatory" (Bauman 1993:12). In die postmodernisme word ruimte geskep vir die *différence*-karakter van die samelewing. Die individu, ingebed in 'n bepaalde gemeenskap waarin kontingent-historiese en verskuiwende waardes hom op interaktiewe wyse raak, word beklemtoon (Du Toit 1988:40). Met die postmodernisme breek die

moment aan waarop "... persoonlike gevoeligheden en geloof, gehechtheid aan eigen *ethos* (hy kursiveer), ja selfs eigen *ethnos* (hy kursiveer), niet meer worden beschouwd als vorm van folklore of dubieuze enggeestigheid, maar als een stuk draagkracht van het bestaan" (De Wachter 1990:215). In dié verband word selfs gepraat van 'n postmoderne *Imperativ der Selbstverwirklichung*, 'n voorskrif om 'n eie en outentieke lewe te voer (Ringeling 1992:112).

Die postmoderne etiek is ook gekant teen die modernistiese *principlialistiese moraal* (De Wachter 1990:217). Die modernisme was daarop uit om etiese prinsipes te genereer wat die wisselvallighede van die partikuliere transendeer om sodoende as leidende en begrondende beginsels te funksioneer in ons morele praktyke (De Wachter 1990:210). Die postmoderne houding is dat 'n *principlialistiese moraal* die lewe verarm.

Principes doen geen recht aan de tragische dimensie van het bestaan. Hoe meer men moreel fyngevoelig is, hoe geschakeerder het waardenpalet, hoe meer kans er is dat zich daartussen onoplosbare conflicten voordoen. Met principes kan men misschien een aantal van die conflicten oplossen, maar dan precies ten koste van wat er de grondslag van was, morele fyngevoeligheid. En principes zijn ook algemeen: ze doen geen recht aan wat uniek is en onvervangbaar, en daarom ook breekbaar en kwetsbaar.

(De Wachter 1990:217)

Teenoor 'n *principlialistiese moraal* word etiese gesigspunte in die postmoderne etiek op 'n narratiewe wyse ontwerp (Du Toit 1988:40). "There is no longer any standard that applies across culture, no absolutes that transcend culture. There are only narratives within communities, within discrete traditions" (Turnau 1994:349). Die keuse ten gunste van 'n narratiewe benadering tot die etiek het te doen met die geskiktheid van verhale om uitdrukking te gee aan die partikuliere, die unieke, die nie-rasionele, aan konflikterende beskouinge (Turnau 1994:350; Matzko 1993:23; De Wachter 1990:225). In die postmoderne etiek funksioneer sulke verhale nie as metanarratiewe waarmee moraliteit gefundeer word nie. Dit dien eerder om die morele gevoeligheid van die individu aan te blaas en lewendig

te hou. De Wachter (1990:225) sê aangaande die rol van etiek in 'n postmoderne raamwerk: "... de bedoeling is hier niet meer fundering, maar sensibilisering."

1.6.4 Desentrering van die subjek

Die modernisme is al gekarakteriseer as die periode waartydens die mens homself as onafhanklike subjek, en dan veral as rasonale subjek, ontdek en gevestig het (Murphy & McClendon, Jr. 1989:192; Du Toit 1988:43). Die mens as denkende subjek het die vaste verwysingspunt in die heelal geword wat met sy rede die wêreld sinvol struktureer en interpreteer (Du Toit 1988:43) Richard Kearney (1988:253) gebruik 'n lamp om die moderne mens met sy redelike hoedanighede te versinnebeeld. Die mens, met sy verbeelding, is soos 'n lamp wat in 'n donker wêreld rondgaan en oral waar dit skyn, word dit wat is aan die lig gebring.

Postmodern word 'n Kopernikaanse omwenteling op geestesvlak, op die vlak van die subjek beleef (Du Toit 1988:43). Die *looking glass* dien vir Kearney (1988:253) as metafoor vir die postmoderne subjek:

... the postmodern paradigm is typified by the metaphor of the looking glass - or to be more precise, of an interplay between multiple looking glasses which reflect each other interminably. The postmodern paradigm is, in other words, that of a labyrinth of mirrors, which extend infinitely in all directions - a labyrinth where the image of the self (as presence to itself) dissolves into self-parody.

Kearney (1988:255) is die mening toegedaan dat die postmodernisme 'n terugkeer verteenwoordig na die premoderne mimetiese model. In die premoderne mimetiese model funksioneer die mens met sy redelike hoedanighede soos 'n spieël wat waarhede van transendente oorsprong net terugkaats (Kearney 1988:255). Die postmoderne terugkeer na die mimetiese model gaan egter gepaard met 'n belangrike wysiging aan laasgenoemde model: "But a return which is an inversion, a self-parody. For now we are concerned not with the imitation of some pre-existing truth, but with an imitation of an imitation which vows that there exists no original beyond itself" (Kearney 1988:255). Die geosentriese middelpunt - die mens as redelike subjek - moes plek maak vir die mens as onvaste en swewende subjek (Du Toit 1988:43). Die menslike rede is nie

'n vaste verwysingspunt nie, nie kriterium nie, maar "... zelf een historisch project... cultuur in de cultuur..." (De Wachter 1990:212). In die postmodernisme word erkenning gegee aan die rol wat sosialisering, kultuur, ideologie, geloof, mag, emosies, disposisies, ensovoorts, in menslike gedrag speel (Rossouw 1993b:900).

HOOFSTUK 2: LOKALISERING VAN DIE NAVORSING

2.1 Plasing binne 'n navorsingsgemeenskap

Ek sal daarna streef om 'n pastoraal-terapeutiese benadering te ontwerp wat deur 'n sosiaal-konstruksionistiese raamwerk geïnformeer is. Hierdie studie waarin sosiale konstruksionisme en teologie op mekaar betrek word, word in die afdeling praktiese teologie gedoen, want "Onder *praktische teologie als handelingswetenskap* (hy kursiveer) word hier verstaan *de empirisch-georiënteerde teologiese teorie van de bemiddeling van het christelijk geloof in de praxis van de moderne samenleving* (hy kursiveer)" (Heitink 1993:18).²⁴

Die ondersoek is **empiries georiënteer** aangesien dit die postmoderne mens ernstig wil opneem.²⁵ Die **praxis van die moderne samelewing** word daarin verdiskonteer deurdat die sosiale konstruksionisme as 'n eietydse epistemologie, waaruit nuwe terapeutiese benaderings vorm aangeneem het, bestudeer word.²⁶ Terwyl ek 'n pastoraal-terapeutiese benadering wil ontwikkel, sal ek my besighou met **teologiese teorie**.

24. Die prakties-teologiese navorsingsgemeenskap beskik nie oor 'n standaarddefinisie vir praktiese teologie nie. Ek maak hier gebruik van die definisie wat Heitink (1993:18) in sy boek *Praktische Theologie* gee. Müller (1996:17) sê dit is een van die beste definisies wat hy al teëgekome het. Maar wat hom betref is dit nie foutloos nie. Die gebrek wat hy raaksien is dat die kerk of geloofsgemeenskap nie voorkom in die definisie nie.

Vos (1995:105) bespreek Heitink se definisie in die tydskrif *Praktiese teologie in Suid-Afrika* en wys 'n tekortkoming uit: "Dié definisie het na my oordeel die tekortkoming dat die bemiddeling van die Christelike geloof in die enkeling en in die kerk nie deur die omskrywing van Heitink getref word nie." Aangesien dit die enigste korreksie is wat Vos aanbring, lyk dit asof hy in hoofsaak daarmee akkoord gaan.

Hoewel nie sonder gebreke nie, blyk dit 'n goeie definisie te wees. Dit beantwoord op hierdie punt aan my primêre behoefte, naamlik om my navorsingstema binne 'n navorsingsgemeenskap te plaas. Heitink se definisie is een wat in die prakties-teologiese navorsingsgemeenskap in omloop is en daar aanvaarding vind, al is dit nie onvoorwaardelike en ongekwalifiseerde aanvaarding nie.

25. Konstruksionisme is gewortel in postmoderne denke (Gergen 1994:242).

26. Dit kom voor asof Heitink onderskei tussen *empirisch* en *praxis*. Die onderskeid kom ooreen met sy onderskeid tussen *praktijk* en *praxis* (Heitink 1993:20). Empiries verwys na die ervaringswêreld van mense (Heitink 1993:19). Praxis is "... een theorie-geladen begrip vanwege de waarden, normen en belangen die hierbij in geding zijn" (Heitink 1993:20).

Kragtens Heitink se definisie is praktiese teologie gerig op **die bemiddeling van die Christelike geloof**. "Wanneer we spreken van bemiddeling gaat het om vormen van communicatief handelen, d.w.z. om communicatieprocessen die zich binnen bepaalde structuren afspelen" (Heitink 1993:20). Die navorsingstema pretendeer dat die sosiale konstruksionisme 'n geskikte kommunikatiewe handelingsteorie is vir die bemiddeling van die evangelie in die konteks van die pastoraat.

Die studie word onderneem in die pastoraat, 'n onderafdeling van die praktiese teologie (Heitink 1993:256). Heitink (1979:75) verstaan onder pastoraat : "... *dat een pastor een helpende relatie aangaat met mensen om - in het licht van het evangelie en in verbondenheid met de gemeente van Christus - met hen een weg te zoeken in geloofs- en levensvragen*" (hy kursiveer).²⁷ Gemelde skrywer noem dit 'n polêre definisie (Heitink 1979:78). Hy stel die definisie grafies voor as 'n elips met twee brandpunte. Die een pool of brandpunt het die pastoraat met al die ander vorme van hulpverlening gemeen. "Alle vormen van hulpverlening... hebben gemeen dat een relatie wordt aangegaan met mensen om met hen een weg te zoeken in de situatie van hun leven" (Heitink 1979:79). Die ander pool verteenwoordig die eie karakter/identiteit van die pastoraat. Dié twee pole verkeer in spanning met mekaar. Daar is 'n spanningsvolle verhouding tussen teologie en empirie, teologie en psigologie, openbaring en ervaring, geloof en religie en pastoraat en psigoterapie (Heitink 1979:80). In dié definisie word dié twee pole byeen gehou. Nie een van die twee word losgelaat nie, want hoewel die verhouding gekenmerk word deur spanning, gewaar Heitink nie 'n fundamentele

27. Die begrip "helpende" in Heitink se definisie kan dalk as 'n voortydige weerspreking van my navorsingsoogmerk gesien word, naamlik om 'n pastorale benadering te ontwikkel wat deur 'n sosiaal-konstruksionistiese perspektief geïnformeer is. Die sosiale konstruksionisme beklemtoon immers gelykheid en ko-konstruksie in die terapeutiese relasie (Gergen 1994:243-244).

Byna vyftien jaar later gebruik Heitink (1993:256) steeds dieselfde definisie van pastoraat. Dit is duidelik dat dit nie vir hom in stryd is met sy siening van die pastorale relasie as 'n subjek-subjek relasie nie (Heitink 1993:256).

Ek lees die begrip "helpende" as 'n kwalifisering van die relasie en nie van die rol van die pastor nie.

vyandigheid tussen hulle nie. In die verbinding van beide pole "... zit een heel duidelijke pretentie, n.l. dat het evangelie goed is voor mensen" (Heitink 1979:79).

In die lig van Heitink se siening van pastoraat, pas die voorgenome navorsing binne hierdie veld. Die ontwerp van 'n pastoraal-terapeutiese benadering vanuit sosiaal-konstruksionistiese perspektief is ook 'n poging om die twee pole, pastoraat en ander vorme van hulpverlening, die besondere en die algemene, byeen te hou.

Daar is al baie op die terrein van die pastoraat gepubliseer waarin genoemde polêre relasie sentraal staan. Die werk van Heitink (1979) waarna reeds verwys is, *Pastoraat als hulpverlening* is maar een. In Louw (1993) se boek *Pastoraat as ontmoeting* gaan dit oor dieselfde saak. Louw (1993:ix) skryf: "Die bedoeling van hierdie werk is dus ten diepste teologies naamlik om die pastoraat te ontwikkel as 'n selfstandige teologiese vak in onderskeiding van ander vakdissiplines in die geesteswetenskappe wat ook op hulpverlening ingestel is en op die gebied van terapie opereer." As hierdie aanhaling gelees word met Heitink se definisie van pastoraat in gedagte, wil dit voorkom asof Louw uitsluitlik op die een pool konsentreer en die ander vorme van hulpverlening prysgee. Enkele bladsye verder word só 'n moontlike vertolking deur Louw (1993:xii) gekorrigeer: "Dit beteken egter nie dat gegewens vanuit die gedragswetenskappe geïgnoreer kan word nie.... Inderdaad is gegewens vanuit byvoorbeeld die godsdienpsigologie oor die unieke aard van geloofservaring vir die pastoraat van onskatbare waarde."

In die hersiene uitgawe van Louw (1997:1) se boek word die verhouding tussen pastoraat en psigologie al op die eerste bladsy ter sprake gebring: "Die keuse waarvoor die pastor te staan kom, kan ook anders geformuleer word. Gaan dit in die pastoraat om 'teo'-logie of gaan dit om 'psigo'-logie?" Die antwoord wat Louw verskaf, vermy 'n óf-óf benadering sowel as 'n én-én benadering. Hy kies nie vir die een ten koste van die ander nie. Terselfdertyd aanvaar hy nie 'n parallelle saambestaan van teologie en psigologie nie. Hy ontwerp 'n konvergensiemodel vir pastoraat waarin die teologiese perspektief domineer (Louw 1997:1,87).

Die relevansie van hierdie navorsing bestaan dan ook nie daarin dat die verhouding tussen pastoraat en die geesteswetenskappe aan die orde gestel word nie. Ek is nietemin van mening dat die navorsing 'n bydrae lewer tot die praktiese teologie as wetenskap en die studieveld van die pastoraat in besonder deurdat 'n bepaalde perspektief vanuit die gesinsterapieveld, die sosiale konstruksionisme, en pastoraat in verhouding gebring word. Iets soortgelyk is met die aanvang van hierdie studie nog nie in die Suid Afrikaanse konteks onderneem nie.

Müller (1996:33) gee in sy boek, *Om tot verhaal te kom*, wel aandag aan die sosiale konstruksionisme en hy soek aansluiting daarby in die ontwerp van 'n narratiewe terapie binne 'n eko-hermeneutiese pastorale raamwerk. By Müller kom die sosiale konstruksionisme egter nie volledig aan bod nie en word dit nie breedvoerig geëksploreer vir pastorale moontlikhede nie. Müller gaan eklekties te werk. Hy akkommodeer byvoorbeeld ook die ekosistemiese epistemologie (Müller 1996:13).

2.2 Browning se prakties-teologiese navorsingsmodel

In hierdie studie steun ek swaar op die navorsingsmodel wat Don Browning (1996) voorstel in sy boek *A fundamental practical theology*. My keuse ten gunste van Browning (1996) berus daarop dat hy die teologiese perspektief onvermybaar breed op die tafel plaas en sy model sosiaal-konstruksionistiese uitgangspunte tot 'n groot mate kan akkommodeer.

Ek het aanvanklik aansluiting gevind by Browning (1996) se model omdat hy die teologiese perspektief in navorsing duidelik op die voorgrond plaas, sonder om die oë te sluit vir ander perspektiewe. Dit was uit die staanspoor vir my baie belangrik om in my navorsing oor sosiale konstruksionisme as pastoraal-terapeutiese benadering nie 'n konseptuele werklikheid te skep *sterilized of religious meaning* nie (Gerkin 1984:39). Wat Gerkin (1984:39) betref, neig pastorale sorg in die twintigste eeu altoos daartoe om aan 'n betekeniswêreld gestalte te gee "... no longer inhabited by the representations of faith and salvation, sin and redemption."

In Browning (1996) se model word die teologie egter uit die staanspoor gevestig as 'n senior gespreksgenoot in prakties-teologiese navorsing.

In my soeke na 'n navorsingsmodel was dit ook vir my 'n belangrike oorweging dat die model waarmee ek werk nie in stryd moet wees met konstruksionistiese uitgangspunte nie. Ek dra nie kennis van 'n prakties-teologiese navorsingsmodel waarin die konstruksionisme bewustelik verreken word nie. Browning doen dit ook nie. Vanuit 'n konstruksionistiese hoek gesien, is Browning se benadering tot navorsing egter grootliks verenigbaar met 'n konstruksionistiese aanpak.

Kenneth Gergen (1999:95-100) gee 'n kort beskrywing van drie vorme van navorsing waarin hy belangrike konstruksionistiese waardes sien funksioneer. Ek stel dit kortliks om daarna aan te toon hoe Browning homself posisioneer in vergelyking met genoemde konstruksionistiese waardes.

- **Narratiewe navorsing:** Ingevolge die navorsingstradisie van die empirisme het die ondersoeker die taak om die ware aard van die dinge te ontdek (Gergen 1999:95). In hierdie soort navorsing domineer die stem van die navorser en die diskoers geskied in die professionele taal van die navorser.

Gergen (1999:95) maak melding van 'n alternatiewe (narratiewe) benadering tot navorsing: "As an alternative to the professional domination of the text, researchers now seek means of extending the platform, of admitting more voices to the conversation, and generating understanding through exposure to the firsthand accounts of people themselves." Sodanige eerstehandse weergawes word in die navorsing opgeneem in die vorm van verhale, wat deur die deelnemers aan die ondersoek, self vertel word.

Browning (1996:105) vind aanklank by die *narrativists* se belangstelling in mense en gemeenskappe se verhale. Browning (1996:15-33) doen dan ook moeite om die verhale van drie gemeentes taamlik breedvoerig onder die leser se aandag te

bring. Hierdie verhale bly funksioneer in die verdere verloop van die boek (vergelyk Browning 1996:223-227).

Browning (vergelyk 1996:15-33) se aanbieding van die gemeenteverhale bevat egter, konstruksionisties gesien, 'n belangrike tekortkoming: Browning is die enigste verteller! Die gemeenteverhale is 'n sterk geredigeerde weergawe van gemeentede se stories. 'n Meer konstruksionistiese omgaan met dié verhale sou behels dat die gemeentede self beter aan die woord kom (vergelyk Gergen 1999:95). Browning laat 'n goeie geleentheid deur sy vingers glip om eerstehandse vertellings te dokumenteer, om die leser te betrek by *experience as lived* (Gergen 1999:98).

- **'n Spanbenadering:** In empiriese navorsing streef die ondersoeker daarna om homself los te maak van die individu of groep wat nagevors word (Gergen 1999:98). Die nagevorstes se lewe word blootgelê aan die ondersoeker terwyl laasgenoemde op 'n afstand en ondeursigtig bly vir die voorwerp van sy navorsing. Die data wat die ondersoeker bekom, benut hy na eie goeddunke sonder om die begeertes van die nagevorstes werklik in ag te neem. Die ongelyke verhouding tussen die navorser en die nagevorstes blyk ook daaruit dat die nagevorstes benader word asof hul handeling voorbestem is "... (caused by antecedents), while the investigator appears as selfdetermining" (Gergen 1999:98).

Die konstruksionistiese alternatief is dat die ondersoeker met die nagevorstes saamspan met die oog op die navorsing. "The attempt is to join together in achieving mutual goals, and in this way subjects reveal themselves for purposes they value. They help to determine the research directions and thus retain their agency" (Gergen 1999:98). Gergen (1999:98) gee die toepaslike voorbeeld van 'n terapeut wat saam met sy gespreksgenoot 'n artikel skryf oor 'n probleem wat die gespreksgenoot ervaar het en die effektiwiteit van die terapie waaraan die gespreksgenoot deelgeneem het.

Browning (vergelyk 1996:62,74) wil die voorwerp van navorsing nie net as bron van informasie sien nie, maar wil met hulle in 'n dialogiese verhouding tree. In só 'n dialogiese verhouding is die nagevorste nie die enigste aan wie vrae gestel word nie, maar word die ondersoeker ook ondervra (Browning 1996:65). Dit beteken dat die navorser se eie verhaal ook ter sprake kom in die navorsingsproses. Browning (1996:62-64) is dan ook bereid om sy persoonlike verhaal rakende sy geloofs- en teologiese vorming aan die leser voor te hou. Na aanleiding daarvan vra hy die vraag hoe sy persoonlike verhaal sy omgaan met die gemeenteverhale beïnvloed.

Genoemde skrywer bou hierdie oortuiging ook doelbewus in in sy navorsingsmodel. Browning (1996:72-74) gee byvoorbeeld 'n kort skets van 'n *experiment in theological education* waarin hy vertel hoe hy aan studente 'n voorsmaak probeer gee van 'n *fully practical theology process*. Hy verwag onder andere van sy studente om, nadat hulle 'n navorsingsonderwerp gekies het, hul persoonlike verhaal te vertel in soverre dit met die onderwerp verband hou. Daarna moet hulle met iemand/persone in gesprek tree wat belang het by hul navorsingsonderwerp. Nadat hulle die onderwerp/probleem beskryf het én met teologiese tekste geworstel het én 'n standpunt ingeneem het oor die onderwerp, moet hulle hul bevindings bespreek met die vroeëre gespreksgenoot om hom/haar die geleentheid te gee om daarop kommentaar te lewer. Browning (1996:74) skryf as volg oor hierdie proses: "Hence, the *entire project was a dialogue* (ek kursiveer) *between the students and their subjects around issues that the classics of the Christian faith also address in some fashion.*"

Browning (1996) se intensie is dus duidelik: Hy wil 'n ten volle dialogiese proses aan die gang kry in navorsing. Ek het egter vrae in my gemoed oor wat sodanige dialogiese proses volgens Browning inhoud.

° Sou Browning instem dat die nagevorste individu of groep medeseggenskap kry in die verloop van die navorsing?

° Beskou Browning dit as belangrik om sy persoonlike verhaal te vertel aan die nagevorstes? Hy vertel wel sy persoonlike verhaal aan die lesers. Maar is die

lesers in hierdie geval medenavorsers? Ek bemerk nêrens dat Browning (vergelyk 1996:62-64) sy persoonlike verhaal ook aan die gemeentes/nagevorstes voorhou nie.

'n Groot deel van die navorsing oor die gemeentes is afgehandel lank voor Browning (vergelyk 1996:18,22) sy boek geskryf het. Sou dit dalk beteken dat hy later, tydens die skryf van sy boek, tot ander insigte gekom het? Browning (1996:62) suggereer so 'n moontlikheid! Maar aan die ander kant is dit insiggewend dat Browning (1996:72) in sy *experiment in theological education* van die studente verwag om hul persoonlike verhale in klasverband met mekaar te deel, maar oënskynlik nie met die persone met wie hulle gesprek moet voer oor, en wat belang het by, hul navorsingsonderwerp nie!

- **Deelnemende aksie-navorsing:** Die empirisme wek die indruk dat die navorser 'n waardevrye posisie inneem (Gergen 1999:99). Sodoende word verkeerdelik voorgegee dat die navorsingsresultate nie bevlek word deur moraliteit en politiek nie. Hierteenoor vereis 'n meer konstruksionistiese aanpak dat die navorser nie net sy waardes erken nie, maar sy navorsing so sal inrig dat sy politieke agenda daardeur gevier (*celebrate*) word (Gergen 1999:100). In deelnemende aksie-navorsing (*participatory action research*) kry hierdie styl van navorsing sy mees sigbare gestalte (Gergen 1999:100). Aksie-navorsers is dit met mekaar eens dat navorsing in samewerking (*collaborative*) met die voorwerpe van navorsing gedoen moet word. Die navorser se hoofdoel is om die nagevorstes te bemagtig ten einde hul omstandighede te verbeter. Die navorser betree die navorsingsterrein egter self ook met 'n politieke agenda wat hy/sy wil bevorder in samewerking met die span.

Browning (1996:38) gaan akkoord met die gedagte dat die navorser nie 'n neutrale, waardevrye posisie kan inneem nie. Hy gaan egter nie so ver om sy waardes/politieke agenda in sy navorsing te vier nie. Een gevallestudie wat Browning (1996:22-26) hanteer, handel oor die *Church of the Covenant* wat te doen kry met vlugteling uit San Salvador. Hierdie gemeente kom voor die vraag

te staan of hulle beskerming moet bied aan dié vlugteling. Hiermee word geworstel en spanning ontstaan hieroor in dié gemeente. Dit lyk vir my asof Browning (vergelyk 1996:230) se simpatie by diegene lê wat wil hê die *Church of the Covenant* moet 'n *sanctuary congregation* word. Browning (1996:211) formuleer die prakties-teologiese navorsingsprobleem egter taamlik neutraal as die oplos van die spanning tussen die eise van goeie burgerskap en dissipelskap. In die aksie-navorsing modus sou die navorsingsprobleem nie so neutraal geformuleer word nie, maar sou die deelnemers aan die ondersoek (dit sluit die navorser in) se eie waardes meer openlik gestalte kry in die besluit oor wat as navorsingsprobleem geld.

Hoewel ek dus van mening is dat Browning se model konstruksionisties uitgebrei moet word en ek ook kritiek op Browning het (sien ook 2.3), is ek van mening dat genoemde model wel bruikbaar is. Ek gaan nou voort om Browning (1996) se navorsingsmodel aan die orde te stel.

Fundamenteel-praktiese teologie

In Don Browning (1996) se boek, *A fundamental practical theology*, wy hy nie net aandag aan die praktiese teologie as 'n onderafdeling van die teologie nie. Hy neem die teologie in geheel in oënskou. Naas die feit dat hy hom uitlaat oor die aard van die praktiese teologie, herdefinieer hy die teologie as sodanig (Browning 1996:ix).

Browning (1996:8) het die invloed van die praktiese filosofie ondergaan en dit raak sy verstaan van die teologie ingrypend. Die praktiese filosofie is die tradisie van praktiese wysheid of *phronesis* soos dit beslag kry in die denke van onder andere Aristoteles, Augustinus, Aquinas, Hume, Kant, William James, John Dewey, Richard Rorty, Richard Bernstein, Hans-Georg Gadamer, Jürgen Habermas en Alasdair MacIntyre (Browning 1996:2). Browning (1996:8) som hul gemeenskaplike denke as volg op: "These thinkers, in spite of their differences, share one fundamental idea, that is, that practical thinking is the center of human

thinking and that theoretical and technical thinking are abstractions from practical thinking."

Praktiese wysheid of *phronesis* is te onderskei van teoretiese wysheid (*theoria*) en tegniese wysheid (*techne*) (Browning 1996:34). *Theoria* is geïnteresseerd in die vraag na die aard van die dinge en tegniese wysheid soek na die mees effektiewe middel of weg om 'n bepaalde doel te bereik (Browning 1996:10). In die moderne samelewing domineer *theoria* en *techne* die kennisveld (Browning 1996:38). Sedert die Verligting word gepoog om 'n beter toekoms vir die mens te verseker deur die vermeerdering van objektiewe, wetenskaplike kennis (*theoria*) wat dan benut (*techne*) word in belang van menslike vooruitgang. Praktiese wysheid wil wegbeweeg van die tweedeling tussen *theoria* en *techne*, van 'n benadering waarvolgens abstrakte beginsels op konkrete situasies toegepas word. *Phronesis* streef na integrasie van teorie en praktyk (Browning 1996:39).

Wat Browning (1996:38-39) betref, is die integrasie van teorie en praktyk 'n duidelike motief in die geskrifte van die kontemporêre Duitse filosoof Hans-Georg Gadamer.²⁸ Gadamer se hoofbelangstelling is, aldus Browning (1996:37), om die eie aard van die *Geisteswissenschaften* bloot te lê. Hoe word daar in die geesteswetenskap tot waarheidskennis gekom? Dit lei Gadamer tot 'n ondersoek na die grondstruktuur van die menslike verstaansgebeure. Browning (1996:39) wys daarop dat verstaan vir Gadamer nie net 'n rasionele nie, maar deurgaans 'n moreel praktiese onderneming is. Hy ag dit 'n sentrale tese in Gadamer se boek, *Wahrheit und Methode*, dat verstaan, interpretasie en toepassing intiem verbonde is (Browning 1996:39). In genoemde werk van Gadamer vind laasgenoemde aansluiting by Aristoteles se gebruik van *phronesis*. Volgens Gadamer is *phronesis* 'n moraal-georiënteerde bespreking wat in 'n wisselwerking tussen praktykervaringe en kennis van bestaande teorieë verloop (Browning 1996:39, vergelyk Müller 1996:1-2). Browning (1996:39) konstateer:

28. In hierdie paragraaf poog ek om Browning se verstaan van Gadamer weer te gee.

This is the key to the relevance of Gadamer's practical philosophy for theology in general and practical theology in particular. Application to practice is not an act that follows understanding. It guides the interpretive process from the beginning, often in subtle, overlooked ways. Gadamer's hermeneutic theory clearly breaks down the theory-to-practice (text-to-application) model of humanistic learning. By analogy, it undercuts this model in theological studies as well. It implies more nearly a radical practice-theory-practice model of understanding that gives the entire theological enterprise a thoroughly practical cast.

Op die voetspoor van die praktiese filosofie omskryf Browning (1996:8) die teologie as *fundamental practical theology*. Hy verduidelik sy siening deur dit te kontrasteer met die Barthiaanse-model.²⁹ Hy beskou laasgenoemde as 'n klassieke voorbeeld van die teorie-na-praktyk model wat die teologiebeoefening in Noord-Amerika en Europa gedurende die middeldekades van die twintigste eeu gedomineer het en steeds invloed uitoefen (Browning 1996:5,7). Browning (1996:5-7) gee 'n fragmentariese uiteensetting van sy verstaan van Barth se teologiese metode. Vir Karl Barth is teologie die sistematiese interpretasie van God se selfbekendmaking aan die Christelike kerk (Browning 1996:5). Die interpretasie van God se selfopenbaring vereis dat ons onself ledig van ons al te menslike verstaanspraktyke: "Barth believed that the interpreting community should empty itself of its usual attempts to verify things morally, experientially or cognitively" (Browning 1996:7). Volgens Barth is die teologie prakties vir sover dit die taak het om God se openbaring reg toe te pas in 'n konkrete situasie (Browning 1996:5). Dit behels 'n beweging van die teorie na die praktyk, van die geopenbaarde waarheid na die menslike terrein.

Browning (1996:5-7) wil breek met die teorie-praktyk dualisme soos dit ondermeer in die Barthiaanse-model neerslag vind. Barth se beskouing kom vir Browning (1996:5) daarop neer dat die teoloog 'n *tabula rasa* voor God, die Skrif en die getuienis van die kerk is. Die teoloog word met suiwer teoretiese inhoude gevul

29. Browning (1996:56) verwys ook soms na "... confessional, narrative or cultural-linguistic approaches...." Hierdie benaderings tot praktiese teologie hoort in dieselfde kraal as die Barthiaanse-model, nl. die teorie-na-praktyk model.

wat later in 'n konkrete situasie toegepas moet word. Wat Browning (1996:6) betref, is die verhouding tussen teorie en praktyk meer kompleks as wat Barth laat blyk. Ons teologiese arbeid word ingelei deur vrae wat afkomstig is van die religieuse en sekulêre praktyke waaraan ons deelneem. Sulke praktyke is egter teoriegelade praktyke. Al ons praktyke, ook ons religieuse praktyke, is veranker in teorieë. Teorie en praktyk kan dus nie in die teologie van mekaar losgemaak word nie. Daar is 'n deurlopende wisselwerking tussen dié twee groothede. Browning (1996:7) konseptualiseer die teologie as 'n heen-en-weer-beweging tussen teorie en praktyk: "The view I propose goes from practice to theory and back to practice. Or more accurately, it goes from present theory-laden practice to a retrieval of normative theory-laden practice to the creation of more critically held theory-laden practices." Teologisering is dus op geen stadium 'n suiwer teoretiese aangeleentheid nie, maar tree vir tree 'n praktykgebonde onderneming. Daarom noem Browning (1996:8) sy teologiese model *fundamental practical theology*. Onder 'n gelyknamige opskrif skryf voorgenoemde: "I will be claiming that Christian theology should be seen as practical through and through and at its very heart" (Browning 1996:7).

Twee sleutelbegrippe in die teoloog David Tracy se denke, "revisie" en "korrelasie", word deur Browning (1996:44-47) bygewerk om die verhouding tussen teorie en praktyk verder te ekspliseer. In Tracy se korrelasiebegrif hoor Browning (1996:46) die gedagte eggo dat die teoloog nie onbesmet na die Christelike bronne luister nie, maar dat spesifieke geloofs- en ander vrae, gevorm deur ervarings in breë kultuurverband, uit die staanspoor meeklink. Die konsep "revisie" dui vir Browning (1996:46) op die wedersyds kritiese dialoog waarin interpretasie van die Christelike boodskap en interpretasie van die eietydse kultuur betrek word. Die kritiese gesprek in die teologie word dus nie beperk tot die kultuurpraktyke nie. Browning (1996:46) verduidelik verder:

Stated more explicitly, Christian theology becomes a critical dialogue between the implicit questions and the explicit answers of the Christian classics and the explicit questions and implicit answers of contemporary cultural experiences and

practices. According to Tracy, the Christian theologian must in principle have this critical conversation with 'all other answers,' from wherever they come....

Wanneer Tracy (1983:76) die revisie- en korrelasiemetode deurvoer binne die vakgebied praktiese teologie, kristalliseer die volgende definisie: "Practical theology is the mutually critical correlation of the interpreted theory and praxis of the Christian faith with the interpreted theory and praxis of the contemporary situation." Browning (1996:47) eien dié definisie van Tracy vir homself toe en wend dit aan as 'n definisie van "... the most inclusive and central theological enterprise, that is, fundamental practical theology."³⁰

Onder die algemene rubriek fundamenteel-praktiese teologie resorteer vier subspesialiteite of subbewegings, naamlik deskriptiewe teologie, historiese teologie, sistematiese teologie en strategies-praktiese teologie (Browning 1996:47).³¹ Browning (1996:ix) meen dat sy indeling van die teologie 'n nuwigheid is. Dit is egter 'n ongedwonge uitvloeisel van die teologiese oriëntasie wat hy voorstaan.

Deskriptiewe teologie

Deskriptiewe teologie behels die beskrywing van eietydse teoriegelade godsdienstige en kulturele praktyke (Browning 1996:47). Hier oorvleuel die teologie en die menswetenskappe. Die menswetenskappe het immers 'n vergelykbare deskriptiewe funksie. Die teologie kan dan ook met groot vrug gebruik maak van die insigte van die menswetenskappe. Browning (1996:92) laat hom as volg uit oor die waarde van die menswetenskappe vir deskriptiewe teologie: "The human sciences can be used within descriptive theology and their explanatory interests employed to account for biological, psychological, and sociological factors that influence but do not determine human behavior."

30. Browning (1996:36) gee elders in dieselfde werk 'n ander definisie van *fundamental practical theology*: "I find it useful to think of fundamental practical theology as critical reflection on the church's dialogue with Christian sources and other communities of experience and interpretation with the aim of guiding its action toward social and individual transformation."

31. Browning (1996:42) noem dit ook *fully practical theology*.

Deskriptiewe teologie gaan egter nie volledig op in die menswetenskappe nie. Dit het 'n unieke plek as deel van die "... full task of the description of situations" (Browning 1996:77).

Die menswetenskappe se swaai na 'n hermeneutiese metode het baie bygedra tot 'n beter begrip vir die eiesoortige rol van deskriptiewe teologie (Browning 1996:92). 'n Hermeneutiese perspektief in die menswetenskappe wys op die *effective histories* van die navorsers (Browning 1996:91). Die *effective history* is die tradisies waardeur die navorser gevorm is en wat 'n invloed het op sy navorsing. Die godsdienstige agtergrond van die navorser is deel van sy *effective history* (Browning 1996:91). "These effective histories and their religious dimensions influence both the theoretical concepts of the science and the nonthematized consciousness of its researchers" (Browning 1996:91).

Dit is in 'n gelyke mate waar van die voorwerp wat in die menswetenskappe nagevors word. Individue en groepe wat in die menswetenskappe bestudeer word, is ook gevorm deur 'n *effective history*. Hul *effective histories* sluit 'n godsdienstige dimensie in. Browning (1996:91) sê dit geld van almal: "All Western people are shaped to some extent, even if they consider themselves atheists or agnostics, by an effective history with a religious dimension.... This is true for not only the West, but also for the great Eastern cultures...."

Daarom lei die menswetenskappe, hermeneuties verstaan, na deskriptiewe teologie (Browning 1996:89). Dit wat implisiet in die menswetenskappe is, die godsdienstige dimensie van die nagevorste, word eksplisiet aan die orde gestel in deskriptiewe teologie. Die fokus van deskriptiewe teologie is die godsdiensthorison van die teoriegelade praktyk. "The religious and theological horizon is made clear and direct. Interpretations of situations are made from a directly theological perspective" (Browning 1996:92).

Aangesien Browning (1996:48) deskriptiewe teologie in 'n hermeneutiese kader plaas, hou hy rekening met die ideologiese aard van beskrywings. Dit beteken vir

deskriptiewe teologie dat die *effective history* van die teoloog ook in aanmerking geneem moet word. Dit kom ondermeer daarop neer dat die godsdiensthorison van die teoloog binne die gesigsveld gebring word.

Die *thick description* van situasies wat in deskriptiewe teologie gemaak word, moet uitloop op die formulering van *thick questions* wat die koersaanwysers is vir verdere bewegings in fundamenteel-praktiese teologie (Browning 1996:135). Browning (1996:134) beskou dit as die doel van deskriptiewe teologie: "The purpose of explicitly descriptive theology is to capture the questions that guide the move to historical and systematic theology and the return to the concreteness of strategic practical theology."

Die soort vrae wat *thick descriptions* van situasies stimuleer, is (Browning 1996:48): Waarmee is ons besig op die terrein onder bespreking? Watter redes, ideale en simbole word voorgehou om die bestaande praktyke te regverdig? Watter bronne verleen gesag en legitimiteit aan die praktyke?

Historiese teologie

Die beskrywing van bestaande praktyke roep die vraag op na wat behoort te gebeur, asook vrae betreffende die akkuraatheid en konsekwentheid waarmee bronne hanteer word wat gesag en legitimiteit aan die onderhawige praktyke verleen. Dit is vrae wat die Christen verplig tot 'n nuwe konfrontasie met die normatiewe tekste en monumente van die Christelike geloof. Dit vind plaas binne die tweede beweging in 'n fundamenteel-praktiese teologie, naamlik die historiese teologie. Die historiese teologie is 'n gemeenskaplike hermeneutiese proses wat in aanvang neem wanneer die vrae wat in die hedendaagse praktyke na vore kom, aan die normatiewe tekste van die Christelike geloof gestel word (Browning 1996:49-50). Die historiese teologie vra: "... What do the normative texts that are already part of our effective history really imply for our praxis when they are confronted as honestly as possible?" (Browning 1996:49). Die Ou en Nuwe Testamentiese wetenskap, Kerkgeskiedenis en Dogmageskiedenis kry hier 'n plek.

Sistematiese teologie

Die sistematiese teologie is die derde beweging. Die sistematiese teologie is "... the fusion of horizons between the vision implicit in contemporary practices and the vision implied in the practices of the normative Christian texts" (Browning 1996:51). Teologiese etiek maak ook deel uit van die sistematiese teologie (Browning 1996:140). Die sistematiese teologie, as teologiese etiek, identifiseer en ontleed die algemene temas waarin die tersaaklike praktyke ingebed is en deursoek die Christelike tradisie vir die temas wat daarmee korrespondeer.³² Die algemene temas waarvan hier sprake is, moet nie verwar word met die spesifieke kwessies wat in 'n konkrete situasie ontstaan nie. Browning (1996:54) wys ons op so 'n moontlike misverstand: "In the view advanced here, the themes of systematic theology would be first the common themes of praxis, in contrast to the concrete themes of praxis specific to a particular place and time."

Die vrae wat aan die wortel van die sistematiese teologie lê, is vrae soos (Browning 1996:51): Watter nuwe betekenishorison ontstaan wanneer die kwessies wat verband hou met 'n praktyk wat as problematies ervaar word, versmelt met die sentrale Christelike getuigenis? Watter redes kan aangevoer word om die geldigheidsaanspraak van die nuwe betekenishorison te staaf?

Strategies-praktiese teologie

Die strategies-praktiese teologie, die vierde beweging van 'n fundamenteel-praktiese teologie, kombineer die vertolking van 'n bestaande situasie met die hermeneutiese proses wat in deskriptiewe teologie aan die gang gekom het en voortgesit is in historiese teologie en sistematiese teologie. "This is where these earlier steps join final critical efforts to advance relatively adequate justifications for new meanings and practices" (Browning 1996:57). Browning (1996:57) vereenselwig hom met Schleiermacher se opvatting dat strategies-praktiese teologie die kroon is van die teologie. Teenoor Schleiermacher stel Browning

32. Browning (1996:51) noem "modernity, liberal democracy, or technical rationality" as voorbeelde van sulke algemene temas. Die vrae waarmee hierdie breë verskynsels ons konfronteer moet aan die Bybelse temas wat daarmee ooreenstem, gestel word. Dit is die taak van die sistematiese teologie.

(1996:57) dat die strategies-praktiese teologie nie die toepassing is van die opbrengs (teorie) van Bybelse, historiese en sistematiese teologie nie. Strategies-praktiese teologie is die kulminasiepunt van 'n teologiese beweging wat van die begin tot die einde praktykgeoriënteer is.³³

Strategies-praktiese teologie word begelei deur vier vrae (Browning 1996:55).³⁴ Eerstens, hoe verstaan ons die konkrete situasie waarin ons moet handel? Hierdie vraag vereis 'n deeglike aftasting van die persoonlike, institusionele en kulturele dimensies van die spesifieke situasie (Browning 1996:55). Browning (1996:61) spel dit verder uit:

I propose we... differentiate common human experience into three poles or foci: (1) interpretations of the practices, inner motivations, and socio-cultural history of individual agents; (2) interpretations of relevant institutional patterns and practices; and (3) interpretations of the cultural and religious symbols that give meaning to individual and institutional action.

Tweedens, vra strategies-praktiese teologie wat ons praxis behoort te wees in die gegewe situasie? (Browning 1996:55). Die kundigheid verkry van die eerste drie bewegings van 'n fundamenteel-praktiese teologie is hier relevant. Die vrug van die historiese en sistematiese teologie word in samehang met die analise van die konkrete situasie wat in deskriptiewe teologie gemaak is en in strategies-praktiese teologie voortgesit word, gesien. In die fusie tussen historiese en sistematiese teologie en die verstaan van die besondere situasie, word toepaslike norme vir 'n geskikte praxis geformuleer (Browning 1996:56). Terwyl die interpretasie van heersende praktyke en die interpretasie van die normatiewe Christelike gebeure op mekaar betrek word, sal die praktiese teoloog oplet vir identiteit, nie-identiteit en analogie in die relasie (Browning 1996:68).

33. In die strategies-praktiese teologie funksioneer die velde steeds wat tradisioneel met praktiese teologie geassosieer is. "These would at least include liturgics, homiletics, education, care, and social action ministries" (Browning 1996:57). My studie oor sosiale konstruksionisme as 'n pastoraal-terapeutiese benadering hoort in Browning se model by strategies-praktiese teologie.

34. Die vier vrae en Browning se inkleding daarvan is bepalend vir die wyse waarop hierdie proefskrif gestruktureer word.

Strategies-praktiese teologie kondig nie net norme aan nie. Dit is bereid om die norme te verdedig. Browning (1996:71) sê só 'n gesprek is gebiedend noodsaaklik: "I now wish to assert only that a critical correlational practical theology must support its validity claims if it takes part in the discourse of a free society aimed at shaping the common good." Die derde vraag is: Hoe verdedig ons die norme vir ons praxis in 'n konkrete situasie? (Browning 1996:56). 'n Vraag wat hiermee saamhang is: Watter redes gee die praktiese teologie om die geldigheid van sy aansprake te staaf? Browning (1996:56) beantwoord dié vrae met behulp van sy vyf dimensies van prakties-teologiese denke. Daarmee voeg Browning (1996:69) hom by Jürgen Habermas wat in sy kommunikasieteorie vier vereistes uitspel waaraan kommunikasie moet voldoen om geldige uitsprake te maak.³⁵ Op dieselfde trant poog Browning (1996:56) om redelike gronde te voorsien aan die hand waarvan prakties-teologiese standpunte bepleit en beoordeel moet word.

Die vyf dimensies van prakties-teologiese denke reflekteer die struktuur van *practical moral thinking* of die *forms of phronesis* (Browning 1996:97). Aangesien dié vyf die vlakke of dimensies van alle vorme van praktiese denke weerspieël, is dit nie alleen bruikbaar as gidse vir dialoog binne die eie groep nie, maar ook vir dialoog tussen groepe wat uiteenlopende tradisies verteenwoordig (Browning 1996:70-71). In hierdie gesprek bemoontlik die vyf dimensies nie "... foundational arguments assuring absolute certainty" nie, maar wel argumente met die status van *good reasons* (Browning 1996:71).

Die vyf dimensies is "... reconstructions of intuitive experience of what goes into practical moral thinking" (Browning 1996:108). Browning (1996:99-105) skoei die rekonstruksie op die werk van etici en etiese denkrigtings. Die struktuurelemente van praktiese wysheid wat Browning (1996:105-107) uit die etiek aflei, is: verhaalkomplekse en metafore, algemene morele beginsels, natuurlike behoeftes

35. Browning (1996:69) gee die vier vereistes weer as "... comprehensibility, truth, truthfulness and rightness...."

en tendense, omgewings- en sosiale invloede sowel as konkrete reëls en roldefinisies.

Praktiese wysheid is veranker in die tradisies wat die selfverstaan van 'n gemeenskap smee. Sulke tradisies word bewaar in die verhale en metafore van 'n gemeenskap. Browning (1996:105) noem dit die *visional* dimensie van praktiese wysheid of prakties-teologiese denke. Hy verklaar die begrip *visional dimension* as volg: "By visional dimension of practical moral thinking, I mean the narratives and metaphors that a community tells to state and justify its identity" (Browning 1996:121).

'n Ander aspek van 'n gemeenskap of individu se praktiese wysheid is sy stel algemene morele beginsels. Hierdie beginsels is ingebed in die verhale van die gemeenskap, maar is deur 'n proses van rasionalisering daaruit distilleerbaar. Browning (1996:105) noem dit die *obligational* dimensie van praktiese wysheid. "By obligational dimension, I mean the implicit or explicit principles that state what a person or group is morally obliged to do" (Browning 1996:121). In die konteks van die Christendom is die gebod tot naasteliefde (Matt.22:39) en die sogenaamde goue reël (Luk.6:31), voorbeelde van algemene morele beginsels (Browning 1996:105-106).

Praktiese wysheid werk altyd met een of ander teorie oor mense se natuurlike behoeftes en strewes. "These theories were often quite implicit and unsystematic. Moral perspectives make use of different aspects of their implicit theories of human nature depending on the problem being confronted" (Browning 1996:106). Browning (1996:71,106) noem hierdie faset van praktiese wysheid die *tendency-need* dimensie of antropologiese dimensie. Die betekenis van dié dimensie vir praktiese wysheid word egter gekwalifiseer (Browning 1996:106). Hoewel mense se natuurlike behoeftes en strewes 'n werklikheid is, regverdig hul blote bestaan nie hul aktualisering nie. Hul aktualisering moet ooreenkomstig hoër morele beginsels geskied.

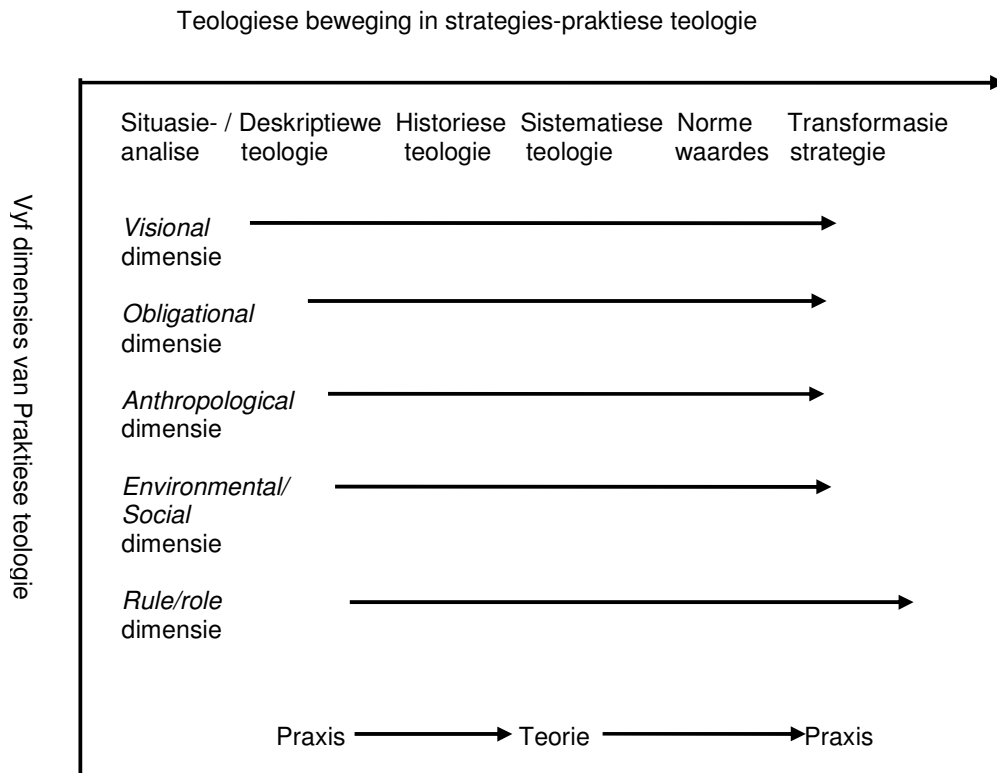
Sosiale- en omgewingsfaktore begrens die verwerking van ons natuurlike behoeftes en strewes (Browning 1996:104). Dit kry erkenning in die *environmental-social* dimensie van praktiese wysheid. "By the environmental-social dimension of practical reason, I mean reason`s effort to grasp the social-structural and ecological factors that place material constraints on our human needs" (Browning 1996:116).

Op die basiese vlak van praktiese wysheid funksioneer morele reëls en sosiale roldefinisies. Browning (1996:104-105) verstaan hieronder "... not only those general rules such as 'do not tell lies' or 'always keep your promises' that Kant studied. I had in mind such rules as 'you should return your library books punctually,' 'you should pay your taxes,' 'a man should be the head of the house'...." Daar skuil meer agter sulke konkrete reëls en roldefinisies as wat dit lyk. Daaragter figureer `n reeks aannames en oordele (Browning 1996:105). Dié basiese vlak van praktiese wysheid noem Browning (1996:106) die *rule-role* dimensie.

Dit is dan die vyf dimensies van prakties-teologiese wysheid: die *visional*, *obligational*, *tendency-need*, *environmental-social* en *rule-role* dimensie. Browning (1996:56) wil die vyf dimensies, waardeur hy struktuur gee aan hoe mense dink en optree in konkrete situasies, in strategies-praktiese teologie benut om die norme vir praxis te formuleer en te motiveer. Die betekenis wat die vyf dimensies vir teologiebeoefening het, strek nog verder. Browning (1996:107) stel voor dat hulle ook gebruik word om die bestaande praxis te beskryf: "I propose that we use these five dimensions to describe the thickness of situations and to guide our critical thinking about their reconstruction." Dit lyk vir hom sinvol dat die beskrywing van situasies en die rekonstruksie van die situasies in dieselfde kategorieë geskied (Browning 1996:94). Lees `n mens verder, blyk dit uiteindelik dat dié vyf dimensies van prakties-teologiese wysheid, die deursnitstruktuur verskaf vir Browning (vergelyk 1996:71,140) se ganse teologiese proses; die deskriptiewe moment, historiese teologie, sistematiese teologie en strategies-praktiese teologie.

Die vierde en die laaste vraag waardeur strategies-praktiese teologie gestu word, is: Watter middele, strategieë en retoriese style moet ons in 'n bepaalde situasie gebruik? (Browning 1996:56). Hierdie vraag fokus op die transformasieproses: "It poses the issue of *where people are* (hy kursiveer) and how ministry in its various forms takes the first step and begins the process of transformation" (Browning 1996:56).

Browning se strategies-prakties-teologiese proses kan skematies as volg voorgestel word:



2.3 Refleksie oor Browning

Elaine Graham (1996:89) het heelwat waardering vir Browning se werk, veral vir die feit dat hy in sy ontwerp van 'n fundamenteel-praktiese teologie aandag vra vir die teologiese etiek. Graham (1996:83) stel egter die vraag of Browning in sy

uitwerk van 'n fundamenteel-praktiese teologie sensitief genoeg is vir die kritiese perspektief van die postmodernisme?

Graham (1996:91) antwoord haar eie vraag en konstateer dat Browning nog diep gewortel is in die modernisme. Die wyse waarop Browning naamlik die primaatskap van die rede vooropstel in sy uiteensetting van *practical moral reasoning*, lê sy modernistiese wortels bloot: "Browning is, I believe, still firmly rooted in a modernist, Weberian rationalist tradition. His understanding of the human subject and pastoral agency illustrate this, in the primacy he affords to moral reasoning" (Graham 1996:91). Dit is juis postmodern om die rede as setel van menslike motivering en selfverstaan te desentraliseer. Praktiese redevoering (*practical reasoning*) is, aldus Graham (1996:91), nie só in die logika gesentreer as wat Browning te kenne gee nie.

Graham (1996:91) is van mening dat Browning homself beter sou kon posisioneer ten opsigte van kwessies soos die motivering van menslike gedrag en selfverstaan, indien hy aandag gegee het aan die feministiese kritiek teen die Westerse filosofie sedert Descartes. 'n *Gender perspective* ontbreek egter in Browning se werk:

Browning is especially vulnerable to criticism on these grounds, in terms of his lack of any gender perspective; as I have already argued, notions of selfhood, virtue, knowledge and agency have all been constructed within a patriarchal culture. Thus Browning neglects to consider that the fundamental moral principles of Christian action will require critical revision in the light of feminist claims.

(Graham 1996:91)

Wat my betref, is Graham (1996:91) te ongenuanseerd in haar oordeel dat Browning steeds *firmly rooted* is in die modernistiese tradisie. Browning (1996:77) is immers diepgaande beïnvloed deur die nuwe hermeneutiek van Gadamer en ander. Kan iemand wat tot die besef gekom het van die *effective history* van die navorser, van die voorveronderstellings waarmee elke navorser die nagevorste

benader en bewus is van die aanvegbaarheid van sodanige voorveronderstellings werklik *firmly rooted* in die modernistiese tradisie wees? (Browning 1996:86).

Browning (1996:173) ontken nie dat sy ontwerp van 'n fundamenteel-praktiese teologie 'n rasonele inslag het nie, maar dit is 'n getemperde rasionaliteit. Die rede funksioneer byvoorbeeld nie by Browning (vergelyk 1996:173) as 'n instrument waarmee deurgewerk word na die fundamentele of grondwaarhede nie. In dié opsig distansieer Browning (1996:173) homself uitdruklik van die *foundationalists*.

Terselfdertyd sien Browning (1996:173) egter nie kans vir die relativisme nie. Browning (1996:174) beroep hom op Bernstein wat aanvoer dat alle argumente nie ewe goed is nie. Dit is byvoorbeeld moontlik om rakende etiese kwessies te onderskei tussen beter en swakker argumente. Anders as Bernstein wat hom daarvan weerhou om te sê watter argumente beter is, pak Browning (1996:174) dié taak aan en gee 'n helder beskrywing van *practical moral reasoning* en word die leser voorsien van die voorwaardes vir *good reasons* en van die vyf dimensies wat onderliggend is aan *phronesis* of *practical moral reasoning*.

Browning (vergelyk 1996:56,108-109) is taamlik optimisties oor die geslaagdheid van sy voorneme om die voorwaardes vir, of dimensies van die beter argument bloot te lê. Browning (1996:139) maak dan ook ruim gebruik van hierdie insigte in die uitwerk van sy teologiese etiek.

'n Vraag wat myns insiens aan Browning (vergelyk Graham 1996:33) gestel moet word, is of sy teologies-etiese sisteem te rym is met die postmoderne dekonstruksie van *grand narratives* of *metanarratives*. Die modernistiese trek in Browning (1996) se werk setel in hoe kennis, by name die etiek, funksioneer in sy prakties-teologiese metode. Browning (vergelyk 1996:108) bied sy teologies-etiese sisteem weliswaar nie aan as 'n *grand narrative* nie, maar dit funksioneer wel by Browning as 'n *grand narrative*. 'n Opmerking van Graham (1996:90) oor Browning se teologiese etiek het betrekking:

... he is, despite his emphasis on *phronesis* (sy kursiveer), more interested in looking for metaphysical moral principles rather than in truly listening to the embodied, incarnational practical wisdom of the congregations. *The primary language of his practical reasoning is thus a pre-existent system of theological ethics, rather than the 'living human documents' of liturgy, personal care and social witness of the congregation* (ek kursiveer).

Ek het waardering vir die feit dat Browning praktiese teologie wil beoefen as 'n kritiese navorsing van en besig wees met die *thickness of values* waardeur 'n gemeente se selfverstaan en praktyke geïnformeer word (Graham 1996:89; vergelyk Browning 1996:108). Ek sien egter daarvan af om die deursnit van hierdie navorsing te laat bepaal deur Browning (1996) se teologiese etiese narratief. Die vraag na waardes sal eerder, om Graham (1996:90) se woorde te gebruik, beantwoord word deur "... listening to the embodied, incarnational practical wisdom of the congregations... (to) the 'living human documents'...."

2.4 Die struktuur van die proefskrif

Browning se uiteensetting van die teologiese proses in strategies-praktiese teologie suggereer aan my die volgende hoofstukindeling vir die skripsie:

Hoofstuk 1: Kontekstualisering van die tema. (Die persoonlike, institusionele en kulturele konteks waarbinne hierdie navorsing sy ontstaan het, word beskryf.)

Hoofstuk 2: Lokalisering van die navorsing. (Die navorsing word geplaas binne 'n navorsingsgemeenskap en die navorsingsmetodologie wat gevolg word, word beskryf.)

Hoofstuk 3: Sosiale konstruksionisme as terapie. (Die implikasies wat die sosiale konstruksionisme vir terapie het, word beskryf.)

Hoofstuk 4: Verhale oor/en pastoraat. (Verskillende benaderings tot pastoraat word beskryf.)

Hoofstuk 5: Die identiteit van die Bybel: Histories- en sistematiese-teologiese oorwegings. (In die lig van die voorafgaande beskrywings word vol vroeë geformuleer wat die koersaanwysers is vir die volgende bewegings in historiese en sistematiese teologie.)

Hoofstuk 6: Sosiale konstruksionisme as pastorale terapie. (Waardes vir 'n nuwe praxis word geformuleer.)

Hoofstuk 7: Mymering oor terapeutiese verhale en betekenis. (Mymering oor sekere aspekte rakende die nuwe praxis.)

Metodologies word hierdie navorsing dus gestuur deur Browning se model wat enersyds, na aanleiding van Graham se kritiek, ingekort word en andersyds, in die lig van sosiaal-konstruksionistiese oorwegings, uitgebrei word. Laasgenoemde kom veral ter sprake in hoofstuk 6 waar die stemme van my gespreksgenote as 'n stuk *incarnational practical wisdom* ook betrek word by die formulering van waardes vir 'n pastoraal-terapeutiese proses (Graham 1996:90). Navorsing wat binne 'n konstruksionistiese raamwerk geskied, vereis immers dat die navorser nie individualisties handel nie, maar dat diegene op wie die navorsing gerig is medeseggenkap in die navorsing kry (Gergen 1999:98). Hoe moet dit gebeur? Vroeër in hierdie hoofstuk (bl. 61-66) het ek reeds vanuit 'n konstruksionistiese perspektief gewys op tekortkominge in Browning se omgaan met die stemme van gemeentelede. Terwyl Browning self nie 'n model of metode vir empiriese navorsing verskaf nie, sal ek eers by die toepaslike deel verder aan dié saak aandag gee.

HOOFSTUK 3: SOSIALE KONSTRUKSIONISME AS TERAPIE

Die aanvaarding van 'n sosiaal-konstruksionistiese epistemologie het implikasies vir terapie (Gergen 1994:241-245). In hierdie hoofstuk word aandag gegee aan hoe dit die terapeut, die kliënt, die probleemdefinisie en die terapeutiese proses raak.

3.1 Die terapeut as die nie-weter

Die modernisme het op die gebied van die psigoterapie, soos in die ander wetenskappe, 'n koloniale mentaliteit gekweek (Hoffman 1992:13). Die terapeut se wetenskaplike vorming het aan hom 'n verhewe posisie teenoor sy kliënt gegee. Op grond van sy superieure kennis van *cause and cure* het hy as die kliënt se meerdere tot die terapeutiese situasie toegetree (Gergen 1994:243). Terwyl die tradisionele gesinsterapie in belangrike opsigte gebreek het met 'n psigoterapeutiese benadering, is dit steeds gebaseer op geheimhouding, hiërargie en beheer (Hoffman 1992:15). Die eenrigtingglas, so kenmerkend van die tradisionele gesinsterapie, het hierdie waardes in besonder vergestalt.

Die postmodernisme, veral by monde van die sosiale konstruksionisme, is besig om vir 'n omwenteling in die sielkunde te sorg wat vergelykbaar is met die groot verandering wat die opkoms van die kognitivismes, kontra die behaviorisme, meegebring het (Shotter 1993:182). Die posisie en rol van die terapeut word ook hierdeur geraak. Wat die terapeut betref, gaan die sosiale konstruksionisme van die onderstelling uit dat die terapeut nie 'n gesags- of magsposisie beklee nie (Gergen 1994:243-244). Die terapeut se beskrywings geniet nie voorrang, dra nie méér gewig, is nie méér waar nie.

In John Shotter (1993:181-182) se bespreking van sielkundige beskrywings, maak hy drie stellings oor taal en werklikheid wat vir hom van deurslaggewende belang is in sy beoordeling van sodanige beskrywings:

- Taal struktureer en vervorm die gebeure en die verskynsels wat dit beskryf.
- Ons beskik nie oor 'n meta-taal, 'n taal wat bo ons alledaagse taalgebruik uitstyg nie. Ons het nie toegang tot 'n spesialistaal waarmee ons kan loskom van die gewone gebruikstaal met sy metafore en ander stylfigure nie.
- Daar is nie 'n een-tot-een passing tussen sogenaamde buite-linguïstiese entiteite en spesifieke taaltekens nie.

In dié lig gesien, is sielkundige spreke nie verwysend van aard nie. Dit gee nie raak beskrywings van 'n innerlike of psigiese werklikheid nie. Daarom is sielkundiges nie bewoners van Olimpus wat van bo, van 'n verwyderde en verhewe posisie, onaanvegbare uitsprake maak oor mense of die gemeenskap nie (Shotter 1993:34). Sielkundige spreke is eerder bewerings wat gegrond is op vae gevoelens (Shotter 1993:182). In plaas van 'n wetenskaplike oogmerk, dien dit 'n retoriese oogmerk. Die spreker doen daarmee verantwoording van hom-/haarself en van ander, teenoor diegene wat só 'n uitdaging aan hom/haar stel. Hierdie verantwoording vind plaas binne 'n "... tradition of argumentation. They are taking part in a contested (or at least contestable) process, a struggle to do with the constitution of our own mental make-up" (Shotter 1993:34).

In dié gesprek het niemand die laaste woord nie (Shotter 1993:182).

Vanuit 'n konstruksionistiese raamwerk gesien, kom die terapeut dus nie na die gesprek met meerdere kennis van die werklikheid nie (Gergen 1994:243-244). Inteendeel, sosiale konstruksionisme spoor terapeute aan om 'n *not knowing approach* na te streef (Shotter 1993:119). Die uitdrukking *not knowing approach* is 'n skepping van Harlene Anderson en Harold Goolishian (Shotter 1993:120; Hoffman 1992:18). Om 'n houding van nie-weet in te neem staan vir Anderson en Goolishian (1992:28; Anderson 1997:134) teenoor 'n terapeutiese benadering ingevolge waarvan die terapeut sy kliënt se ervarings verstaan aan die hand van die teoretiese narratiewe waaroor die terapeut by voorbaat beskik.

Genoemde skrywers se inkleding van die begrip *not knowing* is sterk beïnvloed deur sekere filosofies-hermeneutiese teorieë wat betoog dat verstaan altyd interpreterend van aard is en dat daar geen bevoorregte posisie is wat verstaan verseker nie (Anderson & Goolishian 1992:28). Betekenis en verstaan word sosiaal gekonstrueer. Hierdie konstruering van verstaan en betekenis is 'n voortgaande, onafgeslote proses (Anderson & Goolishian 1992:29).

Daarom is die terapeut nie haastig om te verstaan nie (Anderson & Goolishian 1988:382). Die posisie van nie-weet vereis dat die terapeut met opregte nuuskierigheid na die verhale van sy kliënt luister (Anderson & Goolishian 1992:29). Die terapeut ken immers nie vooraf reeds die verhale wat spreek oor sy kliënt se lewe nie, maar moet hom verlaat op laasgenoemde se vertellings. Die terapeut is gevolglik daarop ingestel om te hoor wat sy kliënt self te sê het. "The therapist, therefore, positions himself or herself in such a way as always to be in the state of 'being informed' by the client" (Anderson & Goolishian 1992:29).

Lynn Hoffman (1992:18) bemerk in Anderson en Goolishian se posisie van nie-weet 'n nuwe ingesteldheid teenoor verhale, die terapeut se verhale sowel as die kliënt se verhale. Tradisioneel het terapeute geglo daar is wesenstrekke (*essences*) in die menslike ervaring wat in narratiewe vorm weergegee kan word. Die terapeut het beskik oor 'n uitgebreide repertoire van sulke terapeutiese narratiewe. 'n Belangrike doelwit in tradisionele terapie was om die kliënt se wollerige verhale mettertyd te vervang met 'n terapeutiese verhaal wat meer geldig is omdat dit op 'n meer wesenlike vlak op die kliënt se lewe van toepassing is.

Postmoderne terapeute soos Anderson en Goolishian probeer nie om 'n kliënt of 'n probleem se wese te peil en daarna 'n vooraf geformuleerde verhaal vir die kliënt aan te bied nie. Die naspoor van die wesenlike is nie moontlik nie. Dit is ook nie haalbaar om die menslike ervaring in vaste, algemeen geldige formules raak te vat nie. Anderson (1997:31) konstateer:

The modernist discourse perpetuates the notion of *discoverable universal metaphors for human description* (sy kursiveer) – monovocal and unilaterally determined fixed truths about universal human nature and individual human

behavior. These truths ignore the rapid, ever-changing, social, economic, political, and interpersonal world in which we live and they ignore the variations within this world.

Die terapeut wat 'n houding van nie-weet inneem, weerhou hom gevolglik daarvan om sy teoretiese verhale in die plek van sy kliënt se verhale in te faseer. Die kliënt se eie vertellings is deurgaans van primêre belang en geniet die hoogste prioriteit (Anderson & Goolishian 1992:30). John Shotter (1993:120) vat die terapeut se houding van nie-weet, soos deur Anderson en Goolishian voorgelê, as volg saam:

... a 'not knowing' approach... allows the client to 'make' a to-an-extent-new biographical narrative, rather than to have imposed upon them one of a theoretically already determined kind, 'found' for them by the therapist. The 'not-knowing' approach involves the adoption by the therapist of a particular 'position' in relation to clients... it means the adoption by the therapist of both a way or method of listening to what clients say, and also, a special way of responding to it, a sustained attitude which 'invites' clients to try to say what their world is like to them; rather than as in everyday life, where we struggle to institute *our* (hy kursiveer) form of life in the face of other people's. The 'not-knowing' approach works to institute a form of partial togetherness, in which the client is able to manifest, in relation to the therapist, their genuine otherness.

Die *not-knowing approach* wat Anderson en Goolishian voorstaan, wyk radikaal af van hoe daar vanuit die akademiese sielkunde terapie gedoen word. Die akademiese sielkunde propageer 'n benadering waar die terapeut, met 'n duidelike plan of prentjie in gedagte, outonoom dink en handel. Die *not-knowing approach* vra van die terapeut "... to 'feel one's way forward', to just creatively respond to their circumstances..." (Shotter 1993:131).

Dit wil nie sê dat die terapeut as 'n onbeskrewe lei tot die terapeutiese gesprek toetree nie (Anderson 1997:97). Elke terapeut beskik oor kennis van 'n verskeidenheid sinswyses (Gergen 1994:243-244). Dié kennis sluit 'n reeks beskrywings van menslike ervaring in. Genoemde sinswyses is egter nie

gietvorms waarin lewens gestalte moet kry nie. Dit is lewensvorme waaruit, in samespraak met die kliënt, nuttige alternatiewe voortgebring kan word. Die terapeut het dus nie 'n voorskou van terapeutiese benutbare verhale nie. Postmoderne terapeute verwag dat nuwe en hopelik bruikbare verhale in die verloop van die terapeutiese gesprek na die oppervlak sal kom (Hoffman 1992:18). Sulke verhale ontstaan spontaan in dié sin dat die gesprek, en nie die terapeut nie, die outeur daarvan is. Dit is, volgens Hoffman (1992:18), wat Anderson en Goolishian in gedagte het met *not knowing*.

Die uitleef van bogenoemde standpunt rakende die professionele terapeut se posisie van nie-weet, impliseer en vereis 'n opsetlike selfprysgawe (Hoffman 1992:18). Die terapeut is immers nie meer 'n ekspert wat vanuit 'n meta-posisie die ware betekenis in die gesprek blootlê en met die eintlike verhale oor die kliënt te voorskyn kom nie. *The client is the expert*, is die slagspreuk waarmee terapeute soos Anderson en Goolishian (1992:25) hierdie nuwe benadering tot terapie wil deurvoer. Die terapeut aanvaar dus 'n nuwe identiteit en rol. Benamings wat beskrywend is van sy nuwe identiteit is: medewerker, mede-skrywer, fasiliteerder, ko-konstrueerder (Hoffman 1992:17; Anderson & Goolishian 1992:27; Lax 1992:74). Al dié begrippe dui daarop dat die terapeut sy plek langs die kliënt inneem en dat daar 'n verhouding van gelykheid tussen die terapeut en die kliënt is. Die terapeut is 'n medewerker in 'n proses waarin terapeutiese verhale gekonstrueer word (Gergen 1994:243-244).

Hier moet egter gewaak word teen 'n moontlike misverstand. Gelykheid beteken nie dat die terapeut geen besondere rol speel of oor geen spesiale vaardighede beskik nie. Hoffman (1992:17) kies die woord "vennootskap" om die verhouding tussen terapeut en kliënt te tipeer: "Applying the concept of reflexivity to relationships, one could use the ideal of partnership. To me the word implies that there is an equity in regard to participation even though the parties may have different positions or different traits." Die terapeut en die kliënt is gelykes, hoewel elk 'n eiesoortige posisie beklee!

Anderson (1997:95) verduidelik die eiesoortigheid van elke vennoot se bydrae as volg: Die kliënt se kundigheid lê op die terrein van inhoud en die terapeut se vaardigheid op die gebied van prosesse. "... a client is the expert on his or her life experience and what has brought that client into the therapy relationship... a therapist is the expert in engaging and participating with a client in a dialogical process of first-person storytelling" (Anderson 1997:95). Die terapeut is 'n gesprekskunstenaar (Anderson & Goolishian 1992:27). Hy/sy is 'n argitek wat vorm gee aan die dialogiese proses. Die terapeut is 'n konsultant-outeur en nie die redigeerder van die kliënt se verhale nie (Anderson 1997:95-96). Sy/haar taak behels die skep van 'n gespreksruimte, die fasiliteer van die gesprek. Dít is die terrein waarop sy/haar kundigheid lê!

3.2 Die relasionele/verhalende self

Die modernistiese terapeut wil die kliënt se innerlike peil, sy konstrakte, sy kognitiewe prosesse en sy psige (Gergen 1994:243). Dié fokus op die individu en sy innerlike moet veral toegeskryf word aan die invloed van Descartes se nalatenskap aan die Westerse kultuur (Shotter 1999:72). Descartes het die individuele rede verhef tot die locus waar ware kennis aanmeld. Die moderne selfkonsep het op die voetspoor van Descartes ontwikkel. Die moderne selfkonsep stel die individu voor as 'n entiteit wie se setel van beheer in sy innerlike, in sy mentale vermoëns geleë is (Shotter 1993:24). Die individu se innerlike of self is 'n privaat domein, 'n afgeslote eenheid waar mentale verskynsels selfstandig gegenerer word. "The self becomes the overarching entity that somehow underlies, supports, and is the basis of all that selves engage in – emotions, feelings, thinking, and acting. The person in charge of self, the underlying self of self, is seen as the owner of his or her actions and capacities" (Anderson 1997:218).

Die sosiale konstruksionisme lewer 'n ander siening van die individu, die self en sy sogenaamde innerlike. Die verhouding tussen die individu/innerlike en sy uitinge na buite word, teenoor die modernisme, konstruksionisties as 't ware omgekeer: "... we are not 'self-contained' selves... but... we owe our character as the

individuals we are to our living, embodied relations to the others and othernesses around us” (Shotter 1999:72).

Die verhouding tussen die individu en die sosiale relasies waarin hy/sy staan kry lank reeds in die sielkunde aandag, veral in die sosiale sielkunde. Selfs in laasgenoemde is daar ook met ’n individualistiese siening van die enkeling gewerk (Gergen 1999:123). In die hoofstroomdenke van die sosiale sielkunde is na verhoudinge gekyk as ’n neweproduk van selfstandige individue se omgaan met mekaar.

Gergen (1999:123-129) identifiseer egter drie *significant roads to relational being* binne die sielkunde, naamlik die simboliese interaksie teorie, die kulturele sielkunde en die fenomenologie. Hierdie drie kom in ’n belangrike opsig ooreen: “... they presume that the psychological is fashioned from the social” (Gergen 1999:129). Dit is ’n sleutelgedagte in die konstruksionistiese ontwikkeling van die selfkonsep. In hierdie opsig vind die konstruksionisme wel aansluiting by sekere tradisies binne die sielkunde. Terselfdertyd transendeer die sosiale konstruksionisme dié tradisies, want in genoemde tradisies word die enkeling ten einde laaste steeds as ’n individu beskou: “... once the social world has made its mark on the psychological, the self exists independently of society” (Gergen 1999:129).

Teenoor ’n individualistiese selfkonsep is die soeke van die konstruksionisme as volg: “We must locate a way of understanding ourselves as constituents of a process that eclipses any individual within it, but is simultaneously constituted by its individual elements” (Gergen 1999:129).

Die nuwe selfverstaan waarop die konstruksionisme afstuur, naamlik ’n relasionele self, is volgens Gergen (1999:138) nog in sy kinderskoene. Hoewel dié onderneming in ’n vroeë stadium van ontwikkeling is, het die deelnemers reeds nie dieselfde teoretiese oriëntasie nie. Ek beskryf kortliks die siening van Kenneth Gergen, John Shotter en Harlene Anderson.

Gergen (1999:130-134) en **Shotter** (1999:74-84) sluit baie nou aan by die geskrifte van die Russiese linguïes, Mikhail Bakhtin.³⁶ Bakhtin karakteriseer 'n gesprek as 'n relasioneel-responsiewe proses (Shotter 1999:76). Die begrip "relasioneel-responsief" omvat onder andere die volgende inhoude (Shotter 1999:77-80):

- Elke persoon se deelname aan 'n gesprek vind plaas binne 'n gespreksgenre, wat die produk van 'n gemeenskap is.
- Elke persoon se deelname aan 'n gesprek is 'n spontane respons op die ander/e teenwoordig.
- Terselfdertyd dikteer buite-invloede nie volledig hoe elkeen aan die gesprek deelneem nie. 'n Uiting is 'n persoonlike mededeling.
- Hoewel elke spreekhandeling dus deels gespesifiseer word deur die konteks is dit in 'n beperkte sin oop vir verdere spesifisering deur die gespreksgenote.
- Sodanige verdere spesifisering word mede-bepaal deur almal wat aan die gesprek deel het.

Bakhtin se beskouing kom daarop neer dat iemand se insette in 'n gesprek nie net van hom-/haarself afhang nie (Shotter 1999:79). Ons uitinge word nie gegeneer in die privaatheid van ons innerlike nie (Shotter 1999:89). Dit word voortgebring op die openbare verhoog van gesprekvoering. "We now find that one's performances are essentially constituents of relationship; they are inhabited not only by a history of relationships but as well by the relationships into which they are directed" (Gergen 1999:133).

As ons uitinge in 'n openbare gespreksforum gegeneer word en nie 'n produk is van 'n outonome innerlike proses nie, wat is dan die geval met ons spreke oor ons

36. Shotter (1999:74-84) bespreek V.N. Voloshinov, 'n ander Russiese linguïes, se werk in dieselfde asem as dié van Bakhtin.

self, ons innerlike, ons emosies, denke, herinneringe, psige, ensovoorts? Is ons spreke oor sulke temas 'n getroue refleksie van 'n toestand wat in die privaatheid van ons innerlike sy oorsprong en bestaan het? Shotter (1999:83) antwoord: "In short: the things in our 'inner' lives are not to be found inside us as individuals, but out 'in' the moment-by-moment shaping of the relational spaces occurring between ourselves and an other or otherness in our surroundings."

Die werklike of denkbeeldige wyse waarop ons onself responsiewelik tot mekaar verhou, verskaf die grond vir ons insette in 'n gesprek en ons insette in 'n gesprek verwoord soms gedagtes en gevoelens (Shotter 1999:80). Ons spreke oor "psigologiese toestande", soos denke en emosies, is dus ook van 'n dialogies relasionele aard (Gergen 1999:133). Wanneer 'n individu uitdrukkings gebruik soos: "Ek dink...", "Ek voel...", en "Ek wil...", is so 'n persoon altyd besig om implisiet of eksplisiet 'n ander te adresseer en is sulke uitdrukkings relasioneel gebaseer! 'n Persoon se private, innerlike lewe is gevolglik nóg privaat, nóg innerlik (Shotter 1999:83). Ons sogenaamde mentale aktiwiteite gebeur in die buitewêreld tussen ons (Shotter 1999:87). Daar het hulle hul oorsprong en vind hulle betekenisvolle uitdrukking. Gergen (1999:133) kom tot die slotsom: "... from the present standpoint there is no independent territory called 'mind' that demands attention."

Vergeleke met Gergen en Shotter, volg **Harlene Anderson** (1997:211-234) 'n eie weg, maar kom tog by vergelykbare beskouings oor die self uit. Anderson (1997:212) neem haar vertekpunt in die narratiewe teorie.³⁷ Ons mededelings aan mekaar geskied hoofsaaklik in verhaalvorm (Anderson 1997:214). Die verhale wat ons vertel is nie blote beskrywings van ons ervarings nie. Die verhale organiseer en konstrueer ons ervarings: "Our stories form, inform and reform our sources of knowledge, our views of reality" (Anderson 1997:212).

Verhaalvorming is 'n oop en dinamiese proses. Verhale is nie voltooid feitelikhede nie, maar tydens die vertel en hervertel van verhale word hulle in die

37. Let daarop dat Gergen (1994:185-209) ook vanuit die narratiewe teorie die selfkonsep kan ontwikkel!

dialogiese proses voortdurend geherformuleer, is hulle aanhoudend besig om te evolueer (Anderson 1997:213).

Anderson (1997:215-217) pas bogenoemde narratiewe teorie op selfnarratiewe toe. Die resultaat daarvan kan as volg aangestip word:

- Vertellings oor die self is ook verhale (Anderson 1997:215).
- Ons self/identiteit word gevorm via 'n proses van narratiewe konstruksie in 'n poging om sin te maak van 'n andersins onsamehangende ervaring van die self en die wêreld (Anderson 1997:217). Sulke selfnarratiewe organiseer en konstrueer die self: "... the self telling the story is, through the storytelling process, being formed, informed and reformed" (Anderson 1997:215).
- Verhale oor die self is ingebed in en verstrengel met ander verhale, onder andere breë kulturele verhale.

Both self-and-other-stories determine who we are. At best, we are no more than one of the multiauthors of the constantly changing narrative that becomes our self, and we are always embedded in the local and universal multiple historical pasts and the cultural, social, and political contexts of our narrative making.

(Anderson 1997:215)

Die verhalende proses is dus nie 'n eensame proses nie. Selfnarratiewe is nie individuele skeppinge nie.

- Selfnarratiewe is dinamiese groothede (Anderson 1997:216)! Ons is voortdurend besig met die herformulering van verhale en om met nuwe beskrywings vorendag te kom. Die self is 'n onvoltooide biografie. Dit is 'n biografie met vele fasette, wat in die self-ander verhouding steeds herskryf en uitgebrei word.
- Die konstruering van die self verg 'n volgehoue worsteling om, te midde van verandering, koherensie en kontinuïteit te bewaar in die verhale wat ons oor onself vertel (Anderson 1997:217).

Anderson (1997:217) doen nie weg met begrippe soos “self” of “identiteit” nie, maar gee nuwe betekenis daaraan. In ’n postmoderne, narratiewe raamwerk is die self nie ’n stabiele eendersblywende entiteit nie (Anderson 1997:215). Daar is nie ’n vaste kern binne ’n persoon wat blootgelê kan word deur as ’t ware die buitenste lae af te skil nie (Anderson 1997:220). Die self is opgebou uit baie komponente, baie verhale, baie ervarings, baie verhoudings. Die somtotaal van al hierdie boustene konstrueer steeds nie ’n enkelvoudige self of ’n selfkern nie. “Rather, self (and other) is a created concept, a created narrative, linguistically constructed and existing in dialogue and in relationship” (Anderson 1997:220).

Begrippe soos “denke”, “emosie”, “psige”, “persoonlikheid” en “identiteit”, wat in die sielkunde prominent is, ondergaan onder invloed van die sosiale konstruksionisme belangrike revisie. Wie ons “amptelik” is, die self, is ’n produk van die “amptelike” wyse waarop ons onself dialogies verhou (Shotter 1993:180). Ons identiteit, emosies, denke, ensovoorts word sosiaal gekonstrueer. Ons ordelike, karakteristieke, verantwoordbare, kenbare self word gevorm “... in a set of unacknowledged and unintended, disorderly, conversational forms of interaction involving struggles between ourselves and others” (Shotter 1993:20). Aangesien ons in verskeie verhoudings staan, het die selfnarratief nie net een skrywer nie. “We are always as many selves and potential selves as are embedded in our conversations and our relationships” (Anderson 1997:227). In plaas van ’n enkelvoudige self, kom ’n meervoudige self te voorskyn. Hierdie verhoudingsgebaseerde siening van die self staan teenoor die modernistiese opvatting waarvolgens mense selfopgeslote en innerlik soewereine individue is (Shotter 1993:45).

Hoewel die selfkonsep onder die hande van Gergen, Shotter en Anderson grondiglik hersien word, is dit vir genoemde skrywers steeds betekenisvol om begrippe soos “emosie”, “rasionele denke”, “persoonlike ervaring” en “identiteit” te gebruik en in die terapeutiese konteks daaraan aandag te gee. In ’n konstruksionistiese raamwerk is sulke terme nie synsaanduidings nie, maar word

daarmee omgegaan vanuit 'n belangstelling in die sosiale funksie van die diskoers oor emosie, persoonlike ervaring, ensovoorts (Gergen 1994:71).

Gergen (1999:132) verduidelik byvoorbeeld wat hy bedoel met die sosiale funksie van die diskoers oor emosies: 'n Uitspraak soos: "Ek is lief vir jou," of "Ek gee om vir jou," of "Ek hou baie van jou," is nie 'n weerspieëling van die spreker se innerlike of 'n verslag oor die toestand van sy/haar neurone nie, maar dit is uitlatings wat kragtig funksioneer in 'n verhouding. "... each functions in a slightly different way, to modify or adjust the relationship in subtle ways" (Gergen 1999:132). Ons uitinge oor sielkundige toestande het net soos alle uitinge *performative value* (Gergen 1999:132). Dit is nie soseer die geval dat ons emosies het as dat ons emosies doen nie! Deur die doen van emosies word gepoog om 'n bepaalde verhouding te skep en ander verhoudingsmoontlikhede uit te sluit.

3.3 Die probleem is die probleem

Dit is kenmerkend van 'n terapeut wat 'n modernistiese benadering volg dat sy/hy probeer om 'n kwaal/siekte te lokaliseer en dit daarna te behandel (Gergen 1994:244). In dié geval behels die terapeutiese proses die maak van 'n akkurate diagnose en die aanbied of toediening van 'n geskikte geneesmiddel. Terapie wat só verloop, is geskoei op 'n mediese model.

Die groot sukses wat op mediese terrein behaal is, het die psigologie geïnspireer om dit na te volg (Gergen, Hoffman & Anderson: www.swarthmore.edu). Dit het op die gebied van die psigologie onder andere gelei tot 'n groeiende fassinasië met probleme en diagnose! (Gergen 1994:143). Die gedokumenteerde bewys hiervan is die geweldige toename in die klassifikasie van geestesversteurings gedurende die twintigste eeu (Gergen 1999:39). In 1938 was daar veertig erkende afwykings of versteurings. Sestig jaar later is daar reeds meer as driehonderd geïdentifiseer!

Die diagnostiese sisteem wat algaande op die been gekom het, dien as 'n professionele kode wat ten doel het om die data wat in die terapeutiese gesprek vrygestel word te versamel, te analiseer en te orden (Gergen et al:

www.swarthmore.edu). Met sy diagnostiese kaart in die hand soek die terapeut na ooreenkomste en patrone in die data wat tydens die gesprek na die oppervlak kom. Sodoende word hy/sy in staat gestel om 'n diagnose te maak en 'n behandelingsplan voor te skryf.

Agter genoemde diagnostiese sisteem skuil sekere perspektiewe, oortuigings en benaderings ten opsigte van probleme. Ek gee dit weer in vier punte.

- **Diagnose is 'n voorwaarde vir genesing!** Volgens die mediese model wat in die psigologie nageboots word, is genesing afhanklik van 'n goeie diagnose (Fruggeri 1992:42). Sonder 'n korrekte diagnose kan die regte medisyne nie voorgeskryf word nie.

- **Probleme word geïnternaliseer en geïndividualiseer!** Die invloed van 'n mediese model op die psigologie moet ook hierin gesien word. In dié model word probleme gewoonlik geïnternaliseer (Epston 1993:170). As iemand 'n hartaanval kry is dit omdat hy nie sy diëet goed dopgehou het nie (Friedman & Combs 1996:48). As 'n persoon depressief raak is dit as gevolg van 'n chemiese wanbalans in die brein en moet die probleem reggestel word deur medikasie. Probleme verwys dus na een of ander objektiewe werklikheid in die persoon (Anderson 1997:76).

Dié fokus op die individu is eie aan die moderne tyd. "In modern times, the emphasis is much more on individual responsibility for properly policing our minds and bodies" (Friedman & Combs 1996:48). In teenstelling hiermee is die oorsaak en genesing vir die probleme wat mense ondervind, in die Middeleeue in die sosiale of spirituele sfeer gesoek (Friedman & Combs 1996:48).

- **Die probleme wat in psigoterapie beskryf word, kry 'n objektiewe werklikheidsgehalte!** Anderson (1997:32) skryf: "Psychotherapy language within a modernist discourse is a *deficiency-based language* (sy kursiveer) and is assumed to represent behaviour and mental *reality* (sy kursiveer) accurately."

- **Probleme word gefikseer** (Gergen et al: www.swarthmore.edu). Die beskrywing van die probleem word gevries (Gergen et al: www.swarthmore.edu). Daarmee word bedoel dat die terapeut (soms ook die kliënt) uiteindelik volstaan met 'n enkelvoudige, vaste beskrywing van die probleme wat die kliënt ondervind. Die probleem is X of Y, depressie of anoreksia.

Die terapeut is in staat om 'n naam te gee vir welke probleem ook al omdat hy/sy toegang het tot 'n breed uitgewerkte diagnostiese sisteem wat elke denkbare probleem probeer ondervang. Die DSM klassifikasiesistelsel is 'n voorbeeld van "... an attempt to enumerate and describe all existing problems of behaviour: life problems, death problems, mind problems, disease problems, poverty problems, class problems, violence problems, sex problems, work problems, love problems" (Gergen et al: www.swarthmore.edu).

Die sosiale konstruksionisme problematiseer bogenoemde modernistiese aannames en oortuigings rakende probleme. Die konstruksionisme bied byvoorbeeld 'n **nie gesigshoek op die begrip "werklikheid"** (Gergen 1994:244). Die enigste werklikheid wat ons ken is die deur taal gekonstrueerde werklikheid. Dit geld ook van probleemwerklikhede. Probleme word in taal geskep en georganiseer. Probleme is nie inherent aan 'n ruimtelike of sosiaal gedefinieerde eenheid soos 'n individu of 'n gesin nie (Anderson 1997:73). Die persoon of die gesin is nie die probleem nie, maar probleme bestaan in taal. Diegene wat saam skep aan die taalwerklikheid wat as die probleem bekend staan, vorm die terapeutiese sisteem. "... systems do not make problems; languaging about problems makes systems" (Anderson & Goolishian 1988:379).

'n Probleembeskrywing is dus nie verwysend van aard nie, maar 'n posisie wat ingeneem word, 'n betekenis wat toegedig word, 'n verhaal wat ontwikkel is. "The 'problems' dealt with in therapy can be thought of as emanating from social narratives and self-definitions that do not yield an agency that is effective for the tasks implicit in their self-narratives," skryf Anderson en Goolishian (1992:31).

Siektes en probleme verloor hul ontologiese status vir diegene wat deur 'n konstruksionistiese bril kyk. "They cease to be 'there' as constituents of an independent reality and take their place among the array of cultural constructions.... There are no problems beyond a culture's way of constituting them as such" (Gergen 1994:244).

Ons kan nie aan die invloed van die kultuur ontkom nie. Net so kan ons nie die konstruering van een of ander werklikheid vermy nie. Die konstruksionistiese perspektief spoor ons egter aan om nadenkend en kreatief met ons kulturele skeppinge om te gaan. Dit onderstreep die voorlopige en onvaste aard van ons konstruksies. Dit maak ons gevoelig vir die effek wat hulle op ons het en bevorder 'n openheid om alternatiewe voort te bring.

In effect, one is thus encouraged to consider the implications of one's choices, their outcomes and their implications from a variety of standpoints, and the potential of alternative endeavors. In the broader sense this is to acknowledge one's membership in the culture, one's continuing participation in the multiplicitous enclaves of meaning.

(Gergen 1994:245)

Die konstruksioniste oordeel dat die realisme wat in die mediese model neerslag vind en die psigoterapie in die twintigste eeu oorheers het, juis die teelaarde vir probleme is! Riikonen en Smith (1997:23-24) reflekteer as volg oor die aard van probleme:

The deep superficiality of blocks: 2nd café

A: I think problems are simply blocks. People are stuck in some way or another. They cannot see what to do next. There are... I don't know what is the best word ... 'final images'... or something like that. It is like having a question which must be answered... and being certain that there is only one right answer... and knowing you don't know it. You know the feeling?

B: And somehow emotions are central in this, they kind of emphasize the truths of things... we tend to think that they have to be based on something we think. I would not be angry if there was nothing to be angry at. Being angry kind of proves the existence of the thing I am angry at. Who could be angry at nothing? I think

somehow that negative emotions are the proof of reality... in a way. Suffering proves worlds exist. They stop our use of imagination... of course that is an illusion. I mean it gives a nice sense of certainty to find things to be angry at... for some people at least. People often stick to the first reaction.

A: What do you mean... what is an illusion?

B: I mean... things are never only in one way... but negative emotions... maybe also some positive ones... tempt us to believe that we have reached the final truth. And emotions are often shared... pessimistic feelings... shared hopelessness... mutual frustration. People are easily locked in them. So they are locked in realities confirmed by their emotion.

A: So what is the cure?

B: Whatever it is that stops the illusion of no alternatives. Just a feeling of movement... movement of emotions, new thoughts... new interests and excitements.

A: Sounds superficial.

B: I think it is quite deep, actually. We have talked of this many times. Of being a victim of this type of primitive realism.

A: What realism?

B: The belief that there is only one reality and only one way to react to things, only one right answer all the time. Blocks created in this way are illusory. I think it is a deep thing to notice that they are.

Om, soos in die geval van modernistiese terapieë, terapeuties mee te werk met die idee dat daar 'n werklike probleem is wat inherent aan mense is, vestig en/of versterk enkelvoudige waarhede/werklikhede wat blokkasies veroorsaak en vererger sodoende mense se probleemervarings (vergelyk White 1995:22-23).

Vanuit White (1990:53) se spesifiek narratiewe raamwerk skryf hy die volgende oor die wetenskaplike klassifikasie van probleme:

These retranscriptions of problem definitions serve to decontextualize problems and thus detract from the available options for persons to intervene in the 'life' of problems. They do not provide definitions that enable persons to review their relationships with the problem or allow for unique outcomes to be identified. Thus, these retranscriptions frequently diminish the possibilities for persons to experience a sense of personal agency.

Konstruksionisme staan ook **krities afwysend teenoor die modernistiese, mediese model geïnspireerde fiksasie van probleme**. Dit laat nie reg geskied aan die kompleksiteit van die menslike ervaring nie. (Gergen et al: www.swarthmore.edu). Deur 'n konstruksionistiese bril gesien, is probleme meervoudige werklikhede (Anderson 1997:75). Daar is nie iets soos die ware probleem nie (Anderson 1997:75). Daar is gewoonlik nie net een verhaal wat oor 'n probleem te vertel is nie. Elke persoon wat betrokke is by 'n probleem het sy/haar eie verhaal oor wat die probleem is en hoe die probleem ontstaan het (Anderson 1997:74). Dit bring mee dat 'n probleem soveel definisies het as wat daar betrokkenes is. 'n Probleemgegenereerde sisteem ondervind dus nie 'n probleem nie, eerder probleme of verskillende beskrywings van wat as 'n probleem ervaar word. Die onderskeie vertellers het selde konsensus oor wat die probleem eintlik is. Die terapeut word in die vertellings van die kliënte meesal gekonfronteer met strydige werklikhede.

Die kompleksiteit van probleme word verder verhoog deurdat probleembeskrywings voortdurend verander (Anderson 1997:74-75). Die definisies, beskrywings en verduidelikings wat 'n probleemgeorganiseerde sisteem gee, bly nie deurgaans dieselfde nie. Dit verskil van oomblik tot oomblik, van een konteks na die volgende.

Sluitende diagnoses korrespondeer gevolglik nie met die verwickeldheid van die situasies wat mense as problematies ervaar nie. In teenstelling met die poging om tot besliste diagnoses te kom, wil die konstruksionisme 'n volgehoue openheid

behou teenoor kliënte se beskrywings van hul leefwêreld. "If one views life as dynamic, unstable, and unpredictable then inquiry about it must be ever active" (Gergen et al: www.swarthmore.edu).

Die konstruksionisme staan ook **skerp afwysend teenoor die sterk geneigdheid van die modernistiese psigoterapie om probleme te internaliseer en te individualiseer** (Gergen et al: www.swarthmore.edu). Sodoende word die bydraende rol van ander faktore, soos die ekonomiese lewe, mediabeelde, die sosiale konteks, ensovoorts, tot die probleemervaring misgekyk.

Teen die agtergrond van die psigoterapeutiese individualisering van probleme was die gesinsterapiebeweging wat in die vyftigerjare van die twintigste eeu momentum gekry het 'n vars briesie. Die gesinsterapiebeweging het die blikpunt van die individu na die gesin verskuif en gepaardgaande daarmee het die definisie van probleme verander (Anderson & Goolishian 1988:375). Probleme het nie meer in die individu gesetel nie, maar in die gesin. Dié verskuiwing word egter in die konstruksionisme nie as 'n grondige verandering beskou nie. In gesinsterapie word probleme gelokaliseer in 'n sosiale struktuur en word daar met behulp van verwysende taalgebruik daaroor gepraat asof dit objektiewe werklikhede is (Anderson & Goolishian 1988:375,386).

Om dieselfde rede spreek die sosiale konstruksionisme hom uit teen die nuwe denke om relasionele diagnose in te sluit in die diagnostiese stelsel. "From a postmodern perspective a relational or 'between persons' diagnosis is no different from an individual or 'within-the-person' diagnosis.... Simply to assume that the issue is a question of an individual versus a relational classification is to oversimplify a set of complex, ever changing human dynamics" (Gergen et al: www.swarthmore.edu).

Uiteindelik kulmineer al bogenoemde sosiaal-konstruksionistiese oorwegings betreffende probleme en diagnose in die oortuiging dat **diagnose nie 'n noodsaaklike stap in terapie** is nie. Anderson (1997:76) stel dit onomwonde: "To

my thinking, a problem does not have a cause that needs to be discovered, it does not need to be diagnosed....”

Terapeute wat 'n konstruksionistiese benadering volg, het bogenoemde uitgangspunte ten opsigte van probleme met mekaar gemeen. In die wyse waarop hierdie uitgangspunte in hul terapie gestalte kry, is daar egter betekenisvolle nuanses. Met betrekking tot die narratiewe terapeut, Michael White, se omgaan met probleme merk Steve de Shazer (1993:118) op: “... White’s practice strongly suggests that he does indeed believe in an objective reality.” Met dié opmerking onderskei De Shazer, 'n korttermyn terapeut (*brief therapist*), hom van White.

White se hantering van probleme kan inderdaad tot so 'n interpretasie lei. White gee indringend aandag aan probleme en sy terapeutiese praktyke soos *Mapping the influence of the problem* (White & Epston 1990:42-44), *Mapping the influence of persons* (White & Epston 1990:45-48) en *Defining the problem to be externalized* (White & Epston 1990:48-55) laat die indruk dat daar werklike, aanwysbare probleme is.

In wat beskou kan word as 'n antwoord op onder andere De Shazer se bogenoemde aanmerking oor White se geloof in die objektiewe werklikheid van probleme, sê White (1993a:125): “The constitutionalist perspective that I am arguing for refutes foundationalist assumptions of objectivity, essentialism and representationalism.” White (White & Epston 1990:38) ontken egter nie dat probleme in sy terapie geobjektiveer word nie. Sodanige objektivering behels nie die akkurate beskrywing van wat as die wesenlike probleem beskou moet word nie. Dit is 'n terapeutiese strategie waardeur afstand geskep word tussen die kliënt en die probleem wat die kliënt ervaar. Die terapeutiese proses waardeur probleme geobjektiveer word, noem White (White & Epston 1990:38) eksternalisering. Eksternalisering is 'n terapeutiese handeling

... that encourages persons to objectify and, at times, to personify the problems that they experience as oppressive. In this process, the problem becomes a separate entity and thus external to the person or relationship that was ascribed as the problem. Those problems that are considered to be inherent, as well as those

relatively fixed qualities that are attributed to persons and to relationships, are rendered less fixed and less restricting.

(White & Epston 1990:38)

Vergeleke met White, gaan Anderson anders om met probleme. Die andersheid bestaan veral daarin dat Anderson nie 'n probleem wil benoem nie. Die kliënt se perspektief rakende die probleem moet tydens terapie geleentheid kry om te ontvou (Anderson 1997:153). Siende dat sodanige perspektiewe meervoudig en wisselend is, is dit nie moontlik om dit op 'n enkele noemer te bring nie. Sy skryf: "I have a bias toward thinking and talking about any problem from a perspective of multiple realities rather than conceptualizing a problem as a discrete reality" (Anderson 1997:75).

White (White & Epston 1990:49-50) is ook van mening dat die definisie van 'n probleem vloeiend en evoluerend is. Hy poog egter om so ver die gesprek dit toelaat, 'n werksdefinisie van die probleem te formuleer en daarmee te handel. White (White & Epston 1990:50-51) sal byvoorbeeld eksternaliserend werk met *guilt of insecurity*. Dié werksdefinisie is nie 'n professionele diagnose nie, maar 'n spesifieke situasiebeskrywing wat in samewerking met die gesin verkry word (White & Epston 1990:53).

3.4 Die terapeutiese proses as 'n taalgebeure

'n Belangrike vertrekpunt van sosiaal-konstruksionistiese terapie is dat kliënte se heersende lewensbeskrywings/-verhale hulle beperk en inhibeer om nuwe idees, handelwyses en benaderings raak te sien en te ontwikkel ten aansien van die eise van hul lewensomstandighede soos deur hulself vertolk (Lax 1992:74; Anderson & Goolishian 1992:31). In aansluiting by hierdie uitgangspunt behels suksesvolle terapie die gesamentlike eksplorering van die kliënt se gekonstrueerde geskiedenis en biografie; dit is die bekende, vertelde verhale asook die ko-konstruksie van nuwe, nog-nie-vertelde-verhale (Anderson 1997:110). Anderson (1997:110) skryf oor dié nuwe, nog-nie-vertelde-verhale: "These evolving and cocreated personal narratives of identity allow new direction in meaning, new history, new dialogue, and therefore a new future. Toward this

end, a conversation must permit *a transformation of the narrative self* (sy kursiveer) of the client.”

Wat behels terapie waardeur bogemelde doel bereik word? Ek beskryf vervolgens die siening van Harlene Anderson, Michael White en Tom Andersen.

Harlene Anderson

Harlene Anderson (1997:109) kenskets die terapeutiese proses as 'n dialogiese gesprek. 'n Dialogiese gesprek is die veranderingsagent. 'n Dialogiese gesprek word veral gekenmerk deur gesamentlike ondersoek (*shared inquiry*) (Anderson 1997:112). Gesamentlike ondersoek is 'n responsiewe, interaktiewe (*in-together*) gebeure, waar die gespreksgenote deurlopend in gesprek met mekaar is en nie 'n posisie buite die gesprek inneem nie. Anderson (1997:112-122) onderskei verskillende eienskappe van gesamentlike ondersoek. Elke eienskap bring aan die lig hoe 'n dialogiese gesprek/gesamentlike ondersoek nuwe betekenis en verhale op spontane wyse tydens die terapie na vore laat kom.

- **Dialogiese ruimte.** Dit verwys na 'n metaforiese ruimte binne en tussen die gespreksgenote, 'n ruimte waarbinne 'n wye verskeidenheid idees, oortuigings en opinies uitgespreek kan word (Anderson 1997:112). Hierdie ruimte ontstaan waar terapeute op 'n nie-veroordelende manier luister en omgaan met die gesigspunte van die kliënt. “The therapist takes whatever is said seriously and accords mutual plausibility to all that is said. Towards this end the therapist inquires in a way that does not judge the ‘rightness’ or ‘wrongness’ of any one view” (Anderson & Goolishian 1988:382).

- **Gesamentlike eksplorasië en ontwikkeling.** Dit behels dat wat ook al in die terapeutiese gesprek geopper word, sy ontstaan binne die gesprek het en tussen die gespreksgenote voortgebring word, eerder as wat dit deur eksterne teorieë voorgeskryf word (Anderson 1997:114).

Gesamentlike eksplorasië vereis dat die terapeut se navrae in verband met die probleem plaasvind binne die parameters van die probleem soos wat dit deur die

kliënt beskryf word (Anderson & Goolishian 1988:382). Anderson en Goolishian (1988:382) noem hierdie proses *making room for the familiar*. "... making room for the familiar leads to room for the novel" (Anderson & Goolishian 1988:382). Om binne die raamwerk van die gesprek te bly, gee aanleiding tot die vorming van nuwe, unieke betekenis wat eie is aan die gesprek.

- **Verstaan kom voort vanuit die gesprek.** In 'n dialogiese gesprek beklee die terapeut nie 'n meta-posisie wat aan hom/haar die alleenmandaat gee wat verstaan betref nie. Anderson (1997:115) verduidelik die terapeut se posisie deur aan te sluit by John Shotter wat 'n dialogiese gesprek karakteriseer as *joint action*. Met *joint action* word bedoel dat 'n spreker sy kommunikasiehandelinge koördineer rondom die handelinge van sy gespreksgenote. Elke kommunikasiehandeling word dus ontworstel aan die gesprek self. Elke kommunikasiehandeling is 'n interpreterende gebeurte waardeur betekenis gegee word aan die handeling van die ander party/e. Dit bring mee dat verstaan altyd begrens word deur die konteks van die gesprek en uniek is aan 'n bepaalde konteks.

Joint action impliseer ook dat daar tydens die vertel en hervertel van verhale aanhoudend iets nuut geproduseer word. Die verhale van die verteller en luisteraar is in 'n proses van wording omdat die onderskeie deelnemers aan die gesprek op mekaar inspeel en medebepaal hoe die verhale verder vertel word. Dié verhale is dus nooit afgehandel en voltooid nie. Dit het tot gevolg dat volledige verstaan nie moontlik is nie. Ons verstaan slegs voorlopig en by benadering.

Bogenoemde twee punte word elders deur Anderson en Goolishian (1992:33) saamgevat in die begrip "lokaal". 'n Terapeutiese gesprek is 'n lokale dialoog waaruit lokale betekenis groei. "Local refers to the language, the meaning, and understanding developed between persons in dialogue, rather than broadly held cultural sensibilities" (Anderson & Goolishian 1992:33).

- **Interne dialoog.** Die nuwe verhale wat tydens 'n dialogiese gesprek ontstaan is nie die resultaat van die terapeut se vindingrykheid nie (Anderson 1997:117). Die nuwe narratiewe groei uit die gesprek en is deels toe te skryf aan die interne dialoog waarby elke gespreksgenoot betrokke is. Interne dialoog verwys na die interaktiewe verhouding tussen denke en woorde. Dié verhouding is nie lineêr van aard nie, "... but one of dialogically putting pieces into relationship with one another" (Anderson 1977:117). Die verbintenis wat tussen denke en woorde tot stand kom is dus nie 'n vooraf gegewe of konstante nie, maar dit ontvou tydens die verloop van die innerlike gesprek en evolueer voortdurend.

- **Die verwoording van wat ongesê is.** Terapeute word op grond van hul teorieë in die versoeking gestel om te dink dat daar dié storie omtrent 'n gebeurte is wat ons kan ontdek, kan ken en verstaan (Anderson 1997:118). Die oomblik as die terapeut agter die strekking van 'n verhaal kom, sluit hy/sy hom-/haarself gevolglik af en versper sodoende toegang tot wat ongesê is. Daarteenoor stel Anderson (1997:118), dat geen kommunikasie voltooid of heeltemal duidelik is nie. Alle kommunikasie, dit sluit die terapeutiese gesprek in, is 'n onbeperkte bron vir nuwe uitdrukkings en betekenis. Hierdie verskynsel moet toegeskryf word aan die innoverende en kreatiewe vermoë van taal waardeur ons aanhoudend nuwe temas en nuwe verhale kan ontwikkel.

Die implikasie daarvan vir terapie is: "... psychotherapy (as shared inquiry) is a process of forming, saying and expanding the unsaid and the yet-to-be-said - the development through dialogue, of new meaning, themes, narratives, and histories – from which new self-descriptions may arise" (Anderson 1997:118). Die doel van terapie is gevolglik om 'n gesprek te hê wat deurlopend nuwe betekenis laat ontvou eerder as om betekenis te stol of in te perk (Anderson & Goolishian 1988:381). "Through therapeutic conversation, fixed meanings and behaviors... are given room, broadened, shifted, and changed. There is no other required outcome" (Anderson & Goolishian 1988:381).

- **Gespreksagtergrond.** 'n Dialogiese gesprek geskied teen 'n eie gespreksagtergrond. In aansluiting by Shotter en Bakhtin voer Anderson (1997:119) die begrip “gespreksagtergrond” in om die spontaan, generatiewe aard van dialogiese gesprekvoering verder toe te lig. In 'n dialogiese gesprek word die gespreksagtergrond gevorm deur die reeds afgelope kommunikatiewe handeling, die huidige interaksie tussen die gespreksgenote en die geantisipeerde, toekomstige handeling. Hierdie unieke, sosiaal gekonstrueerde, gespreksituasie fasiliteer die gespreksgenote se aktiewe respons. Kommunikasiehandeling is nie individuele skeppings nie. Anderson (1997:120) haal Shotter in dié verband met instemming aan: “... instead of us acting out of an inner plan, we act responsively ‘into’ a situation, doing what it calls for us.” Genoemde gespreksagtergrond is nie staties nie, maar muteer voortdurend tydens die gang van die gesprek. Dit bring mee dat die response in 'n gesprek van oomblik tot oomblik beslis word en dus nie voorspelbaar is nie.

- **Om 'n volwaardige deelnemer aan die gesprek te wees.** In die tradisionele terapieë volg die kliënt die leiding van die terapeut (Anderson 1997:120). Laasgenoemde bepaal die rigting van die gesprek. In 'n dialogiese gesprek skaar die terapeut haar by die kliënt en eksplorieer saam met die kliënt laasgenoemde se ervaring en verstaan (Anderson & Goolishian 1992:30). Die terapeut gee prioriteit aan die kliënt se verstaan, posisie en beskouing deur deurgaans daarop te repondeer.

Die terapeut se responsiewe houding bevorder die ervaring by die kliënt dat hy/sy 'n volwaardige deelnemer aan die gesprek is (Anderson 1997:121). As die kliënt se inset op prys gestel word, open dit 'n gespreksruimte vir die kliënt waarin sy/haar gedagtes vrylik uitgespreek kan word. “This allows clients room for conversational movement and space, since they no longer have to promote, protect, or convince the therapist of their view” (Anderson & Goolishian 1992:30). Só 'n ontspanne ruimte waarin gedagtes loskom, is die teelaarde vir die ontwikkeling van nuwe betekenis en verhale.

- **Gedeelde intensionaliteit.** Alle menslike handeling bevat intensionaliteit (Anderson 1997:122). Alle menslike gedrag is gerig op iets anders as die gedrag self: “My rede is...,” of “My doel daarmee is...” Vanuit ’n sosiaal-konstruksionistiese gesigspunt is doel en intensie nie geïsoleerde, alleenstaande verskynsels nie, maar verhoudingsgebaseer en kan dit nie van ’n spesifieke konteks losgemaak word nie. Toegepas op die terapeutiese situasie beteken dit dat terapeute moet soek na die intensie van die kliënt se handeling en dit moet interpreteer binne die raamwerk en die proses van die gesprek eerder as om aan te neem dat die terapeut by voorbaat die doel van ’n bepaalde handeling verstaan.

Dit is eweneens belangrik dat ’n terapeut se intensie relevant is vir daardie betrokke gesprek. Sodanige intensie gaan nie die gesprek vooraf nie, maar word deurlopend onderhandel tydens die gang van die gesprek.

Hoe word ’n dialogiese gesprek gevoer wat voldoen aan bogenoemde sewe eienskappe? Anderson (1997:127-128) beskryf ses komponente wat eie is aan ’n dialogiese proses. Alvorens genoemde skrywer dié ses aan die orde stel, verduidelik sy dat die struktuur van die terapeutiese gesprek spontaan is en bepaal word deur die gedagtewisseling wat van oomblik tot oomblik plaasvind. Die terapeut volg dus nie ’n bestaande draaiboek nie. Hy/sy werk nie met voorbereide vrae, of kies nie sy/haar woorde só dat die gesprek in ’n vooraf bepaalde rigting gestuur word nie (Anderson 1997:126). “I want to participate in the the kind of process I am describing naturally, not artificially. For I am inside, not outside, the process” (Anderson 1997:126).

Die ses komponente wat ’n dialogiese proses onderskei, is interafhanklik, terselfdertyd oorvleuelend en opeenvolgend, en onderworpe aan die filosofiese posisie wat ingeneem word. Dié ses komponente is:

- ’n Terapeut skep en bewaar ’n interne dialogiese ruimte met hom-/haarself. Die terapeut moet die vermoë ontwikkel om ’n verskeidenheid gesigspunte te akkommodeer, selfs in die geval waar hy met homself in gesprek is (Anderson & Goolishian 1988:383). Dit is noodsaaklik ten einde te voorkom dat die terapeut se

denke gemonopoliseer word en hy/sy aan die gesprek deelneem met vaste idees rakende sy kliënt, sy kliënt se probleem of die oplossing van sodanige probleem (Anderson 1997:128). Al die idees en beskouings van die terapeut is tentatief en onderworpe aan verandering via gesprekvoering. "... the therapist is prepared to change views just as any other member of the problem system" (Anderson & Goolishian 1988:383).

- 'n Terapeut inisieer en hou 'n eksterne dialoog vol met die kliënt. Hierin speel gespreksvrae 'n baie belangrike rol (Anderson 1997:144). Vrae maak die kern uit van die terapeutiese gesprek. Terapeutiese vrae word altyd geformuleer vanuit 'n *not-knowing* posisie. Dit beteken die vrae kom na vore vanuit die gesprek en nie van buite die gesprek nie. Die terapeut laat hom/haar lei deur die gesprek. Die kliënt se perspektief informeer die vrae waarmee die terapeut vorendag kom (Anderson & Goolishian 1988:383). "A therapist's task is always to find the question, the tool, through which to learn more about the immediate recounting of experience. This means that what we have just been told, the composition narrative, is the answer to which a therapist must find the next question; it gives the therapist the next question" (Anderson 1997:146).

In die postmoderne perspektief op terapie word die klem geplaas op die ontwikkeling van nuwe narratiewe. Sulke terapeutiese narratiewe ontstaan nie buite die spesifieke gesprek nie, maar ontwikkel spontaan binne die gesprek. Daarom beskik die terapeut nie by voorbaat oor die vrae wat hom/haar by die nuwe verhale sal uitbring nie.

- 'n Kliënt tree in 'n interne dialoog met hom-/haarself. Die eksterne dialoog fasiliteer 'n kliënt se vermoë om in 'n interne dialoog in plaas van 'n monoloog betrokke te raak.

- Kliënte gaan 'n eksterne dialoog aan met die ander gespreksgenote.

- Kliënte raak betrokke in interne en eksterne dialoë buite die spreekkamer.

- Die terapeut raak betrokke in interne en eksterne dialoë buite die spreekkamer.

In 'n dialogiese gesprek wat gekenmerk word deur bogenoemde sewe eienskappe van gesamentlike ondersoek en beantwoord aan die ses komponente van 'n dialogiese proses, vind verandering spontaan plaas (Anderson 1997:110)!

Verandering het plaasgevind as die probleem opgelos (*dissolve*) het (Anderson & Goolishian 1988:383)! Anderson (1997:91) maak gebruik van 'n woordspeling om haar terapeutiese benadering te onderskei van tradisionele terapieë: "Problems are not *solved* (ek kursiveer) but *dissolved* (ek kursiveer) in language." In die proses van terapie word 'n uitgebreide gesprek gevoer totdat die probleem ontbind of verdwyn. Terapie behels nie die soek na oplossings nie. Probleme word nie deurgetrap in 'n poging om antwoorde te vind of korreksies aan te bring deur middel van terapeutiese intervensies nie.

... the problem, through language, evolves new meaning, interpretation and understanding. ...Therapy and therapeutic conversation are processes in which the changing language and meaning of problem definition yield a *dis-solving* (sy kursiveer) of the problem and, therefore, the *dissolving* (sy kursiveer) of the *problem-organizing* (sy kursiveer) system.

(Anderson & Goolishian 1988:383)

In terapie val die klem dan ook nie op die produseer van verandering nie, maar op die skep van 'n gespreksruimte (Anderson & Goolishian 1992:29).

Michael White

White (Epston, White & Murray 1992:108) se terapie is gegrond op die aanname dat mense se lewe en verhoudings gevorm word aan die hand van die kennis en verhale wat hulle gebruik om betekenis te gee aan hul ervaring en die praktyke wat geassosieer word met dié kennis en verhale. In die lig van bogenoemde aanname, behels narratiewe terapie die verlening van bystand aan mense ten einde hulle tot die volgende aksies in staat te stel:

- (i) om skeiding te maak tussen hul lewe en verhoudings aan die een kant en die kennis en verhale wat hulle as verarmend beleef;

- (ii) om te protesteer en te rebelleer teen die kennis en verhale wat hulle as neerdrukkend ervaar; en
- (iii) om hulle aan te spoor om hul lewensverhale te herskryf aan die hand van alternatiewe kennis/verhale en praktyke wat by hulle voorkeur geniet (Epston, White & Murray 1992:108; White & Epston 1990:30-32).

Bogenoemde drie is nie streng afgebakende en opeenvolgende fases van die terapeutiese proses nie. White (Epston, White & Murray 1992:108) beskou dié drie eerder as premisse waaraan die terapeutiese proses moet beantwoord. White (White & Epston 1990:45; White 1995:20-21) het duidelikheid oor die beginpunt en die eindpunt van terapie, maar wat tussenin gebeur, hoewel onderskeibaar, is oorvleuelend ten opsigte van mekaar.

(i) Om skeiding te bewerk. Met verloop van tyd word die probleme wat mense ondervind geïnternaliseer (White 1995:22). Hulle beleef die probleem as sprekend van hul karakter, natuur of identiteit. In dié geval raak dit vir hulle baie moeilik om nuwe handelingsmoontlikhede te ondersoek en te inisieer, want “If you are the problem, or if your relationship is the problem, then there’s not much you can do – except maybe to act against yourself” (White 1995:23).

Vir White (White & Epston 1990:40), daarenteen, is die persoon nie die probleem nie, maar die probleem is die probleem, die persoon se verhouding met die probleem is die probleem. Die probleem is daardie gekonstrueerde verhale en kennis wat ’n totaliserende effek op die persoon het en wat nie die gewenste uitkomst bied nie (White 1993b:39). White (Epston, White & Murray 1992:108; White & Epston 1990:42) se eerste hoofmerk in terapie is gevolglik om skeiding te fasiliteer tussen die persoon en die probleem. Skeiding word veral teweeggebring deur die terapeut se *relative influence questioning* (White & Epston 1990:42). Dié proses omvat twee stelle vrae (White & Epston 1990:40). Die eerste stel vrae karteer die invloed van die probleem op die persoon en die tweede ondersoek die invloed van die persoon op die probleem.

Die invloed van die probleem op die persoon se emosies, verhoudings, sosiale sfeer, werksomgewing, selfpersepsie, ensovoorts, word nagespeur (White 1993b:39). Sodoende word 'n probleemversadigde beskrywing verkry wat gewoonlik 'n aansienlik breër uiteensetting van die probleem se invloedssfeer is as wat andersins die geval is (White & Epston 1990:42). Deur die spesifieke wyse van vraagstelling word persone aangemoedig om 'n refleksiewe, objektiewe houding in te neem ten opsigte van die probleem (White & Epston 1990:30). Deur bewus te word van die wye invloedssfeer en strategieë van die probleem, kry die probleem 'n eie lewe wat dit onderskei van die persoon en ruimte laat vir dié persoon om regstellende aksies te neem. "This takes them out of a fixed and static world, a world of problems that are intrinsic to persons and relationships and into a world of experience, a world of flux. In this world, persons find new possibilities for affirmative action, new opportunities to act flexibly" (White & Epston 1990:42).

Hierdie gesprek oor die inwerking van die probleem op 'n persoon, mond in sommige gevalle ook uit in 'n ondersoek na die impak van die breë kultuurverhale op die persoon (White & Epston 1990:65). Die kulturele konteks skryf aan ons voor hoe ons moet leef.

There is a dominant story about what it means to be a person of moral worth in our culture.... what is 'right' is culture-specific. What's 'right' requires certain operations on our lives, much of which are gender and class-specific. Through these operations, we govern our thoughts, our relationships with others, our relationships with ourselves, even our relationship with our own bodies... This is all in the service of reproducing the 'privileged form' or dominant way of being of culture.

(White 1995:16-17)

Dié kultuurverhale is verarmend en werk nie outentieke menswees in die hand nie. Dié *practices of power* kan aan die kaak gestel word deur hulle te objektiveer (White 1993b:53). As die praktyke en invloed van die kultuurverhale ontmasker word, stel dit 'n persoon in staat om standpunt daarteenoor in te neem en die invloed daarvan teen te werk in sy/haar lewe en verhoudinge.

Die tweede stel vrae oor 'n persoon se invloed op die probleem het ten doel om inligting vry te stel wat die probleemversadigde beskrywing weerspreek en die

persoon bewus maak van sy bevoegdhele en vindingrykheid ten aansien van die probleem (White & Epston 1990:45). White (White & Epston 1990:40) is van mening dat hierdie weersprekende inligting beskikbaar, maar onontgin is. Die verhale waarmee mense leef, ondervang nie alle ervaring nie. Verhale sif die rou ervaring en gee net betekenis aan 'n deel daarvan. Dit bring mee dat die verhale wat mense oor hulself vertel nie verteenwoordigend is van hul hele lewe nie. Die deel wat onbeskryf is, bevat gewoonlik rou data wat die gekonstrueerde verhale weerspreek.

Tydens die proses van *relative influence questioning*, waarin die verhouding tussen die probleem en die persoon belig word, word die probleem ook gedefinieer (White & Epston 1990:48). Dié naamgewing behels nie 'n ekspert-definisie deur die terapeut nie (White & Epston 1990:53). Die gespreksgenoot se beskrywings geniet deurgaans voorrang (White & Epston 1990:48). Die definisie of naam wat gegee word is ook nie sluitend of vas nie, maar dit kan gewysig word as die gesprek dit vereis (White & Epston 1990:49-50).

(ii) Om te rebelleer. As daar skeiding kom tussen 'n persoon en die totaliserende verhale wat dié persoon se lewe konstitueer, ontstaan die moontlikheid om ervarings te identifiseer wat die dominante verhale teenspreek (White 1993b:39-40). White (1993b:40; White & Epston 1990:31), in navolging van Goffman, gebruik die begrip “unieke uitkomst” (*unique outcomes*) vir dié ervarings wat toegang verleen tot alternatiewe terreine/kenniskomplekse van 'n persoon se lewe.

Met behulp van die terapeut se vrae word op soek gegaan na historiese (wat die terapiesessie voorafgaan), teenwoordige (wat in die terapiesessie manifesteer), en toekomstige (wat verband hou met 'n persoon se voornemes om aan die probleem te ontkom) unieke uitkomst (White & Epston 1990:56-61). Die terapeut se verbeelding speel 'n belangrike rol in die identifisering van sulke unieke uitkomst (White & Epston 1990:61). Daarmee word bedoel dat die terapeut 'n openheid en sensitiwiteit moet hê om wat vir sy gespreksgenoot as 'n unieke uitkomst geld, raak

te sien, eerder as om gebeure te toets aan sy eie (die terapeut se) kriteria. Wat vir die terapeut na 'n klein en onbenullige voorval lyk, kan in die lewe van sy gespreksgenoot 'n baie belangrike stap wees. White (White & Epston 1990:61) skryf: "It is never the size of the step a person takes that counts, but its direction."

Vir 'n gebeurtenis om as 'n unieke uitkoms te kwalifiseer, moet dit as sodanig deur die gespreksgenoot geëien word. Die terapeut moet sy gespreksgenoot uitnoui om 'n potensieel unieke uitkoms te evalueer. Die gespreksgenoot moet van oordeel wees dat 'n bepaalde gebeurtenis 'n veelseggende afwyking van die dominante verhaal is en 'n gewenste koers vir dié persoon se lewe aandui.

White (White & Epston 1990:45) se gedagtes oor unieke uitkomstes sluit nou aan by en is 'n uitbreiding op wat hy vroeër reeds beskryf het onder *relative influence questioning*. 'n Sleutelmoment in laasgenoemde is om die invloed van die persoon op die probleem te ondersoek. Dit hou in om dié *sparkling moments* te ontdek toe die persoon se optrede nie gestrook het met die vereistes van die probleem nie. Hierin gaan dit reeds om die opspoor van unieke uitkomstes! White se hoofmomente van die terapeutiese proses is dus, soos hierbo reeds gesê, nie streng afgebakende eenhede nie, maar oorvleuelend van aard.

(iii) Om die lewensverhaal te herskryf. Die unieke uitkomstes wat geïdentifiseer is, moet uitgebrei word tot alternatiewe verhale (White & Epston 1990:41). Die terapeut benader die unieke uitkomstes as misterieuse gebeure (White 1993b:40). Die terapeut se opregte nuuskierigheid oor dié misteries dien as aansporing en uitdaging vir sy gespreksgenoot om die unieke uitkomstes te ontrafel en dit lei vanself tot die vertel van verhale en die skep van betekenis, tot die generering en hergeboorte van verhale.

In die begeleiding van dié proses maak White (1993b:40) veral gebruik van *landscape-of-action* en *landscape-of-consciousness/meaning* vrae. Dié vrae word gebaseer op White (1995:31) se oortuiging dat alle verhale hierdie dubbele landskap vertoon. In die landskap van aksie gaan dit oor wat gebeur het, die

volgorde van gebeure, die tydlyn en *plot*. Die landskap van betekenis het te doen met die toekenning van betekenis aan wat binne die landskap van aksie verhaal word. "... the landscape of meaning is derived through reflection on events in the landscape of action to determine what those events might say about the desires, preferences, qualities, characteristics, motives, purposes, wants, goals, values, beliefs, commitments, of various persons" (White 1995:31). Die vrae wat verband hou met dié twee landskappe word in 'n sig-sag proses ongedwonge afgewissel om mekaar wedersyds aan te vul (White 1995:32).

White (1995:29) beskou dit as van kardinale belang dat, net soos in die geval van die probleemverhaal, die dominante *plot* of *counterplot* van die alternatiewe verhaal benoem word. "The naming of an alternative plot greatly facilitates the ascription of meaning to a whole range of experiences that have previously been neglected" (White 1995:29).

In narratiewe terapie word nie net volstaan met die ontwikkeling van alternatiewe verhale nie. White (Epston, White & Murray 1992:111) is bedag daarop dat die alternatiewe verhaal nie geïsoleerde, private besit bly nie, maar in die publieke arena ingedra word. Met die oog hierop fokus White (White & Epston 1990:41; White 1995:33-34) in sy terapie op die *performance of these alternative stories* en word 'n gehoor ook betrek wat kan bydra tot die bekragtiging van die alternatiewe verhaal.

'n Kernegebeure in die narratiewe terapie van Michael White (1995:24), soos dit hierbo beskryf is, is eksternalisering van die probleem. Eksternalisering is 'n proses waardeur die probleemverhaal waarmee 'n persoon leef gedekonstrueer word deur die probleem te objektifeer en te persoonifieer (White & Epston 1990:38; White 1993b:39). Onder dekonstruksie verstaan White (1993b:34)

... procedures that subvert taken-for-granted realities and practices: those so-called 'truths' that are split off from the conditions and the context of their production; those disembodied ways of speaking that hide their biases and prejudices; and those familiar practices of self and of relationship that are subjugating of persons' lives.

Dit kom voor asof White die begrip “eksternalisering” in ’n wyer en ’n enger sin gebruik. Enersyds is eksternalisering ’n goue draad wat deur die hele terapeutiese proses loop. In White en Epston (1990:38) se boek *Narrative means to therapeutic ends* is die opskrif van die tweede hoofstuk, waarin die terapeutiese proses behandel word, *Externalising problems*. In terme van White (1993b:34) se definisie van dekonstruksie is dit te begrype dat terapie wat aan die hand van bogenoemde drie premisse geskied, eksternaliserend werk. Dit is moontlik om in te sien dat skeiding van die probleem, die soeke na unieke uitkomst en die konstrueer van alternatiewe verhale eksternaliserend en subversief funksioneer ten opsigte van probleme. Andersyds lyk dit asof White (1995:21) die begrip “eksternalisering” veral betrek op die terapeutiese proses wat verband hou met die eerste premis, naamlik skeiding van die probleem, waarin die verhouding tussen die probleem en die persoon aan die orde gestel word. In hierdie enger sin is eksternalisering nie ’n noodsaaklike vereiste vir die herskryf van lewensverhale nie (White 1995:24). Indien die probleemverhaal waarmee persone na terapie kom nie totaliserend van aard is nie, sodat unieke uitkomst geredelik beskikbaar is, voer White (1995:24) nie ’n eksternaliserende gesprek nie.

Tom Andersen

Andersen (1990:52) beskou die terapeutiese proses as ’n dialoog. Die terapeutiese dialoog of gesprek dien as bron om “... appropriate different descriptions and explanations, definitions and meanings” te genereer (Andersen 1990:45). Dit gaan in terapie, aldus Andersen (vergelyk 1990:30-31) in aansluiting by Bateson, om die verwoording van ’n *difference that makes a difference*. Die *difference* sorg vir nuus wat elke deelnemer aan die gesprek in staat stel om sy/haar prentjie of kaart van die terrein onder bespreking te wysig en sodoende kom die stilstaande sisteem weer aan die gang.

Twee Noorweegse fisioterapeute, Bülw-Hansen en Övreberg, en die twee bioloë, Maturana en Valera, het grootliks bygedra tot Andersen (1990:31-35) se verstaan van *difference*. Na aanleiding van hulle werk, het Andersen (1990:33) tot dié slotsom gekom: “If people are exposed to the usual they tend to stay the same. If

they meet something un-usual this un-usual might induce a change. If the new they meet is very (too) unusual they close up in order not to be inspired.” Die terapeutiese gesprek moet dus iets ongewoon oplewer, maar dit moet nie te ongewoon wees nie!

Die reflekerende span (*reflecting team*) kan hierin ’n kardinale rol speel, in die verwoording van ’n *difference that makes a difference* (Andersen 1990:52-54).

Terwyl Andersen met ’n sistemiese epistemologie werk, is die terapeutiese proses wat hy uitstippel, beslis konstruksionisties. Die onderstaande uiteensetting behoort dit duidelik te laat word.

Die gesprek waarby ’n reflekerende span betrokke is kan min of meer as volg verloop (Andersen 1990:55-76):

- Die onderhoudvoerder (*interviewer*) en een van die reflekerende span se lede ontmoet die stilstaande sisteem en ’n bespreking volg om die formaat van die gesprek te bepaal. Die keuses waarvoor die stilstaande sisteem geplaas word is dat ’n onderhoudvoerder alleen óf saam met een of twee addisionele lede die onderhoudsisteem kan vorm. (Indien die onderhoudsisteem uit meer as een lid bestaan word een persoon aangewys as die onderhoudvoerder terwyl die ander lede ’n luisterende rol in die gesprek inneem. Die lede van die onderhoudsisteem wat ’n luisterende rol inneem, kan dan en wan deur die onderhoudvoerder by die gesprek betrek word om die gang van die gesprek tot op daardie tydstip met die onderhoudvoerder te bespreek.) Die derde moontlikheid is dat die onderhoudvoerder deur ’n reflekerende span bygestaan word wat in ’n aangrensende vertrek, agter eenrigtingglas, byeenkom. Dit word aan die stilstaande sisteem gestel dat laasgenoemde moontlikheid die voorkeurwerkwyse van die onderhoudvoerder is.
- Indien die stilstaande sisteem kies om met ’n onderhoudvoerder en ’n reflekerende span te werk, word die reflekerende span, wat intussen in ’n ander vertrek gewag het, binnegenooi om die stilstaande sisteem te ontmoet. Daarna

neem die reflekerende span hul posisie in die aangrensende vertrek, agter die eenrigtingglas in. Die ligte word vir 'n oomblik in die aangrensende vertrek aangeskakel sodat die stilstaande sisteem kan sien waar die lede van die reflekerende span plaasneem, waarna die ligte weer verdof word.

- Die onderhoudvoerder begin met die gesprek. Die eerste vraag wat Andersen (1992:61) graag stel is: Hoe wil die stilstaande sisteem hierdie gesprek gebruik? Die doel van hierdie vraag is "... making the conversations 'public'. It feels more comfortable to avoid fixing any plan about what one should talk about and how one should talk before the session begins" (Andersen 1992:61). Andersen (1992:61-62) se tweede stel vrae is afgestem op die geskiedenis wat tot dié bepaalde byeenkoms gelei het. Dit is vrae, soos: Wie het eerste op die gedagte gekom om hierdie gesprek aan te vra? Hoe het die ander lede van die stilstaande sisteem op hierdie gedagte gereageer? Die antwoorde op hierdie tweede stel vrae voorsien Andersen van inligting oor wie gretig en wie minder gretig is om te praat. In die verdere verloop van die gesprek word dan allereers gefokus op sake waarvoor diegene wat graag aan die gesprek wil deelneem, wil praat.
- Die onderhoudvoerder maak slegs gebruik van vrae om die ongewone te laat manifesteer. As dit egter te ongewoon vir 'n stilstaande sisteem is om net met vrae te werk, is Andersen (1990:47) ook bereid om opinies uit te spreek en raad te gee. Waar die onderhoudvoerder wel opinies uitspreek en raad gee, word dit versigtig en tentatief gedoen (vergelyk Andersen 1990:73). Sulke opinies en raad word voorgehou as alternatiewe verduidelikings of moontlike handelswyses.
- Die vrae wat die onderhoudvoerder stel, word deur die gesprek self bepaal. Elke vraag word gebore uit die laaste respons wat die onderhoudvoerder gekry het. Dit bring mee dat die gang van die gesprek nie vooraf bepaal kan word nie. "Since we have to wait and see what the last sequence of talking contains, we can never know the paths the dialogue will take. We can only go from word to word" (Andersen 1990:61).

- Die respons van 'n deelnemer bied gewoonlik heelwat stof waaruit verdere vrae kan ontwikkel. Andersen (1992:63) sê hy laat hom deur sy intuïsie lei in die keuse van sy volgende vraag, hy steun op sy intuïsie om vir hom te sê wat vir sy gespreksgenoot belangrik is om verder oor te praat.
- Die reflekerende span luister aandagtig na die gesprek wat aan die ander kant van die eenrigtingglas plaasvind. Spanlede raak dus nie agteraf betrokke by 'n bespreking nie. 'n Spanlid mag slegs die stilte verbreek as hy of sy nie gehoor het wat in die gesprek gesê is nie en hy of sy daarvoor wil navraag doen by 'n ander spanlid. Om net in stilte na die gesprek te luister, bevorder die vorming van 'n wye verskeidenheid indrukke by die reflekerende span. Daarteenoor lei 'n agteraf bespreking tot die beperking van idees.
- Die reflekerende span kan op twee maniere by die gesprek betrokke raak. Die onderhoudvoerder kan vra of die span gereed is om hul indrukke te gee óf die span kan vir die onderhoudvoerder aandui dat hulle gereed is om aangehoor te word. In laasgenoemde geval berus die besluit by die onderhoudvoerder of hy/sy dadelik die span 'n spreekbeurt wil gee of eers later. As die onderhoudvoerder dink dit is 'n geskikte tyd om die span aan te hoor, maak hy/sy die aanbod aan die stilstaande sisteem. Indien die stilstaande sisteem sy goedkeuring gee, kry die reflekerende span geleentheid om hul gedagtes te deel.
- Andersen (1992:72) verkies om die reflekerende span as volg aan die woord te stel by die stilstaande sisteem: "When they (that is the team) talk, you might listen to them if you want, or think of something else if you want, or just rest, or do whatever you prefer to do." Hierdeur wil Andersen verseker dat die stilstaande sisteem dit waarmee die reflekerende span vorendag kom, slegs as 'n aanbod (*offer*) verstaan en nie as iets waarna genoemde sisteem móét luister nie. "It is very important for them to have the ability *to say no* (hy kursiveer)" (Andersen 1992:60).

- Die ligte in die onderhoudkamer word afgeskakel en dié aan die ander kant van die eenrigtingglas word aangeskakel en so ook die klank. Die onderhoudvoerder bly by die stilstaande sisteem.
- Die reflekerende span praat met mekaar deur hoofsaaklik vrae te stel vanuit die konteks van die gesprek, deur tentatiewe opmerkings te maak en deur te spekuleer oor wat, waarom en hoe die gesprek in die onderhoudsisteem verder gevoer kan word.
- Die rolle word weer omgeruil. Die onderhoudsisteem kry geleentheid om te reageer op die reflekerende span se bydrae. Die onderhoudvoerder vra elke lid van die stilstaande sisteem of hy/sy kommentaar wil lewer op wat deur die reflekerende span gesê is.
- Die onderhoudvoerder kan daarna ook die gedagtes wat by hom/haar opgekom het tydens die reflekerende span se gesprek, deel met die stilstaande sisteem en dit oopstel vir verder bespreking.
- Hierdie skuif, van die onderhoudsisteem na die reflekerende span en terug na die onderhoudsisteem, kan meermale tydens 'n sessie plaasvind.
- Die byeenkoms word afgesluit deur te praat oor moontlike toekomstige gesprekke.

HOOFSTUK 4: VERHALE OOR/EN PASTORAAT

In hierdie hoofstuk word aandag gegee aan enkele pastorale teoloë wat teen die einde van die twintigste eeu 'n terugblik (verhale oor pastoraat) gee op die ontwikkeling van pastorale benaderings gedurende daardie eeu. Nadat ek oor hul modelle gereflekteer het, stel ek voor dat 'n herindeling van hierdie ontwikkeling gemaak word aan die hand van die wyse waarop daar in die pastoraat met verhale omgegaan is en steeds omgegaan word (verhale en pastoraat). Ek suggereer dat hierdie herindeling beter in staat is om die huidige, nuwe ontwikkelinge op die gebied van die pastoraat te akkommodeer.

4.1 Die tipologie van Charles V. Gerkin

Gerkin (1997:105) sê dat hy in sy soeke na 'n nuwe model vir pastoraat, sterk aanklank gevind het by die historiese teoloog, George A. Lindbeck, se tipologie van teologiese modelle. Lindbeck, aldus Gerkin (1997:106), beskryf drie modelle. Alle teologieë korrespondeer met een van dié drie. Dié drie is: die stellingsmatige (*propositionalist*) model, die ervarings-ekspressiwistiese (*experiential-expressivist*) model en die kultureel-linguïstiese (*cultural-linguistic*) model. Hierdie tipologie van Lindbeck word deur Gerkin (1997:105-113) diensbaar gemaak aan die pastorale teologie en laasgenoemde skrywer kenskets die landskap van die pastoraat aan die hand van dié drie modelle.

Die teologieë wat die **stellingsmatige model** volg, maak op tetiese wyse waarheidsaansprake aangaande objektiewe realiteite (Gerkin 1997:106). Voorstanders van hierdie teologieë oordeel dat teologiese uitsprake van dieselfde orde is as filosofiese of wetenskaplike uitsprake. Net soos in die geval van laasgenoemde dissiplines korrespondeer teologiese stellings met die werklikheid wat dit beskryf. Volgens dié model is 'n ware gelowige gevolglik iemand wat 'n bepaalde groep teologiese stellings as waar aanvaar. Hierdie beoefening van teologie is eie aan die ortodoksie en sekere vorme van neo-ortodoksie.

Die fundamentele taak van pastoraat wat op die stellingsmatige model geskoei is, is om die waarheidstellings wat betrekking het op die pastorale situasie onder bespreking te kommunikeer met dié verwagting dat die hoorder dit sal aanvaar en glo. Gerkin (1997:106) noem Eduard Thurneysen en Edward Thornton as eksponente van hierdie pastorale benadering.

Die era van die Verligting en die moderne tydvak wat daardeur ingelei is, gaan gepaard met 'n wending na die self (Gerkin 1997:107). Gerkin (1997:45) skryf as volg oor die Verligting:

The enlightenment was an age marked by the rise of secularism: The belief that human history as well as contemporary life can be understood without speaking of God or assuming divine activity in human affairs....The turn was marked by basic trust in human rationality, enthusiasm for the possibilities of human learning, and confidence in empirical methods of discerning truth.

Die **ervarings-ekspressiwistiese model** stoel op hierdie moderne wending na die self. Die teologiese fokus is nie objektiewe waarheid soos vervat in seker stellings nie, maar menslike, religieuse ervaring. "Theological doctrines are thus 'noninformative and nondiscursive symbols of inner feelings, attitudes, and orientations'..." (Gerkin 1997:106). In hierdie model is teologie nie analoog aan wetenskap nie, maar aan die digkuns, kuns en estetika.

Op pastorale gebied het dié wending na die self tot uitdrukking gekom in 'n groeiende belangstelling in psigologiese prosesse (Gerkin 1997:49). Dit het die weg geopen vir 'n "... full-blown appropriation of the rapidly developing psychological sciences" (Gerkin 1997:49).

Gerkin (1997:107) is van mening dat pastorale sorg in die twintigste eeu, naas die neo-ortodokse weg wat deur Thurneysen gebaan is, grotendeels geskoei is op die lees van die ervarings-ekspressiwistiese model. "Twentieth-century care's focus on the concrete experience of individuals and families has quite naturally... lent itself to a sometimes rough-hewn experiential-expressivist dialogue between the specifics of an encountered human experience and the meanings of certain

theological symbols” (Gerkin 1997:107). Die menslike ervaring is gewoonlik beskryf met behulp van psigologiese taal. Op die wyse van Paul Tillich is teologiese simbole dan gesoek wat korreleer met die psigologies geïnterpreteerde ervaring. Soms was hierdie simboliese konneksies eksplisiet, maar meesal nie (Gerkin 1997:111).

Lindbeck se derde model word die **kultureel-linguïstiese model** genoem (Gerkin 1997:108). Terwyl die stellingsmatige aanpak van die teologie analoog is aan die wetenskap en die ervarings-ekspressiwistiese model vergelykbaar is met die kunste, is die kultureel-linguïstiese model analoog aan kultuur. In die kultureel-linguïstiese model word godsdiens gesien as 'n kultuuruiting, as 'n omvattende en gemeenskaplike interpretasieskema wat beliggaam word in mites, narratiewe en rituele, waardeur die ervaring en verstaan van die mens en die wêreld gestruktureer word. Die teologie maak 'n bepaalde godsdienskultuur en sy beliggaming in narratiewe en rituele tot objek (Gerkin 1997:108).

Lindbeck, volgens Gerkin (1997:109), voer aan dat die religieuse ervaring van die individu nie in die individu begin en hy/sy dan uitwaarts beweeg op soek na 'n geloofsgemeenskap nie. Persone stel nie eers 'n geloofsraamwerk saam of word bewus van 'n bepaalde religieusiteit in hulself en probeer daarna om 'n geloofsgemeenskap te vind by wie hy/sy aanklank vind nie. Die omgekeerde is eerder die geval.

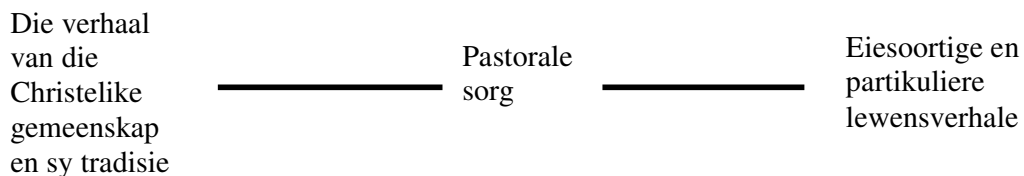
... to become religious – no less than to become culturally or linguistically competent – is to internalize a set of skills by practice and training.... To be or become religious is... through and through a communal experience. It is to have one's ways of feeling, thinking and acting shaped by a community of faith and practice that orders one's life.

(Gerkin 1997:109-110)

Gerkin (1997:108) vergelyk die opneem van 'n individu binne 'n geloofsgemeenskap met die aanleer van 'n grammatika. Om aan 'n bepaalde geloofsgemeenskap te behoort, behels die inneem van 'n sekere grammatika, 'n manier van praat, 'n interpretasieraamwerk wat die individu se ervaring, optrede

en verstaan van homself en sy wêreld struktureer. "The story of one's life is stitched into the larger narrative of the Christian story" (Gerkin 1997:108).

Die pastorale model wat op die grondslag van die kultureel-linguïstiese benadering ingerig word, noem Gerkin (1997:111) 'n narratief-hermeneutiese model. Dit is die model wat gemelde skrywer self voorstaan. Die benaming narratief-hermeneuties beklemtoon die menslike geneigdheid om die lewe te struktureer na gelang van verhale asook die mag van interpretasie om die lewe te vorm en sorg te verleen. Gerkin (1997:111) skematiseer die narratief-hermeneuties-pastorale model as volg:



Pastorale sorg beklee die midde-posisie in die dialogiese ruimte tussen die verhale van die Christelike geloofsgemeenskap en die veelvuldige lewensverhale van mense. Dié midde-posisie is van groot belang en kommunikeer 'n aantal uitstaande kenmerke van die narratief-hermeneutiese model. Gerkin (1997:112-113) sonder drie uit:

- Die doel van pastorale sorg is die fasilitering van die dialoog tussen die verhaal van die Christendom en sy tradisie, en die partikuliere lewensverhale van mense.
- Die skema illustreer dat die dialogiese verhouding tussen lewensverhale en die Christelike verhaal spanningsvol of dialekties verloop. Daar is nooit 'n volmaakte passing tussen dié twee stelle verhale nie. Dit bring mee dat die pastor wat by die pastorale proses betrokke raak hom/haar in 'n spanningsveld begeef. In hierdie spanningsveld word van die pastor gevra om hom-/haarself soms aan die kant van die verhaal van die Christendom te skaar en van daardie kant af aan die gesprek deel te neem. Ander kere, tydens dieselfde proses, sal die pastor hom-/haarself aan die kant van mense en hul lewensverhale plaas. "Thus pastoral work within

the tension of dialogue always involves mobility, the ability to move from side to side" (Gerkin 1997:113).

- Pastorale sorg behels die fasilitering van die instandhouding, en ontwikkeling van die Christelike geloofsgemeenskap se verhaal en dié se dialoog met sy tradisie, sowel as die fasilitering van die groei en ontwikkeling van partikuliere lewensverhale.

4.2 Heitink se drie fases

Heitink (1998:43) skets drie lyne waarlangs die pastorale teologie in die twintigste eeu ontwikkel het. Dié drie word as opeenvolgende fases gesien (Heitink 1998:69).

Kerugmatiese pastoraat word eerste aan die orde gestel (Heitink 1998:43-54). Die kerugmatiese pastoraat bot na die Eerste Wêreldoorlog in Duitsland en ontwikkel in nou samehang met die dialektiese teologie van Barth en ander. Eduard Thurneysen neem op pastorale gebied hier die voortou. Ander vertolkers van die kerugmatiese pastoraat wat later op die toneel kom, is ondermeer H. Asmussen, H. Tacke en T.C. Oden (Heitink 1998:46-49). Heitink (1998:49-53) onderskei ook ander strominge wat verwant is aan die kerugmatiese pastoraat. Hieronder resorteer die Calvinistiese stroming (o.a. G. Brillenburg-Wurth), die noutetiese pastoraat van J.E. Adams en die tradisioneel Rooms-Katolieke sakramentalistiese pastoraat.

In aansluiting by R. Riess, beskryf Heitink (1998:49) die eiendomlike van kerugmatiese pastoraat aan die hand van die relasie tussen pastoraat en terapie. Kerugmatiese pastoraat word gedra *door een consistente theologiese visie* (Heitink 1998:49). Die teologiese identiteit van die pastoraat kry groot klem en word streng bewaar. Dit gee aanleiding tot 'n skerp skeiding tussen teologie en psigologie, pastoraat en psigoterapie. Vir Thurneysen is pastoraat 'n spesiale vorm van prediking (Heitink 1998:44). Dit is die toespitsing van die Woord van God op die individu. Aangesien die Woord van God, wat van buite die mens kom, 'n

kritiese element is wat weerstand in die mens oproep, lei dit noodwendig tot spanning in die pastorale gesprek en kry die gesprek die karakter van 'n strydgesprek.

Terapeutiese pastoraat vorm die teenbeeld van kerugmatiese pastoraat, skryf Heitink (1998:64) in navolging van R. Riess se kriteria. In eersgenoemde heers 'n positiewe verhouding tussen pastoraat en psigoterapie en die pastorale kommunikasie steun swaar op metodes wat 'n deeglike empiriese onderbou het. Daarenteen is die teologiese identiteit van terapeutiese pastoraat minder prominent.

Die V.S.A. is die bakermat van terapeutiese pastoraat en die persoon wat deur Heitink (1998:56) uitgesonder word as die belangrikste pastorale teoloog wat hierdie benadering representeer, is Seward Hiltner. Vir Hiltner is *pastoral counseling* primêr *counseling*. Tekenend hiervan is dat in genoemde teoloog se boek *Pastoral counseling* die pastorale dimensie eers aan die einde aandag kry onder die opskrif *Religious resources*.

Terwyl Karl Barth die belangrikste bondgenoot van kerugmatiese pastoraat is, vervul Paul Tillich met sy korrelasieteologie hierdie rol in terapeutiese pastoraat. Die werk van Hiltner, waarin hy teologiese en psigologiese insigte korreleer, toon duidelik Tillich se invloed (Heitink 1998:57).

Ander belangrike vertolkers van terapeutiese pastoraat is A. Boisen, R.C. Cabot, R.L. Dicks en H. Clinebell in die V.S.A. en W. Zijlstra in Nederland. Onder verwante strominge bespreek Heitink (1998:64-67) O. Pfister, H-J. Thilo, J. Scharfenberg, asook die charismatiese pastoraat van onder andere K.J. Kraan.

Na die kerugmatiese fase en die terapeutiese fase bevind die pastoraat hom sedert die sewentigerjare in 'n nuwe, **hermeneutiese fase** (Heitink 1998:69). Die nuwe hermeneutiek benadruk interpretasie en verstaan. In die verstaansgebeure word tradisie en ervaring met mekaar verbind. Die waarheid is relasioneel. Dit

word gevorm in die wisselwerking tussen subjek en objek, ervaring en tradisie. In die proses van verstaan en waarheidsvorming, is die menslike of subjektiewe kant dus medekonstitutief (Heitink 1998:78).

In die hermeneutiek het ons gevolglik altyd met twee pole te doen, dié van die tradisie en dié van die ervaring (Heitink 1998:69). Toegepas op die teologie: Mense vang die Woord op binne hul eie verstaanshorison van waaruit hulle dan dié Woord interpreteer.

Die hermeneutiese benadering bring aan die lig dat ons in die polarisasie tussen kerugmatiese (tradisie) en terapeutiese (ervaring) pastoraat met 'n vals dilemma te make het. Dit blyk reeds uit die geskiedenis van dié twee benaderings dat daar nie 'n waterdigte skeiding tussen hulle aangebring kan word nie. In die een benadering tref ons ook elemente van die ander aan.

Heitink (1998:69) is 'n voorstander van die hermeneutiese benadering. Genoemde skrywer meld dat hy reeds in die sewentigerjare 'n hermeneutiese standpunt ingeneem het in 'n destydse publikasie waarin hy die begrip "bipolariteit" ontwikkel het as die definiërende begrip waarmee hy sy pastorale posisie onderskei het (Heitink 1998:69-70). Heitink (1998:70) het die begrip "bipolariteit" in die pastorale teologie ingevoer onder invloed van veral Hendrikus Berkhof se teologie, vir wie goddelike heil en aardse werklikheid komplementêre begrippe is. Daar is 'n verhouding (kontinuïteit en diskontinuïteit) tussen dié twee werklikhede. Heitink (1998:70-71) belig hierdie verhouding verder aan die hand van die teologiese konstruksie besondere genade, algemene genade, Skrif, verbond en pneumatologie. In die verlengde van hierdie verhoudingsdenke word teologie en psigologie, asook pastoraat en ander vorme van hulpverlening só op mekaar betrek dat "... alleen via het ene moment het andere tot zijn recht kan komen..." (Heitink 1998:71).

Hermeneutiese pastoraat bemiddel tussen teologiese taal en psigologiese taal, tussen die verhaal van God en die verhaal van die mens (Heitink 1998:71). As 'n

bipolêre benadering wil dit steeds ook die ander pool in die gesprek benadruk. Terwyl die verhaal van God met die mens enersyds teologies verhelder word, word die verhaal van die mens andersyds psigologies verdiep. Dié twee is verskillende verhale, maar soms spring daar 'n vonk oor van die een na die ander. Die een taal of verhaal vloei oor in die ander en in die tussenmenslike ontmoeting word iets ervaar van die ontmoeting met God. So kry die gesprek 'n sakramentele karakter. Die gesprek word 'n geleidende element van die heil.

Hierdie gebeure is nie metodies maakbaar nie!

Weereens met verwysing na R. Riess se analise, merk Heitink (1998:78) op dat 'n bipolêre benadering, waarin die pole van tradisie en ervaring op mekaar betrek word en mekaar ook wedersyds onder kritiek stel, reg kan laat geskied aan sowel die teologiese identiteit van die pastoraat as aan die kommunikatiewe eis wat in psigologiese opsig daaraan gestel word.

Die ontwikkelingslyn van hermeneutiese pastoraat kan teruggespoor word tot aan die begin van die negentiende eeu, tot by F. Schleiermacher, *de poortwachter van de moderne theologie* (Heitink 1998:72). Schleiermacher was die eerste vir wie hermeneutiek nie alleen uitlegkunde was nie, maar ook die leer van die verstaansproses. Die inlewingsvermoë van die subjek staan sentraal in laasgenoemde. Op die gebied van die hermeneutiek sedert Schleiermacher, sonder Heitink (1998:74) die bydraes van H-G Gadamer en P. Ricoeur uit.

Enkele noemenswaardige vertolkers van hermeneutiese pastoraat is M. Josuttis, W. Jentsch, J.J. Rebel en D.J. Louw. Ook die narratiewe benadering van Ch.V. Gerkin, R. Bons-Storm, H.J. Veltkamp en ander resorteer hieronder.

4.3 Pastoraat tussen simboolkompleks en persoonlike simbolisering: M. van Knippenberg en W. Putman

Van Knippenberg (1987:74) skryf dat die pastoraat in die verlede gedomineer is deur twee rigtings. Genoemde skrywer onderneem om tussen dié twee te

Die metode van die kerugmatiese pastoraat behels dus dat die pastor vanuit die simboolkompleks na die pastorant werk (Van Knippenberg 1987:75). Putman (1994:152) maak die volgende grafiese voorstelling:

Simboolkompleks ————— Pastor ————— Pastorant

Alle middele waarvan die pastor gebruik maak, staan in diens van die verkondiging van die simboolkompleks. Die pastorant vervul nie 'n kreatiewe rol in die oordra van die simboolkompleks nie (Putman 1994:153). Die pastorant kan die boodskap aanvaar of verwerp. Die boodskap word gesien as onafhanklik van en nie uitgelewer aan die wette van die menslike geskiedenis nie. Die kontekstualiteit van die mens speel dus nie 'n wesenlike rol in die oordra van die boodskap nie.

Hierdie benadering tot pastoraat is eie aan die ortodoksie in sowel die Rooms Katolieke as die Reformatoriese gestalte daarvan (Van Knippenberg 1987:75). Die belangrikste verteenwoordiger van kerugmatiese pastoraat is Eduard Thurneysen.

Deelnemende pastoraat is die tweede hoofrigting wat deur Van Knippenberg (1987:76) uitgelig word. Hierdie stroming gaan daarvan uit dat mense in die proses van religieuse singewing 'n belangrike rol speel. 'n Kern teologiese vertrekpunt is dat God se heilshandelinge nooit plaasvind buite-om die geskiedenis van mense en die wêreld waarin hulle leef nie, maar juis midde daarin (Van Knippenberg 1987:77). Pastoraat is derhalwe diens aan die persoon in sy/haar individuele situasie (Putman 1994:153).

Wat die metode van deelnemende pastoraat betref, luister die pastor nie via die simboolkompleks na haar gespreksgenoot nie, maar via haar gespreksgenoot na die evangelie (Van Knippenberg 1987:77). Putman (1994:153) gee dit grafies as volg weer:

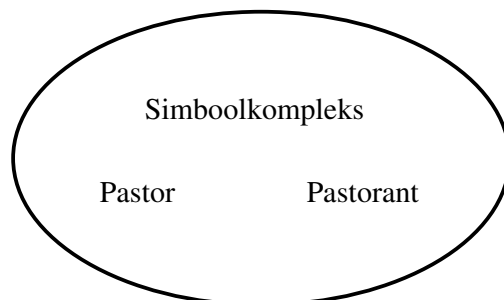
Pastor ————— Pastorant ————— Simboolkompleks

In deelnemende pastoraat speel die gesprek 'n belangrike rol (Putman 1994:153). Daar is duidelik sprake van 'n hermeneutiese bewussyn. Die individuele mens en

haar spesifieke situasie kry aandag. Die historiese bepaaldheid van sowel die boodskap as die menslike bestaan geniet erkenning. Voorts geld ook as vertrekpunt dat religieuse ontwikkeling vanuit die mens self moet kom en nie van buite af toegesê kan word nie. Daar is dus ruimte vir individualiteit en sodoende ook vir pluriformiteit.

Kritiek op laasgenoemde stroming is dat dit die gevaar inhou dat die simboolkompleks en die oordrag van die simboolkompleks volledig ondergeskik gemaak word aan die aktuele situasie van die pastorant (Putman 1994:153). Daardeur verloor die simboolkompleks sy selfstandigheid en daarmee ook sy kritiese krag. In die kerugmatiese model daarenteen word die persoon ondergeskik gemaak aan die oordrag van die simboolkompleks en daarby ontbreek die bewussyn van die hermeneutiese problematiek.

Van Knippenberg beskryf ook 'n derde model of rigting waarin gepoog word om die eensydighede van bogenoemde twee hoofrigtings te vermy, naamlik **kommunikatiewe pastoraat**. Kommunikatiewe pastoraat is gefundeer op die boustene van kerugma (kerugmatiese pastoraat) en deelname (deelnemende pastoraat) (Van Knippenberg 1987:79). In dié model word die oordrag van die simboolkompleks en persoonlike simbolisering op mekaar betrek in 'n dialogiese relasie (Putman 1994:153). Die geloofstradisie en die verhaal van die eie lewe word met behulp van mekaar gelees (Van Knippenberg 1987:79). Die rol van die gelowige word nie gereduseer tot die aanvaarding van 'n gegewe, onveranderlike geloofsleer nie (Putman 1994:153). Die betekenis van die geloof word nie onafhanklik van die geskiedenis van mense vasgestel nie. Die gelowige beskik oor 'n eie aktiewe rol in die simbolisering van die geloof. Dit moet telkens opnuut in 'n aktuele situasie gesimboliseer word. Dié proses realiseer langs die weg van dialoog waarin sowel die individuele gelowige as die tradisie oor 'n eie stem beskik (Putman 1994:154). Dit impliseer dat daar ruimte ontstaan vir pluriformiteit ten opsigte van die gesimboliseerde. Putman (1994:154) bied die volgende skets aan ter verheldering:



Die doel van die pastoraat is om die pastorant te help om 'n relasie te lê tussen persoonlike betekenis en die betekenis wat deur die Christendom en kultuur oorgelewer word (Putman 1994:154). Wanneer só 'n relasie gevorm word, kan *herkenning totstandkome*n (Putman 1994:154). Dit hoef uiteraard nie te gebeur nie, maar word die Christelike tradisie wel op 'n positiewe wyse herken, dan word dié tradisie van betekenis vir die persoonlike singewingsproses en kan dit lei tot die reorganisasie van die bestaande betekenisstelsel.

4.4 Refleksie

- **Die tipologie van Charles V. Gerkin.** 'n Vraag wat aan Gerkin gestel moet word, het betrekking op die geldigheid van sy onderskeid tussen die pastorale benaderings wat op die stellingsmatige model geskoei is en die benaderings wat die kenmerke vertoon van die ervarings-ekspressiwistiese model. Gerkin beperk die pastorale benaderings wat eie is aan die stellingsmatige model tot die teologies-kerugmatiese aanpak van Thurneysen en ander. Is dit egter net die teologieversadigde benaderings wat op stellingsmatige wyse waarheidsaansprake maak aangaande objektiewe realiteite (vergelyk Gerkin 1997:106)? Sou die pastorale benaderings wat die ervarings-ekspressiwistiese model volg en diep gewortel is in die moderne psigologie nie ook onder die stellingsmatige model kon resorteer nie? Die moderne psigologie bied homself tog aan as 'n wetenskap wat superieure waarheid en kennis beliggaam (Gerkin 1997:49; Gergen 1994:238). Hoewel dit met 'n ander groep stellings werk, maak die psigologie-geïnspireerde pastorale benaderings nie ook waarheidsaansprake aangaande objektiewe realiteite nie?

- **Van Knippenberg-Putman se indeling.** Die metode van die kerugmatiese pastoraat behels dat die pastor vanuit die simboolkompleks na die pastorant werk, skryf Van Knippenberg (1987:75). Genoemde skrywer sonder Thurneysen met sy Woordgesentreerde benadering uit as die belangrikste eksponent van hierdie vorm van pastoraat. Maar is dit net die Woordgesentreerde benadering van Thurneysen en ander wat vanuit die simboolkompleks na die pastorant werk? Is daar nie psigologiegesentreerde benaderings wat interpretasies aanbied vanuit 'n

ander simboolkompleks en dus ook werk vanuit die simboolkompleks na die gespreksgenoot nie? (vergelyk Holifield 1983:252).

- **Heitink se drie fases.** Postmoderne benaderings tot terapie fokus op die terapeutiese proses waardeur bruikbare terapeutiese verhale geskep word (Lax 1992:80). Reeds gefabriseerde terapeutiese verhale maak nie deel uit van die postmoderne terapeut se gereedskapkissie nie. Trouens, die postmoderne terapeut neem 'n posisie van nie-weet in (Shotter 1993:119). 'n Houding van nie-weet staan teenoor 'n terapeutiese benadering waarvolgens die terapeut die kliënt se ervarings verstaan en stuur aan die hand van die teoretiese narratiewe waaroor die terapeut by voorbaat beskik (Anderson 1997:134). Die postmoderne terapeut is nie 'n kundige op die gebied van lewensverhale nie, van wat die eintlike verhaal (probleem) oor sy gespreksgenoot is of behoort te wees nie (oplossing). Die terapeut se kundigheid strek oor 'n ander terrein. Hy/sy is 'n fasiliteerder van 'n gesprek/proses waarin terapeutiese verhale gekonstrueer word (Gergen 1994:243-244). Nuwe stromings in die pastoraat weerspieël 'n soortgelyke ingesteldheid. In Müller se bespreking van verhalende pastoraat gee hy nêrens voorkeur aan spesifieke inhoudes wat in die gesprek behoort te funksioneer nie. Intendeel, laasgenoemde onderskryf die *not-knowing position* van die terapeut (Müller 2000:17). Ook volgens Müller (2000:68) is die pastor 'n gesprekskunstenaar wat net drie stukkies gereedskap het, naamlik responsief-aktiewe luister, 'n nie-wetende posisie en gespreksvrae. Met net dié skamele gereedskap begelei die pastor die proses waarlangs sy gespreksgenoot se verhale geherstruktureer word om 'n meer hoopvolle toekoms binne te gaan.

Die kategorieë “pastoraat” en “terapie” wat Heitink (1998:49) gebruik om sy drieledige ontwikkelingslyn te skets, is egter nie spesifiek prosesverwante onderskeidings nie en het grotendeels betrekking op die inhoudelike intensie van die gesprek. Pastoraat is min of meer gelyk aan teologie en terapie is gelyk aan psigologie. Die vraag wat dus aan Heitink gestel moet word, is of die inhoudelik bepaalde kategorieë “pastoraat” en “terapie” werklik bruikbaar is om die eie aard van sekere nuwe (postmoderne) benaderings in die pastorale veld, wat juis

wegbeweeg van die inhoudelike en fokus op die prosesmatige, te beskryf? Dit lyk vir my nie so nie! Heitink (1998:80) verwys byvoorbeeld na Julian Müller as 'n verteenwoordiger van die huidige situasie (nuwe strominge?) in hermeneutiese pastoraat. 'n Paar bladsye vroeër noem dieselfde skrywer die naam van Daniël Louw, óók in verband met hermeneutiese pastoraat (Heitink 1998:76). Heitink se indeling laat hom dus in die eenaardige situasie beland waar hy Louw en Müller onder dieselfde opskrif, hermeneutiese pastoraat, groepeer, terwyl daar ingrypende verskille tussen dié twee se benadering tot pastoraat is.³⁸ Is dit nie moontlik om met 'n prosesbeskrywing vorendag te kom wat nie net die nuwe strominge nie, maar ook die meer klassieke benaderings kan akkommodeer en wat beter in staat is om belangrike nuanses te verreken nie? Ek meen dit is!

4.5 Die omgaan met verhale in pastorale benaderings

Ek stel voor dat pastorale benaderings gegroepeer word aan die hand van die wyse waarop daar in die gesprek met verhale omgegaan word. Die pastor en haar/sy gespreksgenoot is in 'n verhalende proses betrokke. Die pastorale proses behels die vertel en herformuleer van verhale met die oog op 'n hoopvolle toekoms vir die gespreksgenoot. Pastorale benaderings verskil egter oor die proses waarlangs hoopvolle verhale aan die bod kom.

Om hierdie vertrekpunt verder te eksploreer, hou sekere voordele in:

- Dit kan die fyner nuanses in pastorale benaderings beter akkommodeer as bogenoemde drie skematiserings.
- Dit plaas die klem op pastoraal-terapeutiese prosesse. Sodoende kan dit meer reg laat geskied aan nuwe benaderings in die pastoraat wat eerder prosesgeoriënteerd as inhoudgedrewe is.
- Die spanning tussen sogenaamde kerugmatiese en terapeutiese benaderings, waardeur al bogenoemde indelings min of meer beheers word, word

38. Ek het in hoofstuk 1.5 reeds hieraan aandag gegee.

getransendeer deur só 'n skematisering. Heitink (1998:69) noem hierdie spanning reeds 'n valse dilemma.

- Dit is meer getrou aan die konstruksionistiese uitgangspunt waarvolgens verhale en verhaalvorming van die allergrootste belang is in die terapeutiese proses.

Ek bied gevolglik 'n drieledige skematisering van pastorale benaderings aan, gegrond op die wyse waarop daar in pastoraat met verhale omgegaan is/word: (4.5.1) Pastoraat as die vervanging van die gespreksgenoot se verhaal; (4.5.2) Pastoraat as die ontwikkeling van die gespreksgenoot se verhaal; en (4.5.3) Pastoraat as die ko-konstruksie van 'n nuwe verhaal.

4.5.1 Pastoraat as die vervanging van die gespreksgenoot se verhaal.

Die gespreksgenoot kom altyd na die pastor met 'n verhaal van nood. In hierdie benadering word die gespreksgenoot die geleentheid gegee om sy/haar verhaal te vertel. Die pastor beskik egter ook oor verhale rakende menswees wat voortspruit uit sy akademiese vorming: teologiese verhale, psigologiese verhale, ensovoorts. Laasgenoemde groep verhale beskou hy as meer outentiek en sprekend van menswees as die verhale wat die gespreksgenoot self vertel. Die pastorale proses behels daarom dat die verhale van die gespreksgenoot algaande vervang word met die pastor se verhale en dat die gespreksgenoot die pastor se verhale sal aanvaar as méér verteenwoordigend en méér waar betreffende die gespreksgenoot se situasie.

Eduard Thurneysen, wat gewoonlik geassosieer word met die sogenaamde kerugmatiese pastoraat, sou goedskiks as voorbeeld kon dien van hierdie vorm van pastoraat (vergelyk Heitink 1998:43). Thurneysen (1962:147) beskryf pastorale sorg as die "... broadening and extension, by means of conversation, of the church's proclamation through Word and sacrament. This conversation is fundamentally concerned with the same content as contained in Word and sacrament." Die pastor is uiteraard die funksionaris wat daarvoor moet sorg dat

die kerk se boodskap, wat gegrond is op die Skrif en sakramente, beslag kry in die pastorale gesprek. Die inhoud van hierdie boodskap is die vergifnis van sonde wat aan die gespreksgenoot toegesê moet word (Thurneysen 1962:154).

Eerder as om Thurneysen meer breedvoerig te behandel, wil ek iemand wat nader aan die sogenaamde terapeutiese pastoraat is, hier aan die orde stel.

Gergen (1994:239) oordeel dat terapie in die twintigste eeu, met enkele uitsonderings, die volgende ingesteldheid behels het: "... the therapeutic process must inevitably result in the slow but inevitable replacement of the client's story with the therapist's." Dit hoef ons dus nie te verbaas as pastorale benaderings wat swaarder steun op terapeutiese insigte, 'n soortgelyke ingesteldheid sou openbaar nie. In die werk van **Rollo May**, wat in 1939 begin publiseer, kry ons 'n voorbeeld ter staving van só 'n vermoede. Holifield (1983:256) som May se aanslag as volg op: "... early counseling techniques... often seemed to push and shove every 'symptom' until it fit some explanation, which was then communicated with flourish to the counselee." Holifield (1983:252-256) maak 'n uittreksel uit 'n gesprek wat May met 'n kliënt, 'n meneer Bronson, gehad het waarin May se benadering duidelik deurskemer.

'You appear to have a tremendously strong ambition,' he said.

'Yes, I am very ambitious....'

'Now we know that an exaggerated ambition, when the individual is not able to keep up his striving, is very often connected with some deep inferiority feeling.'

Bronson interrupted: 'I certainly have had an inferiority complex. It was connected with my being so small in high school, and I had to strive to make a place for myself.'

'Do you know what your position in the family indicates?'

Bronson did not, so May explained to him that the second child typically developed a prominent ambition.

'Yes, this seems to fit my case perfectly. When I was very young I can remember always trying to outdo my sister.'

May then asked Bronson if he could relate an early childhood memory. (Adler had argued that an early childhood memory was like a closeup snapshot of a personality.) Bronson told May of once having been carried home from a fair. He

also added a memory of a childhood dream in which he repeatedly climbed a ladder, only to fall when he reached the top.

‘That early memory doesn’t help so much,’ said May, ‘but the dream is very interesting. We can now see some rather distinct things about your personality pattern, Mr. Bronson.’ And May then explained to Bronson that his tension expressed an exaggerated ambition connected to a feeling of inferiority which had developed in part from his position in the family, and which was manifested in the dream. ‘Have you always been afraid of falling, or let us say, of failing?’³⁹

4.5.2 Pastoraat as die ontwikkeling van die gespreksgenoot se verhaal

In só ’n benadering word groot respek betoon teenoor die gespreksgenoot se verhaal. Die gespreksgenoot se verhaal is deurlopend die middelpunt van belangstelling. Dit word nie net vertel om insig te kry in die aard van die probleem nie, maar die uitkoms wat die pastorale gesprek oplewer, kom ook uit die gespreksgenoot se vertelde verhaal. Die pastorale proses behels dat die pastor die gespreksgenoot se verhaal ondersteun en help ontplooi.

Seward Hiltner is ’n klassieke eksponent van bogenoemde benadering. Hiltner (1949:19) definieer pastorale sorg as volg: “Broadly speaking, the special aim of pastoral counseling may be stated as the attempt by a pastor to help people help themselves through the process of gaining understanding of their inner conflicts.” Die probleme waarmee die pastor gewoonlik te doen kry, ontwikkel uit alledaagse lewensvraagstukke (Hiltner 1949:83). Hierdie lewensvraagstukke word vererger wanneer die perspektief wat ’n persoon daarop het, te eng is. Die doel van terapie is om iemand wat met ’n probleem aanmeld, te help om sy perspektief te verander, te verbreed. Indien die perspektief van die besorgde gespreksgenoot verander, kan sy benadering en hantering van die probleemsituasie gewysig word. Die pastorale proses waarlangs hierdie doel verwerklik word, is ’n verstaansproses (Hiltner 1949:20). Die verbreding van verstaan word gefasiliteer deur die reflekerende insigvrae en opmerkings van die pastor. Dit vereis dat die pastor nie-veroordelend luister na die verhaal wat sy gespreksgenoot vertel (Hiltner 1949:21). Die pastor kom dus nie met ’n nuwe verhaal of die oplossing vorendag nie. Hiltner

39. Sien Rollo May (1967:131-142) vir die volledige onderhoud.

(1946:21) skryf: “*Counselling is usually helping another person to help himself, not doing something for him* (hy kursiveer).” Pastoraat wat só verloop, werk dus net met die verhaal waarmee die gespreksgenoot na die pastor kom!

Hiltner (1946:81) tref ’n onderskeid tussen korttermyn en langtermyn pastorale werk. Bogenoemde proses het betrekking op korttermyn berading, wat die grootste deel van pastorale werk uitmaak. Ten spyte van die verskille tussen korttermyn en langtermyn pastoraat, meld Hiltner (1946:90): “Extended counseling is not more coercive, pushing, or directive than brief counseling.”

Onderstaande gesprek tussen ’n pastor en ’n sekere mevrou Finch illustreer die pastorale werkwyses wat Hiltner (1949:57-58, 61-62) voorstaan.

Mrs. Finch: Your sermon yesterday was quite appropriate, though I'm afraid I can't recall the title you gave it.

Pastor: 'Beyond Suffering'

Mrs. Finch: Yes, that was it. You seem to have strong convictions about certain things over which a good many of us are quite confused (*she pauses and watches the pastor, who nods; she continues*) (hy kursiveer). You talked about prayer, for instance. It's never helped me a bit in the hard experiences of my life. My mother died when I was ten, just when I needed her most. When I was in my teens I had a stepmother who hated me. After I married I thought things would be all right for me, but I had two miscarriages and then lost my first child when he was six months old. After I got on my feet again and had a child, I had to spend over four months in the hospital with a serious illness (*she pauses*) (hy kursiveer). And now my husband is reported missing in Europe.

Pastor: You don't think it's quite fair that you've had, and still have, such terrific suffering as this certainly is.

Mrs. Finch: 'Quite' isn't the word. I feel terrible. What have I done to deserve all these setbacks? If there is a God, why doesn't he do something about people's problems? (*Slight pause*) (hy kursiveer). And then if you kill yourself because you just can't take it any more, the church calls it a sin and says you will go to hell (*long pause*) (hy kursiveer).

Pastor: It's hard to understand how there can be a good God if circumstances of this kind are permitted.

Mrs. Finch: That's what I mean. How can there? I've not belonged to a church since I've been married – my husband thinks all religion is the bunk. But I used to believe in it, and I guess I always thought I could come back to it some day. But when I need it most I find it isn't worth anything.

Pastor: It hasn't helped you to make sense out of life.

Mrs. Finch: No it hasn't. But I wish it could, or something could. I didn't really expect anything when I came to the church service yesterday, but – well, I guess I did kind of hope for something. And what you said – it didn't ring true to me – but there was something in it. I thought maybe if I could talk to you I could see if there was anything. You seemed so confident. And what right have you to be confident when things like this are allowed to happen by a God you say is good?

Pastor: You feel torn between thinking there is no answer, and on the other hand wishing you could find the kind of answer you thought I was talking about.

Mrs. Finch: Yes, I suppose I am. I do wish I could feel the kind of certainty you seem to have, that prayer would really mean something to me and help me, and that I could think God was on my side. I wish it but I don't see how it can be. All these things, and now my husband (*she bows her head and holds her handkerchief to her eyes for a moment*) (hy kursiveer). I just don't have anything left to go on with, with him gone.

Pastor: It is tragic – and difficult. The last props seem to have been knocked out from under you.

Mrs. Finch: Yes they do. It's really my husband far more than any of these other things. After all, we were getting along well until he went into the service – and he was reported missing. He managed to do well financially, and my future is secure in that way, I – I didn't want children at first, after the miscarriages and Johnny's death, but later I did, and I have a lovely little boy. My childhood was hard, but I've survived. It's my husband. How *can* (hy kursiveer) I get along? My whole life seems to be gone.

Pastor: If he were here, you'd feel entirely different. But as it is, nothing in life seems worth while, even though you feel you have something you *should* (hy kursiveer) want to live for.

Mrs. Finch: Yes, I should want to, but it's like ashes. You've been very understanding, Dr. Blank, but I can't see why God lets such things happen or how prayer could help me face it and live as if living amounted to nothing.

Pastor: You'd like to but you can't quite do it.

Mrs. Finch: I do desperately want to. Oh, I know other men have been killed . There's a friend of mine in the neighborhood whose husband was killed two years ago. If we have a war it's got to happen to some. But why to me? Why does God pick out some and not others?

Pastor: It is difficult to face when it happens to us.

Mrs. Finch: Maybe it isn't quite as impossible as I've thought. And I guess God didn't make the war. But it's so hard to make any sense of these things inside. I've felt as if God had it in for *me* (hy kursiveer). I - I think maybe I see something I didn't see before. Could I – would it be asking too much if I could see you again in a week or two?

Hiltner (1949:62) beskou bostaande gesprek nie as 'n modelgeval nie, maar *it is so much in the right direction*.

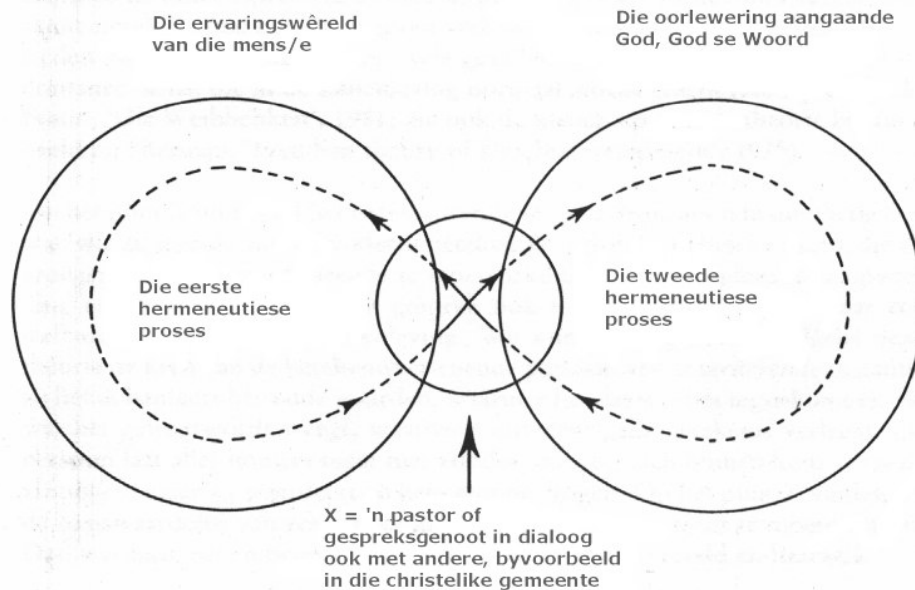
4.5.3 Pastoraat as die ko-konstruksie van 'n nuwe verhaal.

Persone soek 'n pastor op omdat hulle 'n behoefte het aan iemand wat na hul verhale van nood sal luister (Gerkin 1984:26). 'n Pastor is allereers 'n luisteraar na sulke verhale. 'n Pastor is egter nie net 'n luisteraar na verhale nie, maar sy/hy kom ook na die gesprek met eie verhale, onder andere met 'n interpretasie van God se verhaal met mense (Gerkin 1984:27). In die pastorale proses word die onderskeie verhaalkomplekse op mekaar betrek met die oog op die vorming van 'n nuwe verhaal wat vir die pastorant voorkeur uitsigte bied (Gerkin 1984:26). Hierdie nuwe verhaal of betekenis kompleks is nie afkomstig van een van die gespreksgenote nie. Dit is 'n skepping van en dit resulteer uit die pastorale proses. Die nuwe verhaal word geko-konstrueer deur die onderskeie gespreksgenote.

Die werk van **Riet Bons-Storm** (1989) word voorgelê as 'n voorbeeld van só 'n benadering tot pastoraat. Bons-Storm (1989:63) skryf dat ons in die pastoraat tot verstaan wil kom. Aan die een kant wil die pastor die gespreksgenoot verstaan, haar beelde, woorde en gebare sodat dit duidelik word wat die gespreksgenoot bedoel. Met die oog daarop moet die pastor goed luister en aan die gehoorde betekenis gee. Andersyds moet die pastor die uitsig op God ophou vir die gespreksgenoot. Dit vereis dat die pastor luister en betekenis gee aan die

getuigenis van mense aangaande hul ervaring van God se openbaring, byvoorbeeld die tekste van die Bybel. Die pastor staan dus voor 'n tweeledige taak. Sy/hy moet na twee kante toe uitlêer wees: na die kant van die gespreksgenoot se biografie en na die kant van die Bybel.

Bons-Storm (1989:63) maak die volgende skematiese voorstelling van die pastorale proses soos deur haar vertolk:



Die pastor staan as 't ware tussen twee hermeneutiese sirkels en sal dié twee met mekaar in verband moet bring (Bons-Storm 1989:64). Die pastor beklee egter nie alleen hierdie posisie nie. Die pastor se gespreksgenoot neem saam met haar/hom hierdie plek in. Enersyds kom die gespreksgenoot saam met die pastor tot verstaan van sy/haar beleefde lewe en andersyds van wat die oorlewering aangaande God met sy/haar beleefde lewe te make het.

Die punt tussen dié twee sirkels noem Bons-Storm (1989:64) punt X. Die pastorale gebeure wat by punt X afspeel impliseer dat pastoraat nóg in menslike ervaring gesentreer is, nóg in die teologie gefundeer is (Bons-Storm 1989:67-68). Indien pastoraat se hermeneutiese uitgangspunt in ervaring lê, sou dit beteken dat

pastoraat deur ervaring gedetermineer word. Bons-Storm (1989:67) wys ook die tweede moontlikheid af, naamlik dat die teologie die hermeneutiese sleutel voorsien vir die pastoraat. Die teologiese tradisie is 'n veelkleurige stroom van menslike opvattinge en elkeen kies uit dié stroom wat vir hom/haar pas. Die tradisie lê nie soseer beslag op ons nie, maar ons lê beslag op die tradisie.

Die hermeneutiese sleutel waarmee die betekenis van verhale ontsluit word en nuwe interpretasies gemaak word, lê in die persoon self, die persoon van die pastor en/of sy gespreksgenoot. Bons-Storm (1989:64-67) maak met behulp van die kognitiewe psigologie 'n saak daarvoor uit dat punt X die eie paradigma verteenwoordig waarmee iemand, 'n pastor en/of sy gespreksgenoot, dit wat sy/hy teenkom, waardeur en uitlê.

Bons-Storm (1989:68) vestig die leser se aandag daarop dat, hoewel punt X 'n punt tussen die sirkels in bostaande skets is, staan dit nie los van hulle nie. Punt X oorvleuel deels met die ervaringswêreld van die mens en deels met die oorlewering aangaande God.

Het heeft wortels sowel in de traditie als in die ervaringswereld van de mens. Uit beide terreinen kiest de mens een hoeveelheid noties, gewoontes, berichten, die zij voor zichzelf laat gelden, *omdat zij meent dat zij slechts daarbij kan leven en sterven* (sy kursiveer). Zij kiest wat zij nodig meent te hebben om enig zelfrespect te hebben, om een leefbare relatie met anderen en met de wereld in het algemeen te hebben, om een zin te hebben, om te weten waartoe zij bestaat.

(Bons-Storm 1989:68)

In wat as samevattende gedagtes rakende die pastorale proses beskou kan word, skryf Bons-Storm (1989:90-91) dat pastoraat 'n drieledige hermeneutiese avontuur is:

- In die eerste plek rig 'n pastor haarself vanuit haar middelpunt X, tot 'n gespreksgenoot met die oog op 'n egte ontmoeting met laasgenoemde.
- In die tweede hermeneutiese proses rig die pastor en sy gespreksgenoot hulle tot die oorlewering aangaande God.

- In die derde hermeneutiese proses rig die pastor en sy gespreksgenoot hulle tot die vraag oor wat die berigte aangaande God te doen het met die eie lewenservaring. Die tweede en die derde prosesse kan wel onderskei word, maar in die praktyk nie altyd geskei word nie. Uit hierdie kritiese ontmoeting tussen die oorlewering aangaande God en die eie ervaringswêreld wat in "... een niet nader te verklaren moment tot stand komt, kan iets nuwens opbloeien..." (Bons-Storm 1989:91).

Julian Müller word as tweede voorbeeld genoem van hierdie derde benaderingswyse tot pastoraat.⁴⁰ In 'n onlangse artikel sluit Müller (2001:64) baie nou aan by 'n boek (*Bird by bird*) van Anne Lamott oor die skryfkuns. Müller (2001:64) benut die verhalende proses soos in Lamott se boek uiteengesit as 'n metafoor vir die hoofmomente van die pastoraal-terapeutiese proses. Sodoende vestig Müller die aandag daarop dat die pastorale proses die skep van 'n nuwe verhaal, 'n verhalende proses behels. Hoe word hierdie nuwe verhaal gevorm? My indruk van Müller se beskrywing is dat die verhaal geko-konstrueer word deur die onderskeie gespreksgenote binne die gesprek.

Die formule wat Müller (2001:65) vir die narratiewe terapeutiese proses voorstel, is ABDCE. Dié formule bevat die eerste letter van die kernwoord wat 'n bepaalde pastoraal-terapeutiese/verhalende moment aandui: "**A**ction", "**B**ackground", "**D**evelopment", "**C**limax" en "**E**nding".

- **Aksie** (*Action*). In dié moment kry die probleembeskrywing onder andere aandag. Dit gaan egter om meer as die probleembeskrywing. Müller (2001:65) wil nie net op die probleembeskrywing konsentreer nie. Genoemde skrywer is van mening dat persone wat vir terapie kom juis geneig is om hul verhale volledig vanuit die perspektief van die probleem te vertel. Die doel van terapie is egter om 'n alternatiewe verhaal te ontwikkel waarin die probleem nie domineer nie. Indien 'n terapeut uitsluitlik op die probleem sou fokus versterk hy/sy sodoende die

40. Julian Müller se bydrae tot pastoraat is reeds vroeër (Hoofstuk 1) bespreek. Hier word volstaan met 'n verwysing na die enkele artikel waarin die pastorale proses eksplisiet aandag kry.

probleemgerigtheid van sy/haar gespreksgenote en belemmer hy/sy daardeur die geleentheid vir nuwe verhale om na vore te kom.

Daarom wil Müller in die aksie-moment aan die hede aandag gee. Die hede is dinamies en omvat 'n ryke verskeidenheid verhale. Om op die aksie, die hede, te konsentreer bied daarom hoop vir die toekoms: "To take the action seriously and to have it told, is to open up a possibility, to create a new now for tomorrow" (Müller 2001:66).

- **Agtergrond** (*Background*). Die gespreksgenoot kry die geleentheid om die aksie teen 'n bepaalde agtergrond te plaas. Die verledeverhale kom aan die beurt. Om die verledeverhale te vertel, behels in baie gevalle dat die kinderjare herbesoek word. Verhale van vervloë verjaarsdae, vakansies, Kersfeeste, alles wat die gespreksgenoot kan onthou, kan vertel word. Soms bring dit mee dat pynlike, heimlike en sensitiewe gebeure verhaal word.
- **Ontwikkeling** (*Development*). Die karakters of gespreksgenote se verhale kry geleentheid om te ontwikkel. Müller (2001:67), in aansluiting by Lamott, vergelyk die proses van verhaalontwikkeling met 'n Polaroid-foto waarop die figure algaande helderder word. Tydens verhaalontwikkeling kom die *plot* na vore, kristaliseer die knoop in die gesamentlik gekonstrueerde verhaal. Dit is dikwels 'n tydsame proses wat van die terapeut geduld, nuuskierigheid en werklike belangstelling in die "karakters" vra.

Die knoop in die verhaal word nie deur die terapeut blootgelê nie. Die terapeut wag vir sy gespreksgenote om hom/haar van die knoop te voorsien. "To stick to your 'characters', to trust them, to know that they will in the end provide the plot. You as therapist just have to wait and be willing to 'write it down'. That is your contribution, to reflect and facilitate and wait until the plot emerges" (Müller 2001:67). Hierdie wagtende houding beteken nie dat die terapeut passief is nie. Hy/sy tree nie op as 'n sekretaris nie. Die terapeut moet goed kan luister en eweveel omgee vir elk van sy gespreksgenote. Die posisie van die terapeut is

eerder vergelykbaar met die assistent-skrywer van 'n persoon wat 'n outobiografie voorberei.

- **Klimaks** (*Climax*). “You move them along until everything comes together in the climax, after which things are different for the main characters, different in some real way” (Lamott, aangehaal in Müller 2001:68). Die klimaks of moment van verandering word nie beplan, beheer of geïnisieer deur die terapeut nie. Die terapeut weet nie vooruit watter verandering nodig is nie. Die verandering wat in die terapeutiese gesprek plaasvind is verrassend en onvoorspelbaar. Terwyl die terapeut dalk tydelike bestemmings in die oog mag hê, moet hy/sy die *plot* toelaat om self te ontwikkel in 'n klimaks! “If you're lost in the forest, let the horse find the way home. You have to stop directing, because you will only get in the way” (Lamott, aangehaal in Müller 2001:68).

Dié wyse van ontknoping kan alleen plaasvind as die terapeut in 'n respekvolle en eerbiedige verhouding met sy gespreksgenote staan. Respek en eerbied beteken in dié geval dat die terapeut sy gespreksgenote toelaat om hul eie rigting huiswaarts te vind, ook al gaan dit vir hulle (die gespreksgenote) gepaard met lyding.

Op hierdie punt kan die verhale aangaande God ook aan die orde gestel word. “Both good writing and therapy moves on the edges of life, are interested in the essence of life and of relationships” (Müller 2001:68). Die terapeut bring God nie van buite-af die gesprek binne nie, maar hier op die grenssituasies van die lewe, waar die lewe en verhoudings diepgaande blootgelê word, ontstaan 'n natuurlike plek vir die verhale aangaande God om ter sprake te kom.

- **Die einde** (*Ending*). Nadat die “karakters” hul eie *plot* ontwikkel het en dit uitloop het op die klimaks wat hulle bewerk het, moet die terapeut die einde aanvaar wat hulle pas (Müller 2001:69). Die narratiewe benadering vereis dat die terapeut sy eie ontwerpte einde prysgee en tevrede is met die “karakters” se verbeelde einde.

Müller (2001:70) vat die hele narratief terapeutiese proses as volg saam:

As writing, therapy sets off with **action** (hy lig uit) of some sort. In the description of the action the need arises to have the **background** (hy lig uit). And with background and action you have characters, and with characters it is inevitable to have **development** (hy lig uit). With development there is dynamic and one can expect to move to some sort of a **climax** (hy lig uit). Therapy is like any other story, bound to have an **ending** (hy lig uit) somewhere. Hopefully the end will be happy, but in any case, there will be an end that's different from the beginning. In that sense the end will always be better than the start. It provides a new, although not always pleasant perspective.

HOOFSTUK 5: DIE IDENTITEIT VAN DIE BYBEL: HISTORIES- EN SISTEMATIES-TEOLOGIESE OORWEGINGS

5.1 Vol vrae/*Thick questions*

Browning (1996:134-135) wie se navorsingsmodel die ruggraat van hierdie studie uitmaak, skryf dat deskriptiewe teologie moet uitloop op die formulering van *thick questions* wat die koersaanwysers is vir die daaropvolgende bewegings (historiese en sistematiese teologie) in fundamenteel-praktiese teologie. In die lig van die voorafgaande, wat is die *thick questions* wat verdere aandag verdien?

Vir my was die “studiereis” tot hiertoe besonder boeiend. In my omgaan met die stof is my opvattinge en oortuigings herhaaldelik uitgedaag en het daar talle vrae by my ontstaan. Sommige vrae het met verloop van tyd antwoorde gekry. Ander het nie. Is elkeen van die moontlik oorblywende vrae op hierdie punt van die navorsing ewe relevant? Behoort alle/elke vraag gelug te word?

Müller, Van Deventer en Human (2001) se verduideliking van die narratiewe navorsingsproses bied bruikbare insigte met die oog op die beantwoording van die vraag na watter kwessies aangesny moet word. Genoemde skrywers gebruik Anne Lamott se model vir die skryfkuns as metafoor vir navorsing (Müller et al 2001:76). Soos in die geval van die skryfkuns, het die narratiewe navorsingsproses vyf bewegings: Aksie, agtergrond, ontwikkeling, klimaks en einde (Müller et al 2001:78). Hierdie vyf bewegings toon belangrike ooreenkomste met Don Browning se vier bewegings van ’n fundamenteel-praktiese teologie (Müller et al 2001:83). Die eerste twee bewegings van die narratiewe navorsingsproses (aksie en agtergrond) is vergelykbaar met Browning se eerste drie bewegings, naamlik deskriptiewe teologie, historiese teologie en sistematiese teologie.

My eie vergelyking van Müller, Van Deventer en Human se beskrywing van die narratiewe navorsingsproses met Browning se vier bewegings bring my egter tot ander gevolgtrekkings. Dit kan skematies as volg voorgestel word:

Narratiewe navorsing	Browning
Aksie, Agtergrond, Ontwikkeling	- Deskriptiewe teologie
Klimaks	- Historiese en Sistematiese teologie
Einde	- Strategies-praktiese teologie

Müller, Van Deventer en Human (2001:84) haal byvoorbeeld Lamott aan oor die derde beweging, ontwikkeling: “Then you develop these people, so that we learn what they care most about. The plot – the drama, the actions, the tensions – will grow out of that.” (Karakter)ontwikkeling moet ons dus van die *plot* voorsien. Die *plot* is die drama, die aksies, die spanning. Is dit nie juis die drama en die spanning wat in Browning se *thick questions*, as die spits van deskriptiewe teologie, vasgevang moet word nie?

Müller, Van Deventer en Human (2001:87) skryf in verband met die klimaks: “We are talking here of the curiosity and patience of the good researcher. He or she sets the scene in motion and waits anxiously for the climax to develop. The fake or quasi researcher on the other hand, is a propagandist who knows the answers to the questions and therefore doesn’t really need to do any research.” Sou ’n mens uit hierdie aanhaling kon aflei dat die klimaks die navorsingsmoment verteenwoordig waar die spanning, aksie en drama uitloop op ’n resoluëie, waar die vrae van goed nagevorste “antwoorde” voorsien word? In dié geval is historiese en sistematiese teologie parallel aan die klimaks van die narratiewe navorsingsproses, want historiese en sistematiese teologie wil juis werk met die vrae wat deskriptiewe teologie oplewer.

Dié kursoriese vergelyking van Müller, Van Deventer en Human se ontwerp van ’n narratiewe navorsingsproses met Browning se vier bewegings van ’n fundamenteel-praktiese teologie het ten doel om groter helderheid te kry oor die

thick questions wat moet voortvloei uit deskriptiewe teologie. Indien my vergelyking gehandhaaf word, kom Browning se *thick questions* ooreen met die *plot*; die drama, die aksies en die spanning van Müller, Van Deventer en Human se narratiewe navorsingsproses. Die vraag waarmee ek dus gelaat word, is: Waarin lê die drama en die spanning in die voorafgaande hoofstukke? Wat is die *plot* wat in die voorafgaande hoofstukke ontwikkel?

As ek as navorser voortgaan om 'n paar punte aan te stip waar die spanning opgevoer word, doen ek dit uiteraard vanuit my eie *effective histories*. Die *effective histories*, soos Browning (1996:91) die term gebruik, het te doen met die tradisies waardeur die navorser gevorm is en wat 'n werklike invloed op sy/haar navorsing het.⁴¹ Dit in ag genome, kan die plekke waar ek die spanning die sterkste aanvoel in drie punte saamgevat word.

- **Die posisie van nie-weet versus die Bybel as moontlike kenbron.** In hoofstuk 3 van dié proefskrif is terapie as sosiale konstruksionisme behandel. In die eerste onderafdeling van dié hoofstuk is die posisie van die terapeut aan die orde gestel. In 'n sosiaal-konstruksionistiese raamwerk neem die terapeut 'n houding van nie-weet teenoor sy gespreksgenoot in. Dit beteken ondermeer dat die terapeut nie 'n voorskou het van terapeutiese benutbare verhale nie (Gergen 1994:243-244). Terapeute wat sosiaal-konstruksionisties werk verwag dat nuwe en hopelik bruikbare verhale tydens die terapeutiese gesprek na die oppervlak sal kom (Hoffman 1992:18). Sulke verhale ontstaan spontaan in dié sin dat die gesprek, en nie die terapeut nie, die outeur daarvan is.

In hoofstuk 4 is verskillende modelle en tipologieë aangebied wat die gang van pastoraat oor die afgelope eeu verduidelik. Terugskouend blyk dit dat al die voorstellings 'n (meerdere of mindere) rol aan die Bybel in pastoraat toeken. Wat is die rol van die Bybel in pastoraat? Die Bybel bevat hoofsaaklik verhalende literatuur (Hargreaves 1996:291). Wat is die funksie van die Bybelse verhale in die pastorale gesprek? Gee die Bybel vir die pastor 'n voorskou op terapeuties

41. In hoofstuk 1, oor die kontekstualisering van die tema, het ek probeer om iets omtrent my *effective histories* te laat deurskemer.

benutbare verhale? Bevat die Bybel gietvorms waarin lewens gestalte moet kry? Indien die pastor die Bybel in 'n gesprek hanteer, is dit by implikasie onversoenbaar met die sosiaal-konstruksionistiese terapeut se houding van nie-weet?

- **Die lokale gesprek versus die Bybel as 'n gesagvolle boek.** Harlene Anderson (1997:109) sien die terapeutiese proses as 'n dialogiese gesprek.⁴² 'n Dialogiese gesprek is die veranderingsagent. 'n Dialogiese gesprek word veral gekenmerk deur gesamentlike ondersoek (*shared inquiry*) (Anderson 1997:112). Gesamentlike ondersoek is 'n responsiewe, interaktiewe (*in-there-together*) gebeure waar die gespreksgenote deurlopend met mekaar in gesprek is en nie 'n posisie buite die gesprek inneem nie. Een van die eienskappe van 'n dialogiese gesprek is gesamentlike eksplorasië en ontwikkeling. Dit behels dat wat ook al in die terapeutiese gesprek geopper word, sy ontstaan binne die gesprek het en tussen die gespreksgenote voortgebring word eerder as wat dit deur eksterne teorieë voorgeskryf word (Anderson 1997:114). Hierdie *in-there-together* karakter van die gesprek of die gesamentlike eksplorasië en ontwikkeling van die gesprek, word vir Anderson en Goolishian (1992:33) saamgevat in die begrip "lokaal". 'n Terapeutiese gesprek is 'n lokale dialoog waaruit lokale betekenis groei. "Local refers to the language, the meaning, and understanding developed between persons in dialogue, rather than broadly held cultural sensibilities" (Anderson & Goolishian 1992:33).

Hoewel hy die woord nie gebruik nie, is die terapeutiese gesprek vir Tom Andersen (vergelyk 1990:61) ook lokaal van aard. Dit word ondermeer duidelik uit laasgenoemde skrywer se opvatting oor terapeutiese vrae. Die vrae wat die onderhoudvoerder stel, word deur die gesprek self bepaal. Elke vraag word gebore uit die laaste respons wat die onderhoudvoerder gekry het. Dit bring mee dat die gang van die gesprek nie vooraf bepaal kan word nie. "Since we have to wait and see what the last sequence of talking contains, we can never know the

42. Sien hoofstuk 3.4 oor die terapeutiese proses.

paths the dialogue will take. We can only go from word to word” (Andersen 1990:61).

In die terapeutiese gesprek word ’n hegte, situasiespesifieke woordketting gesmee waar woord (die terapeut se woord) op woord (die gespreksgenoot se woord) volg en die eerste of leidende woord altyd aan die gespreksgenoot behoort. Die terapeut skaar haar by die gespreksgenoot en eksplorieer saam met die gespreksgenoot laasgenoemde se ervarings en verstaan (Anderson & Goolishian 1992:30). Die terapeut gee prioriteit aan die gespreksgenoot se verstaan, posisie en beskouings deur deurgaans daarop te respondeer.

Is daar in só ’n hegte dialoog plek vir ’n derde stem? Kan die Skrif aan die woord kom? In terme van byvoorbeeld Bons-Storm (1989:63) se uiteensetting sou die pastorale proses eerder beskryf kon word as ’n dialoog waarin daar naas die pastor en die ervaringswêreld van mense ook plek is vir die oorlewering aangaande God, God se Woord.

Is daar plek vir die Skrif in die lokale gesprek? Kan die Skrif ter sprake kom sonder om die lokale karakter van die gesprek te skaad? Hoe kan die Skrif aan die woord kom? Stel hy homself aan die woord? (Is dit moontlik?) Moet/mag hy (slegs) aan die woord gestel word deur die pastoraat? Mag/moet die pastor hom aan die woord stel?

• **Die Bybel as senior gespreksgenoot versus die Bybel as ’n geleentheidspreker.** Naas die oënskynlike spanning tussen terapeutiese benaderings (wat sosiaal-konstruksionisties wil werk) en pastoraat rakende die rol van die Bybel, kom dit voor asof die verhale rakende God, die Bybel, nie dieselfde status het onder die pastorale teoloë nie, selfs nie onder diegene wat in vele opsigte na-aan mekaar is nie.⁴³ In Bons-Storm (sien 1989:63) se werk is die Bybel

43. Ek beperk my opmerkings hieroor net tot die pastorale teoloë wat ingesluit kan word onder my derde benadering tot pastoraat (hoofstuk 4.5.3): Pastoraat as die ko-konstruksie van ’n nuwe verhaal. Ek volg hierdie werkwysse omdat dit die benadering is waarin ek myself al hoe meer tuis voel.

oënskynlik uit die staanspoor 'n medegespreksgenoot wie se stem gehoor moet word. Müller (2001:68) weer, wil God nie van buite-af die gesprek binne bring nie, maar wag vir 'n natuurlike plek vir die verhale aangaande God om te ontvou. In die een geval is die Bybel 'n senior gespreksgenoot. In die ander geval is die Bybel 'n geleentheidspreker wat aan die woord kan kom, mits dit op 'n natuurlike wyse geskied.

Al bogenoemde vrae hou op die een of ander wyse verband met die vraag na die aard of identiteit van dié teks wat Christene die Bybel noem, vandaar die opskrif van hierdie hoofstuk. Vervolgens word hierdie saak onder drie hoofde behandel, naamlik die tradisioneel Protestants-gereformeerde opvatting van die identiteit van die Bybel, krisis rondom die identiteit van die Bybel en op soek na 'n nuwe beskrywing van die identiteit van die Bybel.

5.2 Die identiteit van die Bybel: 'n Protestants- (neo-)ortodokse Skrifbeskouing⁴⁴

Die Protestants-ortodokse siening van die Skrif bevat gewoonlik 'n leerstuk oor die eienskappe daarvan (Weber 1981:268). Hierdie eienskappe verwoord die identiteit van die Bybel. "Properly understood, it states what the Church 'has' in the Bible, why it lives out of the Bible, and why the sole lordship of the Word is made manifest in the Church through the Bible" (Weber 1981:268).

My eerste kennismaking met bogenoemde leerstuk was via J.A. Heyns (1976) se *Brug tussen God en die mens*. Tydens my teologiese studiejare is dié boek by twee afsonderlike geleenthede voorgeskryf as handboek. Hierin bespreek Heyns vier eienskappe van die Skrif, naamlik gesagvolheid, genoegsaamheid, betroubaarheid en duidelikheid. Dié vier eienskappe, soos in Heyns (1976) se boek behandel, kry vervolgens aandag.

44. Ek verstaan neo-ortodoksie as 'n herinterpretasie van die temas van die Ortodoksie en veral die Reformasie, genoodsaak deur 'n kritiese kultuuranalise (vergelyk Tracy 1991:387).

5.2.1 Gesag

Heyns (1976:124) stel dit kategoriees dat die Bybel gesag het. Waarin lê die gesag van die Bybel? Die Bybel het nie gesag omdat dit 'n boek van besondere mense (apostels, profete en konings) is, óf omdat dit die menslike bestaan in sy diepste kern raak nie óf omdat dit 'n boek van die kerk is óf omdat dit 'n boek van groot historiese waarde is nie (Heyns 1976:124-125). Die Bybel het gesag alleen omdat dit die boek is van God se spreke (Heyns 1976:125). Nêrens anders kan die spreke van God hier en nou betroubaar verneem word nie, as behalwe in die Bybel. Daarom is die gesag van die Bybel die gesag wat God daaraan toeken omdat Hy daarin en daardeur die mens aanspreek. Die gesag van die Bybel (as boek) is dus afgeleide gesag en nie absolute gesag nie.

Dit het God behaag om Sy spreke tot die mens in skriftelike vorm vas te lê en die mens voortdurend daaruit aan te spreek (Heyns 1976:126). Ook na die ontstaan van die Bybel is dit God wat die Bybel nog steeds Sý woord maak. In 'n sekere sin is die Bybel nie 'n geslote boek nie, maar 'n oop boek. Dit is oop na God wat dit voortdurend deur sy spreke tot Sy woord maak en daardeur voortdurend aan die Bybel gesag verleen. Dit is ook oop na die mens, wat die gesag daarvan alleen in die geloof kan erken.

In aansluiting by laasgenoemde gedagte, is die gesag van die Skrif geestelik van aard (Heyns 1976:126). Dit vertoon nie die trekke van 'n duistere diktatuur wat die mens teen wil en dank oorrompel nie. Die gesag van die Bybel wat wel onafhanklik van ons staan, word sigbaar en effektief, nie buite alle menslike aktiwiteit om nie, ook nie teen alle menslike reaksie van verwerping in nie, maar in die menslike aksie van die geloof (Heyns 1976:127). Die spreke van God in die Skrif, roep geloof in die hart van die mens op en deur hierdie geloof erken die mens die gesag van die Bybel. Dit beteken egter nie dat die gesag gesag word in die daad van ons erkenning nie. Daar is egter wel 'n subtiële korrelasie tussen die objektiewe gesag van die Skrif en die subjektiewe gehoorsaamheid van die gelowige, wat nie kreatief van aard is nie, maar reseptief, nie skeppend nie, maar ontvangend.

Ook buite 'n ontmoeting met God en 'n omgang met die Skrif het die Skrif nog altyd gesag (Heyns 1976:127). Dan is dit 'n verborge gesag. Hoe meer die mens luister na die spreke van God in die Bybel, hoe meer gesag kry die Bybel vir hom (Heyns 1976:128). Die gesag van die Bybel is met ander woorde dinamies en groeiend (Heyns 1976:127). In die mate waarin die grond van die gesag al duideliker word, in dié mate word ook die gesag al meer en meer gelegitimeer (Heyns 1976:128).

Wie eenmaal die God van die Bybel ontmoet het, keer altyd na die bron van sy spreke terug (Heyns 1976:128). Daarom is die gesag van die Bybel ook absorberend van aard; dit stoot nie af nie, maar trek altyd nader, dit verslaaf nie die mens nie, maar maak hom vry. Waar die vryheid toeneem, in verbondenheid aan die Skrif, daar groei die gesag van die Skrif.

Die gesag van die Skrif het 'n uitdruklik historiese dimensie. In die konkrete toespitsing van die Skrifboodskap op maatskappy en owerheid, wetenskap en kuns, arbeid en spel, word die gesag van die Skrif tot werklikheid gemaak, of misken. Hiermee is ook die universele karakter van die Skrifgesag gekonstateer. Nie alleen die sielelewe van die mens nie, maar die ganse kosmiese lewe en alle fasette van die mens se handeling, tradisies en gewoontes, kerklike dogmas en wysgerige strominge, letterlik alles staan onder die soewereine gesag van die Woord van God (Heyns 1976:129). Oor alles sê die Skrif iets, iets fundamenteels, al sê dit nie alles oor alles nie.

Het die hele Skrif gesag? (Heyns 1976:129). Alles in die Skrif het wel gesag, maar nie op dieselfde wyse nie (Heyns 1976:130). Op grond van die historiese karakter van die openbaring van God het daar nie in die gesag self nie, maar in die geldingskrag van die gesag verskuiwing gekom. Heyns (1976:131) maak 'n onderskeid tussen skopiese en periferiese gesag. Die skopiese gesag is die gesag van die sentrale boodskap van die Bybel, naamlik die koninkryk van God en Jesus Christus as die hart daarvan. Dié skopiese gesag geld vir alle mense te alle tye onder alle omstandighede en vra van ons direkte gehoorsaamheid. Die periferiese

gesag is gesag vanweë sy betrokkenheid op die skopus. Anders gesê, ontleen die periferiese gesag sy gesag aan die feit dat dit in diens staan van die sentrale inhoud van die Skrif en van ons indirekte of middellike gehoorsaamheid vra.

Op hierdie punt voer Heyns (1976:134) twee ander begrippe in om die verskil tussen skopiese en periferiese gesag verder te verhelder, naamlik gehoorsaamheidsmodelle en gehoorsaamheidsnorme. Gehoorsaamheidsnorme is alle waarhede wat direk met die sentrale boodskap (skopus) van die Bybel in verband staan. Die periferie van die Skrif bied vir ons gehoorsaamheidsmodelle, dit wil sê: bewyse en voorbeelde van hoedat mense in bepaalde tye aan God gehoorsaam was.

5.2.2 Betroubaarheid

Heyns (1976:138) noem drie sake wat 'n bedreiging vir die betroubaarheid van die Bybel inhou. Dié drie is: die aard van die historiese stof in die Bybel (Bied die Bybel waardevrye en objektiewe beriggewing oor die geskiedenis, ens.?), die onderskeiding tussen skopus en periferie en die daarmee ooreenstemmende tweeledige aspek in die gesag van die Skrif (Moet die betroubaarheid van die Bybel beperk word tot slegs die skopiese waarhede of ook die periferiese waarhede?) en ten derde die feit dat die Bybel deur mense geskrywe is (Is mense volledig betroubaar?).

Heyns (1976:140) gaan van die standpunt uit dat die maatstaf vir die beoordeling van die betroubaarheid van die Bybel nie van buite die Bybel moet kom nie, maar vanuit die Bybel self moet voorkom. Die motivering hiervoor is dat die Bybel 'n unieke boek is. Dit is nie 'n boek van mense of die kerk nie, maar die boek van God se spreke. In die dialoog tussen God en die Bybelskrywers was dit God wat deur sy Gees die inisiatief geneem het en hierin het die Bybelskrywers Hom gehoorsaam gevolg. Inhoudelik beteken dit hulle was gebonde aan die werklikheid wat Hy daargestel het. Daarom is die betroubaarheid van die Skrif die betroubaarheid van God self en is daar volkome ooreenstemming tussen God se

openbaring en die skriftelik vasgelegde openbaring tussen die Outeur se bedoeling en die teks (Heyns 1976:145).

Wat is hierdie werklikheid wat God meegedeel het dan? Dit is 'n eiesoortige werklikheid: 'n heilswerklikheid, die nuwe lewe in die koninkryk (Heyns 1976:141). God wil ons in die Skrif nie onderrig oor die wetenskap of die geskiedenis nie (Heyns 1976:145). Hy wou die heilswerklikheid van sy skeppende en herskeppende handeling aan ons openbaar.

Die betroubaarheid van die Skrif kan gehandhaaf en verdedig word, ten spyte van die feit dat nie alle historiese gebeure daarin vermeld word nie, nie alles wat meegedeel word, altyd met mekaar geharmoniseer kan word nie en nie alles oor die natuur of die mens meegedeel word nie (Heyns 1976:145-146). Die Bybel pretendeer nie om 'n ensiklopediese werk te wees nie. Die Bybel is 'n tendens boek! Die betroubaarheid van dié boek moet na gelang van sy bedoeling beoordeel word.

Die betroubaarheid van die Bybel moet nie getoets word aan die Griekse waarheidsbegrip nie (Heyns 1976:143). Tussen die Bybelse en Griekse waarheidsbegrip is daar wel 'n formele ooreenstemming. Soos in die Griekse filosofie, so sien die waarheid in die Nuwe Testament ook op die onthulde. Die evangelie openbaar of onthul aan ons wat tevore nie bekend was nie, naamlik God se heilsplan (Heyns 1976:143). Maar anders as by die Grieke gaan dit in die Bybel nie om die onthulling van die werklikheid sonder meer nie, maar om God se wil met betrekking tot die werklikheid. In die lig van Sy wil word dit duidelik dat die werklikheid 'n sondige werklikheid is, maar in Christus ook 'n verlose werklikheid. Die onthulling van die werklikheid is dus tegelykertyd 'n normering van die werklikheid en nie net 'n blote kennisteoretiese herhaling van die werklikheid nie.

Die Hebreëuse woord wat vir waarheid gebruik word (*emeth*) is beter geskik om uitdrukking te gee aan die Bybelse waarheidsbegrip (Heyns 1976:143-145). Dié woord beteken: stewig, vas, onwankelbaar, duursaam. Dinge wat waar is, is dinge

wat nie teleurstel nie en aan die verwagtinge voldoen. 'n Persoon is waar as mens jou op hom kan verlaat, omdat hy in staat is om sy woord en belofte na te kom. 'n Weg van waarheid is 'n weg wat jou nie noodwendig alles leer nie, maar 'n weg wat jou tot 'n bepaalde bestemming lei en daarin volkome betroubaar is. In die volgende aanhaling word die Griekse en Bybelse (Hebreeuse) waarheidsopvattinge duidelik deur Heyns (1976:144) gekontrasteer: "Vir die Griek is waarheid die suiwere weergawe van die egte werklikheid; in die Bybel is waarheid my vertrouwe dat die werklikheid nie sal teleurstel nie, maar my tot my Godgegewe doel sal lei."

Die waarheid van die evangelie sien dus nie net op die evangelie in sy bloot formele identiteit met God se bedoeling daarmee, of op die evangelie in sy onthullende werking nie, maar konkreet op die heilbringende krag van die evangelie (Heyns 1976:143). Op die boodskap van die Bybel kan mens staatmaak om jou na jou bestemming te lei.

Die betroubaarheid van die Skrif is daarin gegrond dat God gespreek het en wat Hy gespreek het (Heyns 1976:146). Net soos in die geval met betrekking tot die gesag van die Bybel, moet ons hier ook onderskei tussen 'n skopiese betroubaarheid en 'n periferiese betroubaarheid. Die hele Bybel is betroubaar, maar is nie in alle opsigte op dieselfde wyse betroubaar nie. Die periferiese betroubaarheid is betroubaar vanweë sy betrokkenheid op die skopus (Heyns 1976:147).

Allerlei historiese gegewens in die Bybel is duidelik nie vry van die interpreterende werksaamheid van die skrywers nie. Net so is allerlei wêreldbeskouslike voorstellings tydgebonde en van voorwetenskaplike aard. Die betroubaarheid hiervan mag vir geen oomblik in twyfel getrek word nie. Dit mag nooit as 'n doelbewuste vervalsing gesien word nie, maar moet via die skopus van die Skrif in sy juiste aard geken word.

5.2.3 Genoegsaamheid

Met die genoegsaamheid van die Bybel word bedoel dat die Bybel geen aanvulling of toevoeging nodig het nie (Heyns 1976:149). Die heil wat geopenbaar is en in die Bybel op skrif gestel is, is voldoende (Heyns 1976:150).

Die genoegsaamheid van die Bybel beteken egter nie dat die Skrif op ensiklopediese wyse vir alle situasies alle antwoorde en alle oplossings het nie (Heyns 1976:150). Met betrekking tot die heil van die mens bied die Skrif wel alles wat hy of sy nodig het. Dit beteken nie net waarhede vir sy saligheid in die hiernamaals nie, maar basiese waarhede vir 'n Christelike lewe hier en nou. Omdat dit in die Skrif gaan om die boodskap van die koninkryk van God, is daar géén enkele aspek van die aardse lewe wat nie op 'n grondige wyse deur die Skrif geraak word nie.

Die gestaltegewing aan die Christelike lewe op verskillende lewensterreine, is egter die taak en verantwoordelikheid van die Christen (Heyns 1976:150). So is die wet wel God se wil vir ons lewe en tog is die wet nie die volledige openbaring en formulering van God se wil vir alle moontlike lewenssituasies nie (Heyns 1976:151). Die wet gee nie vir ons klaar resepte wat ons in elke situasie maar net moet toepas nie. Aanvaarding van die genoegsaamheid van die Skrif hou ook in dat die mens in geloofsgehoorsaamheid verder sal vra en soek na God se wil. Bewaring van God se gebod behels dus nie net passiewe ontvanklikheid nie, maar ook 'n aktiewe skepping; 'n wandel in wysheid.

Hierdie taak wat aan die mens opgedra is om die wet ook op hierdie wyse te bewaar en te onderhou, noem Heyns (1976:151) ons positiveringsarbeid en die resultaat van dié arbeid gepositiveerde beginsels. Laasgenoemde beginsels is nie Goddelike wette nie, maar menslike formuleringe van God se wet in die lig van konkrete omstandighede. Beginsels word gevolglik nie langs die weg van suiwer logiese deduksie afgelei nie, maar slegs in 'n lewende kontak met die Woord van God enersyds en andersyds met die historiese werklikheid in 'n Christelike verantwoordelikebesef ontdek.

Die feit dat die Bybel nie alle antwoorde op alle vrae bied nie, mag ons nie daartoe verlei om, naas die Skrif, soos Rome doen, ook nog die tradisie te plaas nie (Heyns 1976:152). Die fout wat Rome maak is om teopneustie en illuminasie te verwar (Heyns 1976:153). Die fundamentele verskil tussen dié twee moet egter voortdurend gehandhaaf word.

Die genoegsaamheid van die Bybel word nie net bedreig deur naas die Skrif die tradisie te plaas, met ander woorde deur objektiewe aanvulling nie (Heyns 1976:153). 'n Bedreiging vind ook plaas deur 'n subjektiewe aanvulling, soos veral in verskillende Christelike mistieke en spiritualistiese ringtings gedoen word. Subjektiewe aanvulling kom neer op die uitbreiding van die openbaring na die innerlike van die mens. Op grond van die innerlike verligting van die Heilige Gees word die waarhede van die Skrif nie net verstaan nie, maar ook aangevul en uitgebrei. Met ander woorde, die Skrif kom te staan naas, en baie dikwels agter die influisteringe van die Gees in die hart van die mens (Heyns 1976:153-154).

Hierop antwoord Heyns (1976:154-155) dat "... die Gees en Christus en ewemin die Gees en die Skrif nie teenoor mekaar geplaas of teenoor mekaar uitgespeel (mag) word nie."

Die Bybel mag nie objektief deur die tradisie of subjektief deur die selfstandig-verliggende werking van die Heilige Gees aangevul word nie (Heyns 1976:155). Maar soos reeds te kenne gegee, sê die Bybel nie alles oor alles nie. Ook hier voer Heyns (1976:155) sy nou reeds bekende begrippe in: "... hier sal ons beslis moet sê dat die *ganse* (hy kursiveer) Skrif wel genoegsaam is, ofskoon ons ook sal moet praat van 'n skopiese en 'n periferiese genoegsaamheid." Skopiese genoegsaamheid beteken dat tot die Skrif se sentrale boodskap van die koninkryk van God, niks bygevoeg kán en mag word. Die boodskap wat God in dié verband vir ons in die Bybel meedeel is substansieel genoegsaam.

Periferiese genoegsaamheid beteken dat alles wat op die gebied van die periferie lê, genoegsaam is, nie op sigself nie, maar wel in relasie tot die skopus van die

Skrif (Heyns 1976:155-156). Die skeppingsverhaal in Genesis is vir Heyns (1976:156) 'n voorbeeld van so 'n periferiese waarheid. Sulke periferiese waarhede, buite hul relasie tot die skopus, kan en mag aangevul word. 'n Gedetailleerde rekonstruksie van die skeppingsgebeure kan byvoorbeeld nie uit die skeppingsverhaal in Genesis gemaak word nie. Met die oog op wat die Bybel daarmee wou sê, hoef sulke periferiese waarhede egter nie uitgebrei te word nie en mag die Bybel selfs nie met verdere derglike periferiese gegewens aangevul te word nie. "... met die oog op en in onlosmaaklike verbintenis met die skopus van die Skrif is ook hierdie periferiese gegewens genoegsaam (hy kursiveer)" (Heyns 1976:156).

In 'n slotparagraaf skryf Heyns (1976:156-157) dat die genoegsaamheid van die Bybel nie die verantwoordelikheid van interpretasie uitsluit nie. Skrifondersoek, teologiese besinning en herformulerende aktiwiteite is in orde, selfs noodsaaklik, mits daardeur niks aan die Skrif self toegevoeg word nie.

5.2.4 Duidelikheid

Die Bybel is 'n boek van openbaring (Heyns 1976:158). Openbaring is die wegneem van 'n bedekking. Van hierdie openbaring is God die subjek, met ander woorde die Een wat openbaar. Wat Hy aan mense bekend gemaak het, het Hy deur die Bybelskrywers op skrif laat stel. Vanuit die feit dat die Bybel 'n openbaringsboek is, spreek dit al vanself dat die Bybel nie 'n geslote boek kan wees nie.

Die duidelikheid van die Skrif impliseer egter nie dat dié boek so deursigtig is dat alle mense sonder onderskeid dit as 't ware met die eerste oogopslag kan verstaan nie (Heyns 1976:158). Intendeel, dit gaan in die Skrif om verborgenhede wat ver bo die natuurlike menslike verstand uitgaan (Heyns 1976:158-159). Meer nog: Ook die subjektiewe insig van die natuurlike mens is deur die sonde aangetas. Die duidelikheid van die Skrif is dus 'n hoogs gekwalifiseerde eienskap.

Die duidelikheid van die Skrif is nie absoluut nie, dit wil sê die Skrif is nie vanuit homself en in homself duidelik nie (Heyns 1976:159-160). Die Heilige Gees maak die Bybel duidelik en dit doen Hy deur die mens tot omgang met die Bybel aan te spoor. In sy omgang met die Bybel word die saak waaroor dit gaan en die hart waarvoor dié saak bedoel is, so op mekaar betrek dat dié hart spontaan sal weet: Dié saak is my saak (Heyns 1976:159).

Ook hierdie omgang van die gelowige met die Bybel is nie sonder inspanning en arbeid nie (Heyns 1976:161). Die rede hiervoor is geleë in die feit dat die Skrif die historiese openbaring van God weergee. Die gelowige kyk vas teen baie dinge wat vir hom vreemd is: Vreemde mense wat vreemd optree in 'n vreemde wêreld. Juis in hierdie vreemdheid wil die Gees die moderne gelowige tuis laat voel, maar dan moet die gelowige gewillig wees om te soek totdat hy in die mense van die Bybel homself, of dan ten minste iets van homself terugvind.

So verstaan, is die duidelikheid van die Bybel nie net 'n eienskap van die boek wat ons die Bybel noem, omdat dit deur die Gees onafgebroke daaraan toegeken word nie, maar 'n eienskap wat as 't ware reflektief in hulle wat met die Bybel omgaan, teruggevind word (Heyns 1976:161). Die Skrif is 'n spieël waarin die mens homself ontdek. Die duidelikheid van die Skrif lei dus tot 'n duidelikheid van die mens met betrekking tot homself.

Die vraag kan met reg gestel word of dit die duidelikheid van die hele Bybel is wat die hart van die mens aanspreek (Heyns 1976:162). Hierop antwoord Heyns (1976:162) bevestigend. Daarmee wil genoemde skrywer nie sê dat die Bybel in alle dele ewe duidelik is nie. "Ons moet m.i. praat van 'n skopiese duidelikheid en 'n periferiese duidelikheid" (Heyns 1976:162). Skopiese duidelikheid is die duidelikheid van die sentrale boodskap van die Bybel wat met direkte religieuse evidensie die hart van die mens aanspreek en wat met geloof korrespondeer.

Die duidelikheid van die skopiese waarhede mag egter nie as 'n statiese objektiwiteit en logies-sistematiese onveranderlikheid gesien word nie (Heyns

1976:162). Die duidelikheid van hierdie waarhede is konkreet te sien en te verstaan op die weg van God se Woord en die geskiedenis. So verstaan is die skopiese duidelikheid nie 'n statiese begrip nie, maar 'n dinamiese gebeurde (Heyns 1976:162-163). Die eintlike saak waarom dit in die Bybel gaan word al duideliker namate die omgang met die Bybel dieper dimensies begin aanneem en die funksionering van die sentrale boodskap in die geskiedenis beter verstaan en begryp word.

Daarteenoor beteken die periferiese duidelikheid dat alles wat op die gebied van die periferie geleë is, nie noodwendig in of op sigself duidelik is nie, maar alleen duidelik is in verhouding tot die skopus van die Skrif (Heyns 1976:163). Die periferiese waarhede is duidelik en is in staat om as duidelike Skrifgedeelte met betrekking tot die menslike bestaan te funksioneer alleen as dit in verband met die skopus van die Skrif gesien word. Omdat hierdie waarhede op die een of ander manier die sentrale boodskap van die Bybel moes dien, het dit 'n plek in die Skrif gekry en ontvang dit vanuit die skopus duidelikheid. Wie dus die periferiese duidelikheid wil verstaan, moet dit vanuit die skopus van die Skrif benader.

In die lig van die voorafgaande spreek dit vanself dat die Rooms-Katolieke toevoeging van die tradisie en die spiritualistiese toevoeging van die selfstandige verligting deur die Gees, die duidelikheid van die Skrif in gedrang bring (Heyns 1976:164). Die gelowige kan sonder die bemiddeling van die teoloog en die kerk die Skrif verstaan, omdat hy deel het aan die verliggende werking van die Heilige Gees. Laasgenoemde is dan ook nie weer van so 'n aard dat die Heilige Gees die saak waarom dit in die Bybel gaan, kan en wil verduidelik sonder die Bybel en sonder Christus nie.

Die duidelikheid van die Bybel bind mens aan die Bybel self (Heyns 1976:164). Die duidelikheid setel daarom nie in iets buite die Bybel, byvoorbeeld die kerklike tradisie of die selfstandige verligting van die Heilige Gees nie (Heyns 1976:165). Wie die duidelikheid van die Bybel soek, soek dit in die Bybel – met 'n gelowige hart.

5.2.5 Die inspirasie van die Bybel

Bogenoemde vier eienskappe word aan die Skrif toegesê op grond van die unieke karakter van die Bybel. So skryf Heyns (1976) byvoorbeeld oor die gesag van die Bybel: “Die Bybel het gesag, omdat en alleen omdat, dit die boek is van Gods spreke....” Die dat en die hoe van die Bybel as boek van God se spreke word in Heyns (1976:66-86) se inspirasieleer uitgewerk wat die behandeling van die eienskappe voorafgaan. Nadat genoemde skrywer verskeie inspirasieteorieë behandel en geëvalueer het, gee hy ’n verduideliking van die organiese inspirasieteorie. Hoewel die begrip “organies” vir hom ietwat problematies is (wat hom betref bevat dit ondermeer nog reste van ’n meganiese opvatting) en hy dié begrip liefsvy (hy stel “dialogies” as ’n moontlike alternatief voor), is sy uiteensetting van die teopneustie “... weselik nie iets anders... as wat in ortodoks-protestanste kringe met die organiese inspirasie gewoonlik bedoel word nie” (Heyns 1976:76).

Heyns (1976:79) verstaan die teopneustie (inspirasie) as “... *die leiding van die Gees wat die Bybelskrywers in staat gestel het om ’n betroubare gestaltegewing te skenk aan wat God as Sy woord aan mense van alle tye wou laat meedeel* (hy kursiveer).” In hierdie verhouding is God en mense nie konkurrente nie, maar die skrywers was as lewende orgaan, in volle bewustheid en verantwoordelikheid, by die totstandkoming van die Skrif betrokke (Heyns 1976:76). Die teopneustie (wat betrekking het op die ontstaan van die Skrif) is ’n blywende eienskap van die Skrif en ’n onherhaalbare gebeurtenis waaraan slegs die Bybelskrywers deel het. In sy voortbestaan is die Skrif ook van die Gees afhanklik wat deur sy verliggende (illuminasie) werking die Skrif as Woord van God, asook die hart van die mens (die leser) ontsluit, sodat laasgenoemde se hart en verstand oortuig word van die Goddelike gesag van die Skrif.

5.3 Krisis rondom die identiteit van die Bybel

Dit was algemene praktyk onder teoloë om in hul uitwerk van ’n Skrifbeskouing terme te gebruik soos “gesag”, “openbaring”, “inspirasie”, “Woord van God”, “kanon” en “onfeilbaarheid” (Goldingay 1994:1). Volgens Goldingay (1994:1) is die

gesprek oor Skrifbeskouing aan die hand van sulke kategorieë in verwarring gebring. Genoemde skrywer verwys na 'n aantal resente teoloë, soos J. Barr, E. Farley, G. Downing, R.P.C. Hanson en W.J. Abraham, by wie begrippe soos “gesag”, “openbaring” en “inspirasie” in onguns geraak het.

Die werk van David Kelsey (1999) *Proving doctrine: The uses of scripture in modern theology* is só 'n kritiese beskouing van die begrip “Skrifgesag”. Kelsey (1999:xii) se doel met dié boek is “... a descriptive study of how scripture, in fact (as opposed to theory), functions as authority in some theologians' practices of theology.” Nadat hy sewe teoloë se skrifgebruik nagegaan het (waaronder Barth, Bultmann en Tillich), kom Kelsey (1999:2) tot die gevolgtrekking dat elke teoloog met 'n eie konstruk werk wat dié bepaalde teoloog “Skrif” noem: “... there is in actual theological practice no one standard concept 'Scripture'. 'Scripture' is not something objective that different theologians simply use differently. In actual practice it is construed in irreducibly different ways.”

Wentzel van Huyssteen (1997:142-143) noteer verskeie faktore wat daartoe aanleiding gee dat die Reformatoriese *sola scriptura* beginsel, wat tot vandag toe die Protestantse teologie kenmerk, in die gedrang kom en wat maak dat die onseker vraag in sommige Protestantse kringe gestel word of dit nog 'n volhoubare uitgangspunt is:

- die groeiende dialoog tussen Protestantse en Rooms-Katolieke teoloë;
- die voortgaande ontwikkeling op die gebied van die histories-kritiese ondersoek van die Bybel;
- 'n skerp reaksie in Protestantse teologie teen die epistemologiese primitiwiteit van alle vorme van fundamentalisme; en

- die komplekse en uitdagende ontwikkelings op die gebied van die moderne literêre kritiek.⁴⁵

5.3.1 Die destabilisering van betekenis

Die moderne literêre kritiek het, soos hierbo vermeld, 'n inwerking op ons omgang met tekste (Van Huyssteen 1997:143). Kevin Vanhoozer (1998) het in sy boek *Is there a meaning in this text: The Bible, the reader, and the morality of literary knowledge*, uitvoerig aan dié saak aandag gegee. Die eerste helfte van dié boek bied 'n oorsig oor die ontwikkelinge op die gebied van die literêre kritiek en die invloed daarvan op ons hantering en verstaan van tekste (hermeneutiek), ook die Bybelteks (Vanhoozer 1998:25). Die tweede helfte bevat Vanhoozer (1998:25) se respons hierop.

Die geskiedenis van die literêre kritiek toon 'n agtereenvolgende preokkupasie met die skrywer, die teks en die leser (Vanhoozer 1998:25). Dit korrespondeer met wat genoem word die drie eras van kritiek en voorsien aan Vanhoozer (1998:25) die struktuur van sy boek. Die eerste hoofdeel het daarom 'n drieledige verdeling, naamlik:⁴⁶

- Die ondergang (*undoing*) van die outeur.
- Die ondergang (*undoing*) van die boek.
- Die ondergang (*undoing*) van die leser.

Die invloed van die literêre kritiek op die identiteit van tekste en hoe dit ons omgang met tekste raak, word verder aan die hand van bogenoemde verdeling ondersoek.

5.3.1.1 Die ondergang van die outeur

Die eerste era van kritiek is ingelei deur die modernisme se verskerpte belangstelling in die outeur en sy/haar intensies (Vanhoozer 1998:25). Friedrich Schleiermacher se outeur-gesentreerde hermeneutiek is 'n klassieke voorbeeld

45. Ek gee verder net aan hierdie een aspek aandag. My motivering/keuse berus op die groot rol wat taal speel in die literêre kritiese debat sowel as die sosiaal-konstruksionistiese diskoers.

46. Die tweede hoofdeel handel oor die heroprigting van die outeur, die heroprigting van die boek en die heroprigting van die leser.

hiervan. Volgens Schleiermacher verstaan ons 'n teks wanneer ons die outeur se bewussyn herwin het. "The interpreter must step out of his or her own frame of reference and try to place himself or herself 'in the position of the author' " (Thiselton 2001:98). Die doel van interpretasie is dus om 'n teks so goed as sy skrywer te verstaan.

Wat is die verhouding tussen 'n skrywer en sy werk? Watter, indien enige, verbintenis is daar tussen 'n skrywer en (die betekenis van) 'n teks?

In die tradisionele denke is die verhouding tussen die skrywer en die teks een van oorsaak en gevolg (Vanhoozer 1998:44). Die outeur is die historiese oorsaak van 'n tekstuele effek; sy of haar intensies is die beweegrede dat 'n bepaalde teks met 'n spesifieke konfigurasie sy bestaan het. Die teks is 'n surrogaat-teenwoordigheid, 'n betroubare uitdrukking en verlengstuk van die skrywer se wil en bedoeling. Thiselton (1992:61) skryf: "From Aristotle until the end of the eighteenth century texts were seen as vehicles which conveyed the thoughts and ideas of their authors, and by this means also referred to the external world."

Die modernisme het aan hierdie soort denke oor die skrywer-teks-verhouding 'n eiesoortige beslag gegee (Vanhoozer 1998:45). Ingevolge die sekularisasietese is die modernisme 'n getransformeerde weergawe van die Middeleuse Christendom. Die eienskappe van die Middeleuse Godsbegrip, 'n soewereine Subjek wie se wil allesbepalend is, is algaande verplaas na die moderne self. Die moderne subjek wat mettertyd ontluik het, steun nie meer op die tradisie of eksterne gesag nie, maar as kennende en willende individu is hy/sy vry om vir hom-/haarself te dink en te handel. Die moderne mens is outonoom! Hy/sy outoriseer ondermeer waardes, betekenis en waarheid. "The modern subject, in short, has become an *author* (hy kursiveer): a creator of texts and the maker of meaning" (Vanhoozer 1998:45).

Die groot mag wat aan die outeur toegeken is, hang ten nouste saam met 'n korrespondeerteorie oor taal. In die individuele bewussyn kom woord en wêreld byeen. Die denke weerspieël die werklikheid en taal weerspieël die denke. Die

moderne subjek is dus die stabiele tuiste van betekenis (Vanhoozer 1998:45) “Thanks to the light of reason, the knowing subject, like Adam before the Fall, sees the world as it is and names it truly. Consequently, though there obviously were authors before the modern era, only modernity viewed the author as a sovereign subject of meaning” (Vanhoozer 1998:45).

Omdat die outeur betekenis voortbring en beheer het oor taal, het die outeur gesag, seggenskap en skrywersregte ten opsigte van die manuskrip (Vanhoozer 1998:45). Aangesien tekste skrywers het, is die betekenis van tekste nie willekeurig van aard nie (Vanhoozer 1998:47). “Thanks to an author’s willing *this* (hy kursiveer) rather than *that* (hy kursiveer), we can say that there is a definite meaning in texts prior to reading and interpretation” (Vanhoozer 1998:47).

Só ’n verstaan van die betekenis van tekste kongruer met ’n interpretasieteorie waarvolgens die stem van die outeur die leesdoelwit en die leesmetode bepaal (Vanhoozer 1998:45). “Like Alladins’s lamp, a text might contain a genie or a genius. To read is to fraternize with the great minds of the past” (Vanhoozer 1998:45-46).

Hierdie manier van lees, het al vanaf die pre-moderne tyd neerslag gevind in verskeie eksegetiese metodes (Vanhoozer 1998:46-48). Dit word voortgesit in moderne eksegetiese modelle soos historiese kritiek, vormkritiek en redaksiekritiek (Vanhoozer 1998:46). Ondanks verskille, streef die eksegeet aan die hand van sulke modelle daarna om die oorspronklike betekenis van tekste te peil. Die oorspronklike betekenis is in al dié gevalle steeds sinoniem met die skrywer se bedoeling.

Die modernistiese inhoud wat aan die konsep “outeur” gegee is, is problematies vir ’n beduidende groep kontemporêre literêre teoretici (Vanhoozer 1998:25). Die belangrike vraag in dié verband is of betekenis vasgelê word deur die outeur (Vanhoozer 1998:26)? Is daar ’n stem in die teks en is dit die skrywer se stem

(Vanhoozer 1998:43)? Is die skrywer die bron van tekstuele betekenis? Kan 'n skrywer die betekenis van 'n teks beheer?

Diegene wat bevestigend antwoord op bogenoemde vrae, noem Vanhoozer (1998:26) hermeneutiese realiste. Die hermeneutiese realis handhaaf die standpunt dat betekenis interpretasie voorafgaan, dat daar betekenis in die teks is (afkomstig van die skrywer of eie aan die teks) wat geken of ontdek kan word en waarteenoor die interpreteerder 'n verantwoordelikheid het. Wat die "naïewe" realis betref, is die ware interpretasie dié een wat ooreenkom met die werklike betekenis wat, deur die skrywer en/of andersins deur tekstuele eienskappe, weggelê is in die teks (Vanhoozer 1998:48). Agter hierdie siening skuil die opvatting dat daar 'n goeie passing is tussen denke, woord en werklikheid sodat die skrywer/teks en die interpreteerder in staat is tot 'n akkurate weergawe van die werklikheid/teks onder bespreking.

Immanuel Kant het reeds die leuen van die "naïewe" realisme ontmasker deur oortuigend te argumenteer dat die waargenome werklikheid 'n produk is van menslike ervaring soos verwerk deur konseptuele kategorieë (Vanhoozer 1998:49, Beardslee 1999:254). Dié kategorieë waarin ons dink, verbeeld nie die werklikheid nie, maar vorm dit. Met behulp van hierdie denkkategorieë word onderskeide aan ervaring opgedwing wat nie noodwendig eie is aan die werklikheid nie. "For Kant, we cannot know if certain features of the world are mind independent or not, for human knowledge is limited to what we can experience, and experience is always already processed with categories imposed by the mind" (Vanhoozer 1998:49).

Die nie-realis radikaliseer Kant se standpunt deur aan te voer dat die kategorieë waarmee ervaring verwerk en georden word, nie noodsaaklik of aangebore is soos Kant dit wou hê nie, maar gefabriseer en arbitrêr van aard is (Vanhoozer 1998:49). Dit impliseer dat die onderskeide wat onderliggend is aan die "natuurlike orde", nie natuurlike of vaste gegewenes is nie, maar kunsmatig is. 'n Absolute gesigspunt is dus nie moontlik nie, maar slegs 'n aantal begrensde en feilbare menslike

perspektiewe. “In short, there is no ‘authorized version’ of reality” (Vanhoozer 1998:49).

Vir die hermeneutiese nie-realis is die ware betekenis van ’n teks gevolglik nie opspoorbaar nie (Vanhoozer 1998:49). Die betekenis wat die leser aan ’n teks toedig, hang af van die gefabriseerde kategorieë en perspektiewe waarmee die leser na die teks gaan. “The contemporary malaise in post-modern literary theory ultimately stems, I believe, from this non-realist denial of the created order” (Vanhoozer 1998:49).

In die postmodernisme hang hierdie ontkenning van die “geskape orde” ten nouste saam met die kritiese taksering van die (taal)teken (Vanhoozer 1998:43). Die idee dat die wêreld deur tekens betroubaar verteenwoordig word in die denke, word in die postmodernisme sterk betwis. “What postmodernity most puts into question is the notion that signs are reliable indicators of the way things really are” (Vanhoozer 1998:43).

Jacques Derrida lei die aanslag op die teken (Vanhoozer 1998:48). Hy streef daarna om die afgode van die teken te ontmasker en te onttroon (Vanhoozer 1998:39). Die afgode van die teken is:

- die afgod van betroubaarheid (dat die teken korrespondeer met die werklikheid);
- die afgod van bepaaldheid (dat die teken ’n vaste betekenis het); en
- die afgod van neutraliteit (dat die teken ’n deskriptiewe en nie ’n preskriptiewe of politieke instrument is nie).

Derrida gee die versamelnaam “logosentrisme” aan die ideologie, die goderyk wat hy opponeer (Vanhoozer 1998:53). Derrida (1976:74) skryf: “On what conditions is grammatology possible? Its fundamental condition is certainly the undoing (*sollicitation*) (hy kursiveer) of logocentrism.” Logosentrisme “... stands for the

harmonious alliance between reality, thought, and language” (Vanhoozer 1998:60; vergelyk Ward 2000:12). In sy poging om hierdie alliansie te verbreek, dekonstrueer Derrida die beeld van taal as ’n betroubare, vaste, neutrale representant van die wêreld (Vanhoozer 1998:48). “Derrida is an unbeliever in the reliability, decidability, and neutrality of the sign” (Vanhoozer 1998:39). In hierdie proses word die outeur ook van sy bevoorregte posisie ontnem as soewereine heerser oor die teken en betekenis (Vanhoozer 1998:48).

Derrida se aanslag op die afgode van die teken berus grootliks op ’n herbronning van die werk van die Switserse linguïst, Ferdinand de Saussure (Moore 1994:13; Vanhoozer 1998:61). Saussure se kritiese evaluasie van die teken bied veral twee perspektiewe wat vir Derrida van belang is (Moore 1994:14-17; Vanhoozer 1998:61). Beide ondermyn die logosentriese alliansie tussen taal, denke en wêreld.

- Die skakel tussen ’n teken en ’n betekende is arbitrêr van aard. Daar is byvoorbeeld geen noodsaaklike verband tussen die konsep boom en die klanke of tekens wat gebruik word om die boom voor te stel nie. Dieselfde konsep sou goedskiks met ’n ander teken- of klankreeks verbind kon word, soos dit inderdaad ook die geval is. In ander tale word ander tekens of klanke gebruik, onder andere *tree*, *arbre*, *Baum*, *dendron*, ensovoorts. Die moontlike verbindings tussen ’n teken en ’n bepaalde konsep is in beginsel onbeperk.
- ’n Teken kry ’n sin van betekenis op grond daarvan dat dit van ander tekens verskil. Stephen Moore (1994:16) verduidelik:

The sound *tree* (hy kursiveer), for example, is intelligible to an English speaker not because of what it *is* (hy kursiveer), strictly speaking, since there is no resemblance between the sound (or its appearance when written) and the concept of a tree, much less the actual physical object that goes by that name. Instead the sound is intelligible precisely because of what it *is not* (hy kursiveer), which is to say *three*, *thee*, *the*, *tea* (hy kursiveer), and every other sound in the English language. As Saussure puts it, ‘two signs *a* (hy kursiveer) and *b* (hy kursiveer) are never grasped as such by our linguistic consciousness, but, only the difference between *a* (hy kursiveer) and *b* (hy kursiveer)’.

Betekenis is dus die produk van die verskil tussen tekens. "Meaning for Saussure, as well as for Derrida, is always differential, never referential" (Vanhoozer 1998:61). Betekenis het met ander woorde nie betrekking op die betekende nie, maar op die spel tussen tekens (Vanhoozer 1998:61).

Die proses van betekening word vir Derrida saamgevat in die woord *différance*. Ward (1992:264) verduidelik Derrida se gebruik van die begrip *différance* as volg:

Différance (hy kursiveer) itself is both a process and the condition for a process....
The word interweaves two families of meaning – to differ and to defer, and it is the deferral of meaning involved when any one word means something only in its relation to all that it differs from, that is the basis of the process, the economy.

Betekenis resulteer uit die verskil tussen tekens. Dit stabiliseer nooit nie omdat dit voortdurend sydelings verwys word (Beardslee 1999:256). "As soon as a sign emerges, it begins by repeating itself. Without this, it would not be a sign, would not be what it is, that is to say, the non-self-identity which regularly refers to the same. That is to say, to another sign..." (Derrida 1978:297). Betekenis bly dus altyd soek.

Betekenis is nooit teenwoordig in 'n teken nie (vergelyk Derrida 1978:297). Aangesien betekenis afgelei word uit die verskil tussen tekens is dit altyd afwesig van 'n spesifieke teken.

Vir Derrida (1976:158) is daar niks buite die teks nie. Dit wil nie sê dat alles slegs 'n teks is nie, maar Derrida (vergelyk 1976:159, 1978:280) ontken dat daar enige betekenisvolle teenwoordigheid (*presence*) buite die differensiële spel van tekens is. "All texts point to themselves and one another, but not to some presence beyond" (Jeanrond 1991:102-103). Daar is nie 'n oorspronklike grond of tuiste van betekenis buite die kontingente/onvaste taalsisteem nie en daarom niks om betekenis stabiel en beslis te hou nie (Vanhoozer 1998:63). "We never know what a sign is a sign of; when we go to the dictionary we only find other signs. Meaning is differential and hence never settles down in something non-linguistic or extra-linguistic" (Vanhoozer 1998:64). 'n Woordeboek laat ons nie toe om 'n lyn te volg

van teken na betekende nie, maar lei ons sywaarts, van teken na teken (Vanhoozer 1998:62).

Derrida se beoordeling van die teken laat Vanhoozer (1998:64) tot die gevolgtrekking kom: "Meaning is the pot of gold at the end of the rainbow of reading, which continually recedes as one approaches."

Vanhoozer (1998:63) maak Derrida se taksering van die teken en die implikasies wat dit vir betekenis het van toepassing op die eksegete: "If a traditional exegete might say that his interpretation of Mark's Gospel rests on Mark, Derrida would doubtless reply, No, it's *marks* (hy kursiveer) all the way down." Ons kom nooit in kontak met die skrywer deur die teks nie, slegs met tekens wat na ander tekens verwys. Die outeur se intensies of beste pogings is nie voldoende om betekenis te aard of om die interpretasie daarvan te beheer nie (Vanhoozer 1998:62). Die onvaste teken frustreer die bewustelike oogmerke van die skrywer. Die gevolg is: "The author as sovereign subject has been undone..." (Vanhoozer 1998:74).

Volgens Vanhoozer (1998:70) word die saak oor die verhouding tussen skrywer en teks, ook deur Derrida vanuit 'n ander hoek beredeneer. Die modernistiese siening van die outeur kom daarop neer dat taal intensioneel van aard is. Vir Derrida is taal iteratief: Dit kan herhaal word buite sy oorspronklike konteks. 'n Taalstring wat net eenmaal gebruik kan word, kwalifiseer nie as taal nie. Taal kan nie gebind word aan een bepaalde spreker, intensie of konteks nie. "Language both preexists and exceeds the author's intention" (Vanhoozer 1998:78). Aangesien 'n teken of teks in nuwe/ander kontekste hul verskyning kan maak, impliseer dit nie-identiese herhaling van die teken of teks. "Thus the fundamental problem arises: When a sign, or text, is repeated... in a new context, how can we decide which of its significations belong to the original context... and which belong to the new context" (Vanhoozer 1998:79).

'n Teken besit met ander woorde 'n krag wat dit laat breek met sy konteks. Dié nie-identiese herhaling van tekens "... destabilizes their meaning by setting up

differences and deferrals of meaning or identity” (Ward 2000:16). Wat ons gevolglik in ’n ander konteks lees of hoor, is dalk nie wat die outeur in gedagte gehad het nie. “No amount of authorial intention can prevent this ‘contextual drift’. Iterability undoes intentionality” (Vanhoozer 1998:79).

Wat is die implikasie van die ondergang van die outeur vir ’n Christelike Skrifbeskouing? Histories staan die gesag van die Bybel in noue verband met outeurskap (Vanhoozer 1998:85). “It was commonly held that prophetic or apostolic authority was the most important criterion for including a text in the canon” (Vanhoozer 1998:85). Voorts het kommentatore sedert die Renaissance en die Reformasie die outeur se bedoeling hul eksegetiese doelwit gemaak. Hoewel moderne eksegete krities staan teenoor die tradisionele aanspraak op outeurskap van die onderskeie boeke, maak ook hulle die betekenis van die teks afhanklik van ’n outeur se bedoeling (Vanhoozer 1998:85-86).

Vir postmoderne literêre kritici is die outeur se stem onbeslis en nie ontsyferbaar nie. Daar is geen stabiliserende teenwoordigheid in die teks wat die spel van moontlike tekstuele betekenis kan vaslê of tot stilstand bring nie.

In die lig van bogenoemde, stel Vanhoozer (1998:86) die volgende vraag: “How does such authorial laryngitis affect biblical authority? The answer is brief but massive in its implications: *biblical authority is undone* (hy kursiveer).”

5.3.1.2 Die ondergang van die boek

Is daar na die dood van die outeur nog enige vorm van beheer oor betekenis en interpretasie? (Vanhoozer 1998:98). Die Nuwe Kritiek (*New Criticism*) het dié vraag beantwoord met ’n heenwysing na die teks, dat die teks op sy eie staan en betekenis het (vergelyk Thiselton 1992:59). Die teks se betekenis word nie bepaal deur die outeur se intensie nie, maar deur literêre konvensie, deur die inherente eienskappe van die teks (Vanhoozer 1998:98). Deur die binnewerking van tekste te bestudeer, kan die betekenis van tekste geïnterpreteer word (vergelyk Vanhoozer 1998:99).

Dié outonome teks was die primêre fokuspunt van akademiese bedrywigheid tydens die tweede era van literêre kritiek (Vanhoozer 1998:103). 'n Artikel, *The intensional fallacy*, deur Wimsatt en Beardsley (1954:3-18) wat al in 1946 in 'n letterkundige tydskrif verskyn het, signaleer hierdie verskuiwing van die aandag vanaf die outeur na die teks (Thiselton 1992:59). Genoemde skrywers maak melding daarvan dat ander reeds voor hulle die standpunt dat die outeur se intensie 'n deurslaggewende rol moet speel in die literêre kritikus se beoordeling van 'n werk, uitgedaag het (Wimsatt & Beardsley 1954:3). Hierdie bevraagtekening van die soeke na die outeur se bedoeling, het op dié tydstep egter nog nie wye steun geniet nie. Intendeel: "There is hardly a problem of literary criticism in which the critic's approach will not be qualified by his view of 'intension'" (Wimsatt & Beardsley 1954:3). Wimsatt en Beardsley (1954:4-5) bou die argument teen hierdie werkwyse verder uit aan die hand van 'n paar punte. (Die digkuns is hul spesifieke veld van belangstelling van waaruit hulle skryf.)

- 'n Gedig ontstaan nie toevallig nie. Om toe te gee dat 'n skeppende intellek die oorsaak van 'n gedig is, impliseer egter nie dat die skrywer se intensie of ontwerp as 'n maatstaf moet dien in die beoordeling van die gedig nie. "... judgment of poems is different from the art of producing them" (Wimsatt & Beardsley 1954:9). Ter illustrasie van hierdie punt haal hulle aan uit 'n boek van 'n sekere digter (Housman) waarin hy vertel hoe sy gedigte gebore word:

Having drunk a pint of beer at luncheon – beer is a sedative to the brain, and my afternoon is the least intellectual of my life – I would go out for a walk of two or three hours. As I went along, thinking of nothing in particular, only looking at things around me and following the progress of the seasons, there would flow into my mind, with sudden and unaccountable emotion, sometimes a line or verse, sometimes a whole stanza at once.

(Wimsatt & Beardsley 1954:8)

- Hoe kan 'n kritikus die bedoeling van 'n skrywer vasstel? Hy/sy kan dit net op een van twee maniere doen. Óf die digter het daarin geslaag om sy bedoeling duidelik vas te lê in sy werk, in welke geval die gedig mos voldoende is om betekenis te kommunikeer, óf die digter het nie goed daarin geslaag nie, in welke geval die kritikus hom nie op die teks kan beroep as 'n bewys van intensie nie,

maar agter die gedig moet vra na die skrywer se oogmerk. Wat laasgenoemde betref, die outeur se bedoeling tydens die skeppende oomblik is 'n ontoeganklike domein wat nie buite die teks om kenbaar is nie.

- 'n Gedig het 'n selfstandige werking. 'n Gedig is 'n delikate konstruksie waarin al die dele relevant is en bydra tot die betekenisgeheel. Daarom is dit strydig met die aard van 'n gedig om te vra na die skrywer se intensie asof die betekenis van 'n gedig elders te vind is as in die gedig self.
- Ons moet onderskei tussen die skrywer en die dramatiese verteller in 'n gedig. 'n Gedig kán persoonlike betekenis oordra. Die dramatiese verteller in 'n gedig is egter nie noodwendig identies aan die skrywer nie. "We ought to impute the thoughts and attitudes of the poem immediately to the dramatic *speaker* (hulle kursiveer)..." (Wimsatt & Beardsley: 1954:5).
- Wimsatt en Beardsley (1954:5) opper die vraag of 'n skrywer op 'n vroeëre werk kan verbeter deur dit te hersien? Indien ons dit sou toegee en 'n skrywer dit te kenne sou gee, beteken dit dat die vroeëre werk nie uitdrukking gee aan die skrywer se konkrete intensie nie. En dit plaas juis die voorgestelde verband tussen die skrywer se intensie en die werk onder verdenking.

In plaas daarvan om te vra na die skrywer se bedoeling, wil Wimsatt en Beardsley (1954:10) fokus op die interne getuie van die gedig. Hulle laat wel beperkte ruimte vir die rol wat biografiese gegewens in die interpretasie van 'n gedig speel. Dié is egter nie te vergelyk met die skrywer se bedoeling nie (vergeelyk Thiselton 1992:59).

Só is die aanvoorwerk gedoen en die grondslag gelê vir die sogenaamde Nuwe Kritiek "... the New Criticism rested on the model of an autonomous self-contained text which addressed a reader who... presupposed that with uncommitted neutrality, he or she could understand the text purely on its own terms" (Thiselton 1992:59).

“Such an innocent objectivism could not be sustained as the second half of this century advanced,” skryf Thiselton (1992:60) oor die Nuwe Kritiek. Die aanslag op die outeur is slegs een aspek van die hermeneuties nie-realistiese veldtog in die filosofie en die literêre kritiek (Vanhoozer 1998:99). Hul groter teiken is die idee van stabiele betekenis in tekste en die gepaardgaande soeke na hermeneutiese sleutels om betekenis te ontsluit.

Vanhoozer (1998:98) wys daarop dat Derrida se vroeë werk nie soseer gemik is teen die outeur nie, maar teen die nosie van struktuur en stabiliteit in tekste. Daarin betoog Derrida dat die verwysende spel van taal die stabiliteit van linguïstiese struktuur en betekenis versteur. “... *Différance* (hy kursiveer) denies... determinate meaning” (Vanhoozer 1998:98).

Indien betekenis onbeslis is, is dit uiteraard hoogs problematies om steeds vas te hou aan ’n hermeneutiese skema (Vanhoozer 1998:98). “The collapse of the metaphysics of meaning provokes a crisis in the methods of interpretation” (Vanhoozer 1998:99). Hierdie krisis rakende die metodes van interpretasie hou daarmee verband dat hermeneutiek ook gebuk gaan onder die dinamiese onbeslistheid van taal (Vanhoozer 1998:101). Niemand beklee ’n bevoorregte posisie nie, niemand kan die wêreld of tekste sien of beskryf soos dit werklik is nie, niemand kan poog om betekenis “vas te stel” of “te ontdek” losstaande van een of ander vlugtige linguïstiese sisteem nie.

Sommige filosowe en literêre kritici het na die ineenstorting van die metafisika van betekenis en die moratorium wat as gevolg daarvan geplaas is op die konsep “betekenis” as ’n stabiele grootheid, steeds voortgegaan om die outonomie van die teks te handhaaf (Vanhoozer 1998:103). “... these critics insist that the text continues to exert some influence over its interpretation” (Vanhoozer 1998:105). In dié verband maak Vanhoozer (1998:106-108) veral melding van die bydrae van Gadamer en Ricoeur tot die hermeneutiek. Vir Gadamer vloei betekenis uit die versmelting van horisonne, dié van die teks en dié van die leser. Die teks is dus ’n selfstandige grootheid wat, hoewel nie ’n afgeronde betekenis nie, ’n *sense*

potensial tot betekenis het wat alleen in die interaksie met die leser/die leesgebeure geaktualiseer word. Nietemin, "Gadamer still believes that there is something in the text that is one of the determining factors in interpretation. By stressing the horizon of the text, Gadamer insists that the act of reading is not a *creatio ex nihilo* (hy kursiveer) but a co-creation; for the text through its verbal sense gives something to the reader" (Vanhooser 1998:107).

Ricoeur se werk versterk en belig Gadamer se beeld van die horison van die teks (Vanhooser 1998:107). Volgens Ricoeur geniet die teks 'n drievoudige semantiese outonomie. Dit is onafhanklik van sy outeur, sy oorspronklike lesers en sy oorspronklike konteks. Hierdie outonomie is die voorwaarde vir die teks se surplus van betekenis, vir die teks se transending van sy oorspronklike situasie sodat dit iets vir sy huidige lesers te sê het (Stiver 2001:92; Vanhooser 1998:107).

'n Teks het egter 'n eie *sense and reference* wat die horison van die teks uitmaak (Vanhooser 1998:107). 'n Teks het 'n strekking (*sense*). Dit is nie net 'n lukrake reeks woorde nie, maar 'n komposisie, 'n werk met 'n spesifieke genre en styl. Dié strukturelemente van 'n teks plaas sekere beperkings op die interpretasiemoontlikhede van die teks.

Op grond van 'n teks se onafhanklikheid van sy oorspronklike konteks het 'n teks ook 'n eie sinspeling (*reference*) of 'n tweede orde verwysing (Vanhooser 1998:107). Dit verwys nie na die oorspronklike konteks waarin die teks sy ontstaan gehad het nie, maar dit het die vermoë om 'n moontlike wêreld te projekteer (Stiver 2001:92; Vanhooser 1998:107-108).

With his revised account of sense and reference, Ricoeur gives a precision to Gadamer's notion of the fusion of horizons. As interpreters, Ricoeur believes, we do not meet a mind *behind* (hy kursiveer) the text, rather, we encounter a possible way of looking at things, a possible world, *in front of* (hy kursiveer) the text.

(Vanhooser 1998:108)

Ricoeur vergelyk 'n teks met 'n stuk bladmusiek (Vanhooser 108). 'n Teks het, soos bladmusiek, iets bepaald omtrent hom. Soos bladmusiek het dit ook iets

onbepaald wat die leser toelaat om dit op 'n verskeidenheid wyses uit te voer. Die teks verskaf egter sekere leidrade oor hoe dit moet geskied. "This analogy with musical performance illustrates the fusion of horizons: the text presents something determinate to be enacted, while at the same time leaving certain choices to the performer" (Vanhoozer 1998:108). Die teks beperk en bevry die leser! "Ricoeur suggests that the text means all that it can mean, but it is nevertheless limited; it cannot mean anything one wants" (Stiver 2001:96).

Derrida ontken die outonomie van die teks (Vanhoozer 1998:111). In Derrida se benadering tot tekste "... the ink is just about the only thing that does not disappear; author, meaning, reference, even context – all vanish" (Vanhoozer 1998:111). Laasgenoemde pleit vir 'n tekstuele perspektief op tekste. "Tekstualiteit" is vir hom 'n tegniese term wat hy terugvoer na die Latynse woord waarvan teks afgelei is, naamlik *textere*, wat beteken "om te weef". 'n Teks is 'n weefsel van tekens wat ingebed is in 'n weefstuk bestaande uit ander weefsels, ander tekste (Beardslee 1999:256; Vanhoozer 1998:111). Tekste bestaan uit die eindelose heropneem van bestaande elemente (Chatelion Counet 1998:44). Elke teks is in werklikheid 'n interteks, want elke teks staan in relasie tot ander tekste.

Tekstualiteit ondermyn die outonomie van die teks (Vanhoozer 1998:111). Om erkenning te gee aan tekstualiteit, is om toe te gee dat 'n teks opsigself onvolledig en onvoltooid is (Beardslee 1999:256). Die teks vorm nie 'n afgeslote geheel nie, is nie 'n naatlose weefstuk nie. Terwyl hermeneutiek probeer om ontslae te raak van die los drade van die teks ten einde 'n geheelbetekenis daaraan te gee, is dekonstruksie daarop uit om die drade en die some los te torring (Vanhoozer 1998:111). Dekonstruksie toon sodoende aan dat die interpreteerder nêrens 'n greep op die weefstuk, die teks, kan kry wat nie verband hou met ander tekste en betekenis nie. Die teks as ingebed in 'n netwerk van tekens en ander tekste is derhalwe radikaal oop en onbeslis. "The text is not a lamp onto our feet that lights our path, but an unending labyrinth that leads everywhere and nowhere at once.... To affirm textuality, then, is to affirm a plurality and undecidability of meaning" (Vanhoozer 1998:111).

5.3.1.3 Die ondergang van die leser

Na die dood van die outeur en die ondergang van die boek verskuif die aandag na die leser en breek die derde era van kritiek aan (Vanhoozer 1998:148; Thiselton 1992:60).

Volgens die tradisionele siening is die leser 'n verwyderde waarnemer van die outeur se bedoeling of 'n teks se strekking (Vanhoozer 1998:149). In hierdie weergawe van die leser se rol is die leser beide aktief en passief. Deur 'n teks te bestudeer (aktief), ontvang die leser iets wat nie sy/haar eie skepping is nie (passief). Tot so onlangs as die 1960's het die strukturaliste die leser beskou as 'n passiewe waarnemer van tekstuele kodes en konvensies (Vanhoozer 1998:150).

Die moderne literêre kritiek verwerp die beweerde onpartydigheid van die leser en die objektiviteit van die leser se waarnemings (Vanhoozer 1998:149). Die leser is nie 'n *tabula rasa* nie. Die leser se waarnemings is teoriegelade. Wat die leser in die teks vind is toe te skryf aan wat hy/sy na die teks bring. Elke leser kom met 'n bepaalde interesse na die teks. Interpretasie handel gevolglik nie oor wat die teks sê nie, maar oor wat die leser vanuit sy/haar konkrete belangstelling met die teks doen. Wat die leser met die teks doen is nie soseer om betekenis te reproduseer nie, maar om betekenis te produseer.

Kontemporêre literêre kritiek se fokus op die leser as die setel van betekenis, hoef nie te verbaas nie. "If there is no meaning in the text-in-itself, it stands to reason that what meaning readers find has been put there" (Vanhoozer 1998:149). Die leser is die geïmpliseerde in meegaande aanhaling. Dit is die leser wat betekenis aan 'n teks gee. Elke leser is gesitueer in 'n bepaalde kultuur, tyd en tradisie (Vanhoozer 1998:151). Elke leser gewaar in 'n teks wat hy/sy vanuit sy/haar konteks kan sien. Dit is die Kopernikaanse revolusie wat op die gebied van die literêre teorie voltrek is (Vanhoozer 152). In plaas daarvan dat die leser konformeer met die teks, konformeer die teks met die leser. Dit is dan ook die rede waarom dieselfde teks verskillende interpretasies ondergaan. Elke leser benader

die teks vanuit sy eie konteks, met sy eie behoeftes (vergelyk Vanhoozer 1998:150).

As die leser net so 'n onstabiele element as die teks is, is die logiese afleiding hieruit dat daar geen sprake van 'n korrekte interpretasie van 'n teks is nie (Vanhoozer 1998:153).

In die moderne leser-respons kritiek, word bogenoemde standpunt rakende die leser breedvoerig uitgewerk. McKnight (1999:230) vestig die aandag daarop dat leser-respons kritiek nie 'n verenigde front vorm nie. Vanhoozer (1998:28) onderskei tussen konserwatiewe en radikale leser-respons kritici. Konserwatiewe leser-respons kritici gee erkenning daaraan dat ons altyd vanuit 'n bepaalde tradisie lees, maar hulle wil terselfdertyd die integriteit van die teks bewaar. In die leesgebeure laat die teks ook sy (beperkte) invloed geld. "On this view, meaning is the product of the interaction between text and reader" (Vanhoozer 1998:28). Vir radikale leser-respons kritici bied die teks bloot 'n geleentheid vir die leser om sy eie agenda te volg. "On this view, the text is inactive and the reader is the producer of meaning. What distinguishes the two schools of reader response criticism is that the radicals...deny that interpretation are constrained by the text" (Vanhoozer 1998:28). Wolfgang Iser word verbind met die konserwatiewes en Stanley Fish met die radikales (Vanhoozer 1998:153-154; McKnight 1999:233).⁴⁷

Fish is aanvanklik geskool in die Amerikaanse Nuwe Kritiek (Ward 2000:127). In die inleiding tot sy boek *Is there a text in this class*, gee Fish (1980:1-17) 'n oorsig oor sy ontwikkeling sedertdien. Die eerste aantal opstelle in dié boek weerspieël nog 'n konserwatiewe leser-respons teorie. In die opstel "Interpreting the *Variorum* (hy kursiveer)" maak Fish (1980:147-174) die beslissende oorgang na 'n radikale perspektief. Fish (1980:16) som sy persoonlike reis as volg op:

The distance I have traveled can be seen in the changed status of interpretation. Whereas I had once agreed with my predecessors on the need to control

47. Ek gee nie verder aandag aan die konserwatiewe leser-respons teorie nie omdat ek reeds in 5.1.3.2 kortliks vir Gadamer en Ricoeur behandel het wat ook hieronder resorteer (vergelyk Vanhoozer 1998:108).

interpretation lest it overwhelm and obscure texts, facts, authors, and intentions, I now believe that interpretation is the source of texts, facts, authors, and intentions. Or to put it another way, the entities that were once seen as competing for the right to constrain interpretation (text, reader, author) are now all seen to be the *products* (hy kursiveer) of interpretation.

Fish se teorie maak die verstaan van tekste as outonome objekte wat gevul is met betekenis ongedaan (Burnett 1990:56). Die betekenis "in die teks" is 'n konstruk van die leser (Vanhooser 1998:152). Wat die leser in die teks sien, is die resultaat van die interpretasie-strategieë waarmee hy/sy die teks benader (Fish 1980:12-13). "In a real sense, for Fish, the commentary (viz., the work of interpretation) *precedes* (hy kursiveer) the text" (Vanhooser 1998:56). Die formele eienskappe van 'n teks is byvoorbeeld nie inherent aan die teks nie, maar die produk van die leser se omgang met die teks.

... formal units are always a function of the interpretive model one brings to bear (they are not 'in the text')... interpretative strategies are not put into execution after reading; they are the shape of reading, and because they are the shape of reading, they give texts their shape, making them rather than, as is usually assumed, arising from them.

(Fish 1980:13)

Die teks is gevolglik nie die oorsaak van interpretasie nie, maar die effek van interpretasie. Daarom kan Fish (1980:171) sê dat lesers tekste skryf!

Lei Fish se opvatting tot hermeneutiese solipsisme? Is dit die teelaaarde vir ongetemperede relativisme? Wat Fish betref, is 'n leser nie vry om enigiets met 'n teks te doen nie (Burnett 1990:57). Elke leser is deel van 'n lesersgemeenskap (Fish 1980:14). Die leser se leesmetodes het hy/sy gemeen met die leeskring waartoe hy/sy behoort. Dit is die lesersgemeenskap se waardes en strategieë wat die individuele leser se leeservaring bemoontlik en beperk. Fish se posisie kom neer op die volgende:

Fish argues that meanings precede both the text and the reader in the reading strategies of interpretive communities. On the one hand, this means that the reader/critic 'writes' the text. On the other hand, the interpretive conventions of the

community 'write' the reader. In either case, meaning is not grounded in the text or the individual reader; it is grounded in the interpretive conventions of one's reading community, a community which 'pre-exists' both text and reader.

(Burnett 1990:56)

Dit is vanselfsprekend dat daar in Fish se benadering nie sprake is van 'n korrekte interpretasie van 'n teks nie. Teoreties is 'n onbeperkte aantal lesings (*readings*) moontlik (Burnett 1990:57). Die aantal response op 'n teks word in die praktyk slegs beperk deur die bestaande getal lesersgemeenskappe.

In Patrick Chatelion Counet (1998:12-54) se lesenswaardige boek oor postmoderne Bybellees gebruik hy, grootliks in ooreenstemming met Vanhoozer, drie beelde om die modernistiese omgang met tekste te verduidelik. Dié drie beelde korrespondeer met die vroeg-moderne, hoog-moderne en laat-moderne leesstyle. Die vroeg-moderne leesstyl sien tekste as vensters wat die leser toegang gee tot die objektiewe werklikheid agter die teks. Histories-kritiese eksegeese is 'n voorbeeld hiervan. Die hoog-moderne leesstyl se omgang met tekste kom daarop neer dat die teks sierglas is. Die teks word gelees terwille van sy innerlike skoonheid, soos in die geval van struktuur-analise. Die laat-moderne leesstyl hanteer tekste as 'n spieël waarin die leser se subjektiwiteit gereflekteer word, byvoorbeeld feministiese Bybellees. Postmoderniteit beteken versplintering; versplintering van die venster (die ontoeganklike objek), die sierglas (tekstualiteit) en die spieël (die dialogiese self). Die laasgenoemde beeld van die spieël verteenwoordig ook die standpunte wat in die leser-responsteorieë gestel word. Chatelion Counet (1998:35) maak dan ook in dié verband melding van Stanley Fish. Chatelion Counet (1998:35-36) se kritiek teen Fish is dat laasgenoemde die eenheid en afgeslotenheid van interpreterende gemeenskappe veronderstel:

Het is wederom de schijn van subjectiviteit (de eenheid en afgeslotenheid van het subject) die de suggestie dat we maar tot één interpretatieve gemeenschap behoren, ingeeft. Mijn opvatting is dat er geen ten opzichte van elkaar afgescheiden interpretatieve gemeenschappen bestaan.... De postmoderne voorstelling van een interpretatieve gemeenschap is, dat deze een knooppunt is van... wetten en waarden, metafysische en wetenschappelijke vooronderstellingen, sociale en

politieke conventies. Zo 'n gemeenskap is geen sektarisch afgesloten circuit, maar staat open naar alle kanten.

5.4 Refleksie

Die moderne literêre kritiek destabiliseer betekenis deur ons ondermeer attent te maak op die glibberige aard van taal en die onontkombare invloed van die leser se perspektief op dit wat as betekenisvol gesien word. Ek stem saam met Ward (2000:viii) dat dié ontwikkelings teologies verreken moet word. Die vraag is dus: Wat is die implikasie van die destabilisering van betekenis vir die teologie? Of om die vraag meer af te spits op die tema van hierdie hoofstuk: Wat hou 'n nie-realistiese benadering van tekste vir 'n Skrifbeskouing in? Ward (2000:35) gee aan dié saak aandag aan die einde van sy hoofstuk *Theology and representation* en kom tot dié gevolgtrekking: "If language does not simply re-present, if immediacy and presence are questioned by double-nature of language, then some of our theological notions of 'revelation'... are problematized." In 'n vroeëre publikasie oor die belangrikheid van Derrida vir die teologie, stel Ward (1992:266) dit dalk nog sterker: "If *différance* (hy kursiveer) is the play between the presence and the absence of meaning in language... then it follows... that 'revelation' (is) questioned too. Revelation... posit(s) moments of immediate reception, of God speaking to his creation directly, without the distortion of that communication being mediated."

Ek sou hieraan wou toevoeg dat die Protestants-ortodokse beskrywing van die status of identiteit van die Skrif as duidelik, gesagvol, onfeilbaar en genoegsaam ook geproblematiseer word. Indien taal onbeslis van aard en betekenis onstabiel is, is dit immers nie moontlik om genoemde vier as eienskappe van die Boek te sien nie. As betekenis nie gestabiliseer kan word deur die skrywer óf die teks óf die leser nie, kan die Boek/teks tog nie as onfeilbaar, duidelik, gesagvol en genoegsaam gedefinieer word nie, ook al is dit 'n gekwalifiseerde onfeilbaarheid, duidelikheid, gesagvolheid en genoegsaamheid. Daarom is dit nodig om ander taal en formulerings te vind om oor die status en identiteit van die Skrif te praat.

Ek is van oordeel dat Heyns ook nie die bovermelde vier eienskappe van die Skrif as eienskappe van die Boek sien nie. Oor die gesag van die Bybel skryf Heyns (1976:125-126) byvoorbeeld: “Daarom is die gesag van die Bybel die gesag wat God daaraan toeken omdat Hy daarin en daardeur die mens aanspreek.... Die gesag van die Bybel is dus afgeleide of verleende gesag en nie absolute gesag nie.... Ook ná die ontstaan van die Bybel is dit God wat die Bybel nog steeds Sý woord maak.” Net so skryf Heyns (1976:159) oor die duidelikheid van die Skrif: “Daarom is die duidelikheid van die Skrif ’n hoogs gekwalifiseerde eienskap... Daarom is ook die duidelikheid van die Skrif nie absoluut nie, d.w.s die Skrif is nie *vanuit homself en in homself* (hy kursiveer) duidelik nie.... Die duidelikheid word voortdurend deur die Gees aan die Skrif gegee.”

’n Kenteoretiese vraag wat vanuit Heyns se eie werk aan hom gestel moet word, is: Hoe weet Heyns dat God deur sy Gees voortdurend besig is om gesag, duidelikheid, betroubaarheid en genoegsaamheid aan die Bybel te verleen? Het Heyns dalk hiervoor ’n buite-Bybelse verwysingspunt? Of kry hy hierdie kennis uit die Skrif? Dit lyk vir my asof Heyns se organiese/dialogiese inspirasieteorie wat hy uit die Bybel aflei, die onderbou verskaf waarop hy sy uitsprake oor die Skrif begrond. Indien dít waar is, ontstaan ’n paradoksale situasie: Die Bybel wat opsigself nie ’n duidelike, gesagvolle, genoegsame en onfeilbare boek is nie, word gebruik om die duidelikheid, gesagvolheid, onfeilbaarheid en genoegsaamheid van die Bybel te motiveer. Sodoende word verval in ’n selflegitimerende sirkelargument!

5.5 Op soek na ’n nuwe beskrywing van die status en identiteit van die Bybel.

Die gedagtes wat volg, word nie aangebied as ’n volledig uitgewerkte Skrifbeskouing nie. Dit is vir my ’n eerste treë op soek na ’n nuwe manier om oor die Bybel te praat waarin ek steeds erkenning wil gee aan die onmisbare rol van die Bybel in die lewe van die kerk, maar andersins wil wegbeweeg van die stabiele en epistemologies fundamentalistiese taal van gesag, duidelikheid, genoegsaamheid en betroubaarheid. Die beskrywings en metafore wat ek aan die

orde wil stel, het vir my vensters oopgemaak en 'n kort blik gegee op moontlik bewandelbare weë.

5.5.1 'n Postfundamentalistiese Skrifbeskouing: W. van Huyssteen

Van Huyssteen (1997:2) skryf oor die samebindende faktor in sy boek *Essays in postfoundationalist theology* die volgende: "This positive appropriation of some forms of postmodern criticism is the central idea that binds together this collection of diverse essays in philosophical theology." Genoemde skrywer vind veral aanklank by die postmoderne kritiek op epistemologiese fundamentalisme (*foundationalism*). Fundamentalisme is die tese dat ons oortuigings geldigheid verkry deur dit te baseer op een of ander kenniskomponent wat as duidelik en onbetwyfelbaar geld. Oortuigings kom te rus op bewysstelsels wat opgerig is op vaste en onherroeplike fundamente. Daarom behels fundamentalisme, in die epistemologiese sin van dié woord, altyd die inneem van 'n onbuigsame en onfeilbare posisie (Van Huyssteen 1997:3). Postfundamentalisme (*postfoundationalism*), die posisie wat Van Huyssteen (1997:2) voorstaan, is die verwerping van alle vorme van epistemologiese fundamentalisme sowel as die gepaardgaande metanarratiewe wat al ons kennis, oordele, beslissings en aksies legitimeer.

Van Huyssteen (1997:3) distansieer homself egter van 'n nie-fundamentalistiese (*nonfoundationalist*) of anti-fundamentalistiese epistemologie. Nie-fundamentalisme, een van die belangrikste bronne van postmodernisme, "... deny that we have any of those alleged strong foundations for our belief-systems and argue instead that all our beliefs together form part of a groundless web of interrelated beliefs" (Van Huyssteen 1997:3). Nie-fundamentalisme onderstreep ook die groot belang van gemeenskappe in die totstandkoming van kennis, dat elke gemeenskap inderwaarheid sy eie rasionaliteit het. In sy mees ekstreme vorm word interne reëls vir verskillende modi van refleksie die aanvaarde norm en impliseer nie-fundamentalisme 'n totale relativering van rasionaliteit. Só 'n posisie maak die gesprek tussen verskillende dissiplines onmoontlik en is dus ondermeer fataal vir die interdissiplinêre status van die teologie.

Nie-fundamentalistiese epistemologie is, só beskou, dikwels nie te onderskei van fideïsme nie (Van Huyssteen 1997:3). Van Huyssteen (1997:3) beskryf fideïsme as: "... an uncritical, almost blind commitment to a basic set of beliefs." In hierdie sin van die woord kom fideïsme in sommige gevalle neer op 'n gemaskeerde vorm van fundamentalisme.

Teenoor die beweerde objektivisme van die fundamentalisme en die ekstreme relativisme van sekere vorme van nie-fundamentalisme, poneer Van Huyssteen (1997:4) 'n postfundamentalistiese teologie. Postfundamentalistiese teologie gee enersyds erkenning aan kontekstualiteit, die sleutelrol wat interpretasie in die kenproses speel, asook die invloed van tradisie op die waardes waardeur ons nadenke oor God gerig word. Andersyds reik postfundamentalistiese teologie oor die grense van die plaaslike groep en kultuur na die gemeenskaplike in menslike rasionaliteit ten einde interkulturele en interdissiplinêre gesprekvoering te bemoontlik. Van Huyssteen handhaaf dus die hermeneutiese aard van kennis, maar hy wil ook 'n goed verantwoorde epistemologie daarstel wat die toets van interdissiplinêre gesprekvoering kan deurstaan. Postfundamentalistiese teologie wil 'n *creative fushion of hermeneutics and epistemology* bevorder (Van Huyssteen 1997:4).

In 'n essay getitel *The realism of the text: A perspective on Biblical authority*, werk Van Huyssteen (1997:124-161) 'n postfundamentalistiese Skrifverstaan uit. Dié skrywer gaan van die werklikheid uit dat die Bybel 'n sentrale rol speel in die Christelike tradisie (Van Huyssteen 1997:124). Dié feit lei hom tot die vraag na hoe betroubaar die kennis is wat ons op grond van die Bybel verkry (Van Huyssteen 1997:125). Die vraag na die gesag van die Bybel word sodoende 'n vraag na die epistemologiese status van die Bybel in teologiese refleksie. Daarmee word die teologie ingetrek in die interdissiplinêre konteks van die kontemporêre wetenskapsfilosofie. Beide die teologie en die wetenskap is en word diepgaande beïnvloed deur wetenskapsfilosofiese denkskole (Van Huyssteen 1997:127). Die invloed van byvoorbeeld die positivisme (1920 – 1970) en Thomas

Kuhn se sosiaal-gekontekstualiseerde wetenskapsteorie is duidelik aanwysbaar in genoemde dissiplines (Van Huyssteen 1997:128).

Na dekades van positivisme en die daaropvolgende bedreiging van paradigmatische relativisme as uitvloeisel van Kuhn se werk, bied sekere vorme van gekwalifiseerde wetenskaplike realisme opwindende en belowende moontlikhede vir die teologie en die wetenskap en behoort die teologie deeglik van hierdie verwickelinge kennis te neem (Van Huyssteen 1997:129).

Een van die belangrikste wetenskapsfilosofiese vrae waarmee ons gekonfronteer word, is na die verwysende aard van wetenskaplike en teologiese terme. "... To what extent do scientific and theological terms *refer* (hy kursiveer)? Or, to what extent do theology and science respectively describe reality..." (Van Huyssteen 1997:130). Die bydrae wat wetenskaplike realisme tot hierdie gesprek maak, som Van Huyssteen (1997:129) as volg op: "Without losing the validity of the fact that all human knowledge is socially contextualized, realists claim cognitive reference for their proposals." Van Huyssteen (1997:130) voeg hom by hierdie denkstroom en "... propose a modest or qualified form of critical realism combined with a very specific social understanding of cognitive reference."

Aan die basis van kritiese realisme lê twee oortuigings (Van Huyssteen 1997:131). Eerstens, dit wat ons voorlopig in die teologie konseptualiseer, bestaan regtig. Tweedens, die voorwerpe van sowel die wetenskap as die godsdiens lê buite die bereik van letterlike beskrywing. Kritiese realisme wil daarmee die uiterste standpunte van die realistiese-antirealistiese debat vermy waarvolgens die teologie voor die versoeking gestel word om te bewys dat die werklikheid waaroor die teologie praat, regtig bestaan óf om dit af te maak as nuttige fiksie wat mense in staat stel om beter lewens te lei (Van Huyssteen 1997:132). Van Huyssteen (1997:132) skryf in hierdie verband: "Because believers regard themselves as making meaningful assertions about a reality that humans can and do encounter in faith experiences, religion and religious experience has always been and still is

regarded as a 'way to reality', that is as referring to a reality beyond our experience."

Dit lei Van Huyssteen (1997:132) tot sy volgende vraag, naamlik: Wat, binne die konteks van die Christelike geloof, wek egte geloofservaring? Die antwoord hierop is dat die Bybel, as die klassieke godsdienstige teks van die Christendom, in dié opsig 'n sentrale en sleutelrol vervul. "The Bible plays a decisive role in the experience of Christian faith and in the structuring of the language of faith as well as the eventual nature of the theoretical structure of theological statements" (Van Huyssteen 1997:133). Die Bybel vervul hierdie funksie deurdat dit die Christendom voorsien van metafore "... so basic to this faith that they are indeed indispensable" (Van Huyssteen 1997:135). Sommige van dié metafore is: God word beskryf as Vader, Skepper, Koning, Herder en Regter; Jesus word geteken as die Christus, Messias, Seun van die Mens, Seun van God, Bevryder, Verlosser en goeie Herder en die derde persoon van die Drie-eenheid as die Heilige Gees, Trooster en Helper.

Sulke metafore is vergelykbaar met modelle in die wetenskap (Van Huyssteen 1997:135). Die krities-realistiese standpunt is dat modelle in die wetenskap metafoor-gebaseerde *screens or 'grids'* is wat die werklikheid indirek herbeskryf (Van Huyssteen 1997:134). Sulke modelle is voorlopig en ontoereikend, maar terselfdertyd ons enigste manier om na die werklikheid te verwys. "The most fundamental claim of critical realism is therefore that while all theories and models are partial and inadequate, the scientist not only discovers as well as creates, but with good reasons also believes that his or her theories actually refer" (Van Huyssteen 1997:134).

Die modelle en metafore van die teologie en die wetenskap is dus nie letterlike prentjies van die werklikheid nie, maar tog ook meer as nuttige fiksie (Van Huyssteen 1997:135). Die metaforiese taal van die Bybel en die dominante modelle wat ons op grond daarvan gebou het, verteenwoordig vir Christene

aspekte van die werklikheid waartoe ons nie regstreekse toegang het nie. As sodanig moet ons dit ernstig, maar nie letterlik opneem nie.

Die waarde van kritiese realisme in die teologie is dan ook nie daarin geleë dat dit bewys lewer vir die bestaan van God nie (Van Huyssteen 1997:136). Inteendeel, teologiese refleksie vind plaas binne die konteks van 'n geloofsbeslissing. Van Huyssteen (1997:137) wil dit egter nie sien as 'n irrasionele terugtog na *commitment* wat die teologie van die ander wetenskappe isoleer nie. Terwyl hierdie geloofsbeslissing van die teoloog nie vergelykbaar is met die intellektuele of selfs eksistensiële beslissings wat in die ander wetenskappe gemaak word nie, funksioneer dit in die praktyk net soos die realistiese aannames in die ander wetenskappe (Van Huyssteen 1997:137). Beide funksioneer as "... already conceptualized background theories on the level of theoretical reflection" (Van Huyssteen 1997:138). 'n Geloofsbeslissing word op dieselfde wyse, soos 'n eksistensiële beslissing ten gunste van die teorieë van wetenskaplike realisme, deel van die realistiese argument. (Van Huyssteen 1997:136).

Van Huyssteen (1997:138) is van oordeel dat die agtergrondsteorieë van die teologie 'n bepaalde beskouing van die Bybel insluit. "This is so because speaking, reading, and therefore interpreting are human actions that always arise within very specific contexts" (Van Huyssteen 1997:140). Sulke kontekste is altyd teoriegelade. Die kennissosiologie en die na-Kuhnianse wetenskapsfilosofie bevestig dit. Die alomteenwoordigheid van metafore dra verder daartoe by dat daar geen diskoers is wat kan beweer dat dit neutraal en onaangeraak is deur die werklikheid van die mensheidsgeskiedenis nie. Ons beskryf en interpreteer met behulp van die metaforiese *screens* en *grids* wat vir ons aangegee word. Daarom: "Like texts themselves and those who seek to understand them, our interpretations are always part of history" (Van Huyssteen 1997:140). Geen interpreteerder betree gevolglik die veld van interpretasie sonder vooroordele nie (Van Huyssteen 1997:141). "And included in those prejudgments, through the very language we speak and write, is the history of the effects of the traditions forming that language" (Van Huyssteen 1997:141).

Met inagneming van die feit dat ons altyd 'n preteoretiese en gekontekstualiseerde siening van die Bybel het, kan die Bybel nooit voorgelê word as die objektiewe, fundamentele en suiwer basis van teologiesing nie. Teoloë wat voorgee dat die Bybel die basis is van waaruit hulle argumenteer, is in werklikheid besig om die Bybel te gebruik in die konteks van 'n meer omvattende argument. "I regard the validity of this argument as beyond any doubt; theologians are using the Bible or selected biblical texts within the context of broader arguments, in order to support some or other theory, opinion, or doctrine" (Van Huyssteen 1997:144).

In plaas daarvan dat die Bybel die fondament is waarop ons teologiese beredenering gebou word, is dit epistemologies gesproke 'n belangrike deel van ons teologiese argumentering (Van Huyssteen 1997:141).

Terwyl Van Huyssteen die eerste deel van sy essay wy aan die epistemologiese status van die Bybel, kom die hermeneutiek in die tweede deel aan die beurt. Die moderne leser-respons teorie hou vir Van Huyssteen (1997:151) groot moontlikhede in met die oog op die beantwoording van die komplekse hermeneutiese vrae wat die moderne teoloog konfronteer.

Reader response criticism therefore gives a more active role to the reader than other modes of biblical criticism; meaning here is the product of the interaction between text and reader, but in the end the meaning always represents the texts intention. Although there may be several realizations of a specific text, they are always implied, circumscribed, and restricted by the text itself.

(Van Huyssteen 1997:151-152)

Leser-respons teorie laat met ander woorde pluriforme interpretasies van 'n teks toe, maar totale relativisme word vermy deurdat die teks as 'n begrensende grootheid funksioneer. Terselfdertyd word die strakheid van 'n fundamentalistiese interpretasie omseil, aangesien ruimte gelaat word vir meervoudige kontekstualisering van betekenis vanuit die perspektief van die leser.

5.5.2 Die Bybel as onvoltooide drama: B. Walsh (vid. N.T. Wright)

In hierdie en die volgende subafdeling hou ek twee metafore aan die leser voor. Ek glo dat beide in staat is om 'n postfundamentalistiese perspektief op die Bybel te verbreed.

Die eerste metafoor is afkomstig van 'n artikel deur Brian Walsh (1996), *Reimagining biblical authority*. Walsh (1996:207) beskryf die postmoderne kultuur as 'n kultuur in krisis: "In place of the grand myth of progress, postmodern culture 'experiences a profound disorientation in which nothing seems to cohere' precisely because we are bereft of an overarching story that can serve to legitimate our historical actions and inspire future hopes and imagination." In dié konteks wil die genoemde skrywer nadink en herbesin oor die gesag van die Bybel. Nadat hy 'n saak daarvoor uitgemaak het dat daar nie 'n finale Bybelse siening van die gesag van die Skrif is nie en dat gesag multidimensioneel van aard is (die gesag wat 'n pa uitoefen is anders as die gesag van 'n polisieman), stel hy die vraag: "What kind of authoritative text is the Bible?" (Walsh 1996:211). Hierop antwoord hy dat die Bybel *questions of ultimacy* (die groot vrae van menswees) aanspreek, soos: Waar is ons?, Wie is ons?, Wat is verkeerd?, ensovoorts.

Hoe beantwoord die Bybel hierdie vrae? Die Bybel beantwoord hierdie vrae in die vorm van 'n narratief (Walsh 1996:212). Die Bybel is wat sy vorm en struktuur betref oorweldigend narratief van aard (Walsh 1996:213). Ook die dele van die Bybel wat nie spesifiek narratief is nie, soos die wetkodekse, is ingebed in verhalende stof en voorveronderstel die verhaal. Na aanleiding van sy vroeëre vraag oor die soort gesag wat die Bybelse teks het, kom Walsh (1996:213) nou tot dié gevolgtrekking: Die Bybel het narratiewe gesag! Die volgende vraag waarmee hy gekonfronteer word, is: Hoe oefen 'n verhaal gesag uit? Watter soort gesag is narratiewe gesag?

Walsh (1996:215) antwoord laasgenoemde vraag deur 'n beeld van die Britse Nuwe Testamentikus, N.T. Wright, op te neem en te verwerk. Die beeld ter sprake

is dat die Bybel 'n onvoltooide drama is. Op analoë wyse onderskei Walsh (1996:215) ses bedrywe wat elk uit 'n aantal tonele bestaan.

- Bedryf 1: Oor die skepping
- Bedryf 2: Oor die sondeval
- Bedryf 3: Oor Israel
- Bedryf 4: Oor Jesus
- Bedryf 5 (toneel1): Oor die vroeë kerk
- Bedryf 6: Oor die einde

Die ongewone omtrent dié drama is dat die draaiboek tussen bedryf vyf en bedryf ses skielik onderbreek word, wat meebring dat daar 'n aansienlike gaping ontstaan tussen bedryf vyf (toneel een), oor die vroeë kerk, en die slotbedryf. Terwyl daar dus aanduidings is van hoe die toneel ten einde gaan loop, is daar geen duidelike dramatiese lyn om te volg tussen bedryf vyf (toneel een) en die eindbedryf nie. Dié deel van die draaiboek ontbreek. "We don't have a script for ActV, scenes 3, 4, 5, etc." (Walsh 1996:216). Dit is juis in hierdie gaping waar ons tans leef! Wat staan ons te doen?

Ons moet die toneelstuk voltooi. Maar hoe moet ons dit doen?

We turn to the Author and ask for more script. And the Author says, "Sorry, but that is all that is written – *you* (hy kursiveer) have to finish the script. But I have given you a very good director who will Comfort you and lead you." So here we are with an unfinished script, a fairly clear indication of the final act, a promise that we are not alone because we have nothing less than the Holy Spirit as our Director (though not a new writer!), and we have to improvise.

(Walsh 1996:216)

Om uit die Bybelse drama te leef, vra verbeeldingryke improvisasie! Daar is egter grense aan sodanige improvisasie. Die grense of perke word gestel deur dié dele van die drama waaroor ons reeds beskik.

Só 'n perspektief op die Bybel het ten minste twee implikasies (Walsh 1996:216). Die eerste is dat 'n rolspeler ontrou sal wees as hy/sy bloot die bestaande, ouer

teks verbatim herhaal. Ons taak is nie soseer om die teks aan te haal nie, maar om die toneel voort te sit. “This requires an imaginative indwelling of the story in which we experience *this* (hy kursiveer) story as *our* (hy kursiveer) story” (Walsh 1996:216).

Die tweede implikasie is dat daar van ons ’n sekere getrouheid gevra word teenoor die bestaande teks (Walsh 1996:216). Ons kan dus nie maar net maak soos ons wil nie. Terwyl ons innoverend optree, moet ons terselfdertyd sorg dra dat ons die strekking van die verhaal eerbiedig. Die manier waarop ons die toneel voortsit moet in lyn wees met dié deel van die verhaal wat reeds ontvou het en die slottoneel wat klaar geskryf is.

Genoemde twee implikasies laat Walsh (1996:217) tot dié gevolgtrekking kom: “Stability and flexibility, fidelity and creativity, consistency and innovation – these are key if a narrative text is to function authoratively in our lives.”

Bovermelde standpunt lei Walsh (1996:217) daartoe om die twee uiterstes binne die spektrum van Skrifhantering af te wys. Enersyds verwerp hy die Liberale Teologie wat gekenmerk word deur innovasie sonder om die Bybel ernstig op te neem. Andersyds distansieer hy homself van die *Bible-believing* Christene wat die ou reëls van die teks verbeeldingloos herhaal (Walsh 1996:217).

Die manier waarop Walsh die metafoer oor die Bybel as onvoltooide drama uitwerk, stel my nou in staat om die volgende stellings te maak rakende die waarde van hierdie perspektief vir ’n postfundamentalistiese Skrifbeskouing.

- Die Bybel is nie ’n grondteks wat as fondament kan dien vanwaar ons reglynig of langs ’n ongebroke lyn duidelike en onwankelbare waarhede vir die geloofslewe kan aflei nie. Ons is nie in besit van so ’n grondteks nie. Ons leef in die gaping tussen die Bybelse verledeverhaal en die toekomsverhaal.

- Die Bybel is die onmisbare en unieke dokument van die Christelike geloofsgemeenskap aangesien dit die verhaal vertel van dié bepaalde

geloofsgemeenskap se verlede en toekoms. Alle ander dokumente wat binne die Christelike geloofsgemeenskap sy ontstaan gehad het, is 'n poging om op 'n eietydse manier die gaping te probeer vul tussen hierdie verlede en toekoms.

- Die Bybel speel dus wel 'n deurslaggewende rol in die Christelike geloofsgemeenskap. In dié sin is die Bybel 'n gesagvolle dokument. Die gesag van die Bybel is rigtinggewend (dit bemoontlik geloofsinterpretasie), maar nie preskriptief nie (dit bevat nie gietvorms waarin die geloofslewe gestalte moet kry nie).

5.5.3 Die Bybel as kompos: W. Brueggemann

Ons epistemologie en hermeneutiek word diepgaande beïnvloed deur die kultuur waarbinne ons onself bevind (Brueggemann 1993:1-8). Daarom beteken die wending van 'n moderne na 'n postmoderne kultuur dat ons in 'n nuwe *interpretative situation* is wat teologies-hermeneuties verreken moet word (Brueggemann 1993:2). Die kenmerke van die postmoderne intellektuele klimaat is:

- Kennis is kontekstueel bepaald (Brueggemann 1993:8). "It is, however, now clear that what one knows and sees depends upon where one stands or sits" (Brueggemann 1993:8). Kontekstualisme se argument is dat die sosio-ekonomiese-politieke werklikheid waarin die kennende persoon haar-/homself bevind, konstituerend is in die kenproses.
- Aangesien kontekste plaaslike werklikhede is, is kennis lokaal van aard (Brueggemann 1993:9). Die lokaliteit van kennis beteken dat ons nie groot, omvattende waarhede kan verwoord nie. "All one can do is to voice local truth and propose that it pertains elsewhere" (Brueggemann 1993:9).
- Kontekstualiteit en lokaliteit bring mee dat kennis inherent pluralisties is (Brueggemann 1993:9). "... pluralism is the only alternative to objectivism once the dominant center is no longer able to impose its view and to silence by force all alternative or dissenting opinion" (Brueggemann 1993:9).

Brueggemann (1993:9) is bewus daarvan dat sy argument ten gunste van kontekstualiteit, lokaliteit en pluraliteit vertolk kan word as 'n toegewing aan relativisme. Hierop antwoord genoemde skrywer dat hy nie soseer die ondergang van objektivisme bepleit nie, maar bloot die huidige toedrag van sake beskryf (Brueggemann 1993:10). Voorts beskou hy relativisme nie as 'n werklike bedreiging nie. In die praktyk is daar oor elke saak hoogstens 'n paar gesigshoeke wat met mekaar meeding. Dit is allermins dieselfde as 'n relativistiese *anything goes*. Vir hom hou objektivisme inderwaarheid groter gevaar in: "I regard relativism as less of a threat than objectivism, which I believe to be a very large threat among us precisely because it is such a deception" (Brueggemann 1993:10).

Brueggemann (1993:10) probeer sy weg vind tussen objektivisme en relativisme. Hierdie derde moontlikheid noem hy perspektivisme. Perspektivisme gaan van die oortuiging uit dat ons waarneming van die wêreld geprosesseer en geartikuleer word vanuit een of ander perspektief. Sodanige perspektief maak dus sin van die rou ervaringsdata. Dié sinskonstruk kan nie bewys word of bo alle redelike twyfel vasgestel word nie.

As ek Brueggemann se gedagtegang van hieraf verder probeer volg, lyk dit vir my asof hy perspektief en verbeelding min of meer gelykstel, asof ons perspektiewe gevorm word deur verbeeldingsinhoude en verbeeldingsprosesse die hartaar is waarlangs ons 'n bepaalde werklikheid konstrueer.⁴⁸ Hy skryf byvoorbeeld: "Thus all knowing, I insist, including 'male', right-brain knowing, is *imaginative construal* (ek kursiveer), even if disguised or thought to be something else" (Brueggemann 1993:13). En verder: "The formal premise I urge is that our knowing is essentially imaginative, that is, an act of organizing social reality around dominant, authoritative images" (Brueggemann 1993:18).

48. Hier neem Brueggemann 'n tema (verbeelding) op wat 'n sleutelrol speel in baie van sy geskrifte (Bartholomew 1998:99). Sien byvoorbeeld *Finally comes the poet* (1989) oor profeties/poëtiese prediking en 'n vroeë werk *The prophetic imagination* (1978) oor die transformerende krag van die profetiese verbeelding.

Wat Brueggemann (1993:17) betref, is dit juis eie aan ons tyd dat ons tot die besef gekom het dat die moderne wêreld wat ons as vanselfsprekend aanvaar het 'n konstruk van die verbeelding is. Hand aan hand hiermee het die insig gedy dat, indien dit 'n konstruksie is, dit ook (moontlik) anders gekonstrueer of verbeeld kan word. Die postmodernisme is só 'n eietydse poging om die werklikheid nuut te verbeeld (vergelyk Brueggemann 1993:19). Dit bring egter groot verwarring en onsekerheid mee. Enersyds is die verbeelde wêreld van die modernisme vir ons verlore, hoewel dit steeds sterk gekoester word. Andersyds word die postmoderne kultuur gekenmerk deur "... the presence of other, rival, and competing acts of imagination, none of which can claim any formal advantage or privilege" (Brueggemann 1993:19).

In hierdie postmoderne konteks sien Brueggemann (1993:17-18) vir die kerk 'n bedieningsgeleentheid raak: "It is the claim of our faith, and the warrant for our ministry, to insist that our peculiar memory in faith provides materials out of which an alternatively construed world can be properly imagined." Die bedieningstaak van die kerk behels nie om 'n komplette alternatiewe wêreld te konstrueer nie "... for that would be to act as preemptively and imperialistically as all those old construals and impositions" (Brueggemann 1993:19-20). Die kerk het 'n meer beskeie taak, naamlik om die postmoderne verbeelding te befonds (*fund*). Dit behels die verskaffing van die stukkies en brokkies, die materiaal, aan die hand waarvan 'n nuwe wêreld verbeeld kan word. "Our responsibility, then, is not a grand scheme or a coherent system, but the voicing of a lot of little pieces out of which people can put life together in fresh configurations" (Brueggemann 1993:20).

Brueggemann (1993:21-22) vergelyk die praktyk van *funding* met die terapeutiese gebeure. Die terapeut hoef nie vooraf alles te weet nie. Die terapeutiese gesprek is ook nie daarop gemik om groot, allesomvattende lewenswaarhede of skemas te formuleer nie. Die terapeut en sy gespreksgenoot laat gewoon toe dat klein verhaalbrokkies gelug word. Die onbewaakte oorpeinsing van sulke brokkies kan 'n insig oplewer, 'n verband vorm, verheldering meebring wat bevry en genees.

In die befondsing van die postmoderne verbeelding speel die Bybel 'n sentrale rol (Brueggemann 1993:57). Brueggemann (1993:61) gebruik 'n metafoor om die status en rol van die Bybel in dié verband uit te klaar. Die metafoor ter sprake is dat die Bybel kompos is!⁴⁹ Dié metafoor bied verskeie betekenismoonlikhede.

- Die Bybel is nie die plek waar nuwe groei uitdrukking kry nie. Dit is die oorblyfsels van ou groei en lewe. Vir die verryking van ons dikwels onvrugbare lewe gaan ons terug na hierdie "... deposits of old growth... that continue to ferment and may contain resources for a way to new life" (Brueggemann 1993:62). Met hierdie metafoor wys Brueggemann (1993:62) die gedagte af dat die Bybel 'n "handboek vir die tuinier" is. Ons lewe word nie in die Bybel gespesifiseer nie. "Its only guidance is that this material is dangerously generative and that the life it can produce is limited by what is in the deposit" (Brueggemann 1993:62).

Dit is hoegenaamd nie moontlik om die Bybel te lees as 'n instruksiehandleiding wat direkte toepassing in ons lewe moet vind nie (Brueggemann 1993:62). 'n Belangrike rede hiervoor is dat daar nie 'n onbelemmerde deurgang van die inset van die teks na die uitkoms is nie. Tussen die teks en die uitkoms van die leesgebeure is 'n persoonlike verbeeldingsone (*zone of imagination*). Hierdie verbeeldingsone wat deels deur die lesersgemeenskap, maar ook deur ander strydige stemme gevorm word, is 'n "... busy, occupied, teeming place, so that the new stuff of the text must mingle, interact with, and compete with what is already there" (Brueggemann 1993:62).

Die Bybel is eerder roumateriaal (*biodegradable material*) wat die leser in staat stel om vanuit sy/haar verbeeldingsone 'n alternatiewe werklikheid te konstrueer (Brueggemann 1993:62). Hierdie roumateriaal laat meer as een konfigurasie toe. Dit is dan ook nie die taak van die pastor of prediker om die uitkoms van die teks te probeer beheer nie. "... the pastor or interpreter is enormously free of anxiety about and responsibility for the outcome with the listener to the text" (Brueggemann 1993:63). Die pastor het 'n eenvoudige taak. Sy/hy moet net sorg

49. Later hanteer Brueggemann (1993:65) ook die metafoor van die Bybel as draaiboek (*script*). "This model evokes playful open-endedness which is appropriate to our present liminality..." skryf Bartholomew (1998:102) rakende hierdie metafoor.

dat die teks aan die orde gestel word. Daarna is die hoorders verantwoordelik vir die verdere prosessering van die teks.

- Die lewe wat deur die Bybel gestimuleer word, is nie binne ons beheer nie. 'n Komposhoop bevat gewoonlik sy eie sade wat uitbreek en groei "... more than and other than we had in mind" (Brueggemann 1993:62). Volgens Brueggemann (1993:58) is dit veral die klein verhale (*little stories*) wat dié potensiaal het om weerbarstige groei te bevorder. Waar sulke klein verhale, vry van 'n sistematiese perspektief en histories-kritiese vooroordeel, gelees word sodat die vreemde, irrasionele, embarrasserende en selfs aanstootlike die geleentheid kry om ge-uit te word, vind soms verrassende groei plaas. "So in the Bible, I propose, the liberating, healing word of the text is not in the grand themes that serve our various reductionisms, but in the acts and utterances that are odd, isolated, and embarrassing" (Brueggemann 1993:60).

Hierdie klein verhale "... have a certain pull or inclination about how they flow together, and some modestly larger constructs seem to be almost unavoidable for this material" (Brueggemann 1993:20). Brueggemann (1993:20) dring nietemin daarop aan dat die taak van die kerk nie daarin bestaan om 'n groot geordende geheel vir sy hoorders aan te bied nie, maar om die klein, ongeordende deeltjies/verhale beskikbaar te stel waaruit meer as een groot konstruksie gemaak kan word.

Hierdie klem op die klein verhale hang vir Brueggemann (1993:24-25) saam met hoe hy verandering verstaan:

Transformation is the slow, steady process of inviting each other into a counterstory about God, world, neighbour, and self...The new world is not given whole, any more than the new self is given abruptly in psychotherapy. It is given only a little at a time, one text at a time, one miracle at a time, one poem, one healing, one pronouncement, one promise, one commandment. Over time, these pieces are stitched together into a sensible collage, stitched together, all of us in concert, but each of us idiosyncratically, stitched together in a new whole – all things new!

5.6 Die vol vrae/*thick questions* herbesoek!

Die vol vrae wat in hoofstuk 5.1 uiteengesit is, het betrekking gehad op die volgende:

- Is die terapeut/pastor wat sosiaal-konstruksionisties werk se houding van nie-weet versoenbaar met die Bybel as moontlike kenbron?
- (Hoe) kan die Bybel ter sprake kom sonder om die lokale karakter van die gesprek te skaad?
- Is die Bybel in die pastorale gesprek 'n senior gespreksgenoot of 'n geleentheidspreker?

Die Bybel kan en word inderdaad op verskillende maniere ge lees. Indien die Bybel byvoorbeeld op 'n fundamentalistiese wyse hanteer word, as 'n boek wat ons direkte toegang gee tot die Woord van God aan ons, sou dit nie moontlik wees vir 'n pastor om 'n houding van nie-weet in te neem nie. Die pastor se opleiding in die Bybelkunde plaas dan vir hom of vir haar in die posisie van ekspert wat bevoorregte toegang het tot die Woord van God. Alvorens die vraag beantwoord kan word of die pastor wat sosiaal-konstruksionisties werk se houding van nie-weet versoenbaar is met die eie aard van die Bybel, is dit eers nodig om te vra: Wat is die identiteit van die boek wat Christene die Bybel noem?

Walsh se metafoer dat die Bybel 'n onvoltooide drama is, open vir my sinvolle en bruikbare perspektiewe op die identiteit en funksionering van dié teks. Indien die Christen in die gaping leef tussen die Bybelse verlede en toekoms, beteken dit dat kennis van hierdie teks die pastor nie in 'n bevoorregte posisie plaas vanwaar hy/sy voorkennis het van die lewensverhale van mense nie. Die Bybel neem dus nie in 'n modernistiese sin die plek in van die sielkundehandboek wat deur middel van sy diagnoses en prognoses die eintlike verhale oor menswees vertel nie. Die Christen (en dit sluit die pastor in) se taak is dan nie om die ou woorde van die drama net te herhaal nie, maar om die drama verder te skryf. Hoewel die pastor moontlik ekspertkennis kan hê van hoe die drama verloop het en wat die

slottoneel behels, vereis die getroue voltooiing van die drama kreatiewe arbeid van die deelgenote. Die pastor weet dus ook nie vooruit hoe die drama verder geskryf moet word nie! Só beskou, is kennis van die Bybel nie in stryd met die sosiaal-konstruksionistiese posisie van nie-weet nie. Laasgenoemde posisie impliseer immers ook nie dat die pastor of terapeut niks weet nie, maar bloot dat hy/sy nie by voorbaat oor die verhale beskik wat die gespreksgenoot se situasie die beste beskryf of deur die gespreksgenoot nageleef moet word nie.

Die fokus op die lokale karakter van die gesprek kan die keersy genoem word van die sosiaal konstruksionistiese standpunt dat die terapeut of pastor 'n nie-wetende posisie inneem. As die pastor nie in beheer is van verstaan en betekenis nie, hoe word verstaan en betekenis voortgebring in die terapeutiese gesprek? Die antwoord op hierdie vraag is: deur die lokale gesprek. Deur die interaktiewe en responsiewe verloop van die gesprek tussen die pastor en sy gespreksgenote word unieke, nuwe verstaan en betekenis gegeneer. Die pastor beskik met ander woorde nie byvoorbaat oor die betekenis en verhale wat verandering fasiliteer nie. Sulke verhale word nie van buite-af die gesprek ingedra nie, maar ontwikkel binne die gesprek. Die vraag wat in dié verband rakende die Bybel ontstaan, is: Is die Bybel 'n buitestem wat onvermydelik die lokale karakter van die gesprek skaad?

My antwoord op bogenoemde vraag is: Ja en nee! Brueggemann se beeld van die Bybel as kompos, wat in baie opsigte oorvleuel met die beeld van die Bybel as onvoltooide drama, maak dit duidelik dat die Bybelse verhale nie gelees moet word as meestersverhale wat ons lewensverhale moet vervang nie, maar dat die Bybel die roumateriaal verskaf waaruit ons ons lewensverhale nuut kan verbeeld. Die Bybel maak dus nie die konstruering van ons eie lewensverhale oorbodig nie, maar stimuleer en bevorder dit. Die Bybel is gevolglik nie 'n eiewillige derde stem wat van buite die gesprek wil domineer nie, maar dit verskaf stukkies en brokkies wat meer as een konfigurasie toelaat. In dié sin hou die Bybel nie 'n bedreiging in

vir die lokale karakter van die gesprek nie.⁵⁰ Dit gee aan die gespreksgenote vryheid, hoewel sekerlik nie onbeperkte vryheid nie, en bemagtig hulle juis om 'n eie lewensverhaal te konstrueer.⁵¹

Terselfderyd moet toegegee word dat die Bybel nie in 'n vakuum gelees word nie. Dit is 'n teks wat reeds duisende jare se interpretasie ondergaan het en Bybelse begrippe is om dié rede altyd betekenisgelade begrippe, veral vir diegene wat deel vorm van die kerklike gemeenskap. Dit is feitlik nie moontlik om die Bybel in 'n pastorale situasie aan te hoor sonder dat die teks vergesel word van omringende betekenis wat 'n beslissende invloed het op die lees van dié teks nie. Om 'n uitdrukking van Harlene Anderson (1992:33) te gebruik: Die teks is omring met *cultural sensibilities*. In 'n modernistiese kultuur is die betekenis saamgesnoer in groot dominante verhaalskemas wat behorende betekenis oor menseleuens verkry het (vergelyk Brueggemann 1993:19-20). Hierdie *cultural sensibilities* wat aan die teks gekoppel is, ondermyn gewis die lokale karakter van die gesprek.

Die pastor wat bedag is hierop sal in haar hantering van die Bybel doelbewus dekonstruerend moet werk ten opsigte van die groot kultuur-Christelike verhale ten einde ruimte te skep vir lokaliteit, kontekstualiteit en pluraliteit in die verbeelding van lewensverhale. Brueggemann (vergelyk 1993:58) se omgang met tekste bied bruikbare moontlikhede wat die kultuurgebonde interpretasies en verhaalkonstrukte kan uitdaag en teenwerk.

- Fokus op die klein verhale (Brueggemann 1993:58). Dit beteken 'n enkele verhaal of spesifieke teks kry in-diepte aandag. Een teks op 'n keer word noukeurig gelees sodat die besonderheid, veelsinnigheid en kompleksiteit daarvan gehonoreer word (Brueggemann 1993:59). Dit staan teenoor 'n leesmetode waarin tekste tematies of skematies aan mekaar gebind word om 'n sistematiese

50. Dit is insiggewend dat die narratiewe terapeut, Michael White (vergelyk 1995:90), byvoorbeeld soms aan sy kliënte 'n boek voorskryf om te lees wat hy van oordeel is hulle kan help met die herinterpretasie van hul ervarings! Hy gee nie 'n teoretiese verduideliking vir dié optrede nie, behalwe dat hy dit nuttig vind in die proses van herinterpretasie.

51. Die lokale gesprek, sosiaal-konstruksionisties verstaan, laat tog ook nie algehele vryheid toe nie. Die agtergrondgesprek, saam met die wyse waarop die terapeut en sy/haar gespreksgenote aan die gesprek deelneem, is alles beperkende faktore in die gesprek (vergelyk Shotter 1993:180).

perspektief te ondersteun. In só 'n sistematiese perspektief verloor 'n teks sy uniekheid ten gunste van die dominante interpretasie. "It is evident that this approach is congenial to postmodern perspective, as it focuses on 'little' stories to the disadvantage of the 'great story' " (Brueggemann 1993:58).

- Bied verskeie klein verhale op 'n ongeordende wyse aan. "I shall insist, however, that the work of funding consists not in the offer of large, ordered coherence, but in making available lots of disordered pieces..." (Brueggemann 1993:20). Ek verstaan hieronder dat doelbewus gepoog word om teksgedeeltes aan die orde te stel wat mekaar nie wedersyds ondersteun nie. Brueggemann (1993:58) pleit in dié opsig vir 'n Joodse lees van die teks: "For Jewish reading honors texts that are disjointed, 'irrational,' contradictory, paradoxical, ironic, and scandalous." Sulke tekste wat die sistematiese geheel ontwrig, laat juis die moontlikheid toe vir meer as een ordening van die stof.
- Luister veral na die verwaarloosde, gemarginaliseerde stemme/verhale in die Skrif. Ons het geleer om die Bybel te lees in terme van 'n bepaalde denksisteem of teologie (Brueggemann 1993:58). Só 'n benadering laat toe dat een teks 'n ander beoordeel, evalueer en selfs uitskakel. "My insistence is that the little story that 'does not fit' needs to be taken seriously..." (Brueggemann 1993:58).

Vir my is die vraag nie soseer óf die Bybel in die pastorale gesprek moet funksioneer en wíé die Bybel aan die woord moet stel nie, maar hóé die Bybel ter sprake kom of hóé die Bybel hanteer word. Om die Bybel in 'n postmoderne konteks te lees, is nie 'n eenvoudige taak nie. Chatelion Counet (1998:24) se opmerking dat daar nie 'n postmoderne metode vir Bybellees bestaan nie, moet toegegee en ter harte geneem word: "Er bestaan volgens mij wel postmoderne bijbellezingen, maar een postmoderne *methode* (hy kursiveer) van bijbellezen die gestreken en al uit de kast kan worden getrokken voor een toepassing op bijbelteksten, bestaat niet." Chatelion Counet (1998) behandel 'n aantal tekste in sy boek. Hy gebruik bestaande eksegetiese metodes, maar span dit in om as 't ware teen die teks en teen die dominante interpretasies van die teks te lees.

Vir die Bybel om werklik kompos te wees, lyk dit vir my nodig om dié teks dekonstruerend te lees. Dít kan geskied deur gebruikmaking van bestaande leesmetodes, te fokus op die klein verhaal, teen die sistematiese perspektief te lees en aan die gemarginaliseerde stemme aandag te gee.

Ek wil hierdie punt graag illustreer aan die hand van twee lesings van die gelykenis van die goue muntstukke.

14. "Verder gaan dit soos met 'n man wat op reis wou gaan. Hy het sy slawe bymekaargeroep en sy besittings aan hulle toevertrou.
15. Vir een het hy vyf goue muntstukke gegee, vir 'n ander twee, en vir 'n derde een. Hy het aan elkeen volgens sy bekwaamheid gegee en toe op reis gegaan.
16. "Die een wat vyf goue muntstukke ontvang het, het dadelik daarmee gaan werk en 'n wins gemaak van nog vyf.
17. So ook die een wat twee gekry het: hy het 'n wins gemaak van nog twee.
18. Maar die slaaf wat een gekry het, het 'n gat in die grond gaan grawe en sy eienaar se geld daarin weggesteek.
19. "Na 'n lang tyd het die eienaar van daardie slawe teruggekom en van hulle rekenskap gevra.
20. Die een wat vyf goue muntstukke ontvang het, kom toe en bring die ander vyf saam, en sê: `Meneer, vyf goue muntstukke het u aan my toevertrou. Hier is dit met vyf ander wat ek wins gemaak het.'
21. Toe sê sy eienaar vir hom: `Mooi so! Jy is 'n goeie en getroue slaaf. Oor min was jy getrou, oor baie sal ek jou aanstel. Kom in en deel in my vreugde!'
22. "Toe kom die een met die twee goue muntstukke en sê: `Meneer, twee goue muntstukke het u aan my toevertrou. Hier is dit met twee ander wat ek wins gemaak het.'
23. Sy eienaar sê toe vir hom: `Mooi so! Jy is 'n goeie en getroue slaaf. Oor min was jy getrou, oor baie sal ek jou aanstel. Kom in en deel in my vreugde!'
24. "Toe kom die een wat een goue muntstuk ontvang het, en sê: `Meneer, ek ken u en weet dat u 'n harde man is, wat oes waar u nie gesaai het nie, en pluk waar u nie geplant het nie.
25. Omdat ek bang was, het ek u muntstuk in die grond gaan begrawe. Hier het u u geld terug.'
26. Toe sê sy eienaar vir hom: Jy is 'n slegte en 'n lui slaaf! Jy het geweet dat ek oes waar ek nie gesaai het nie, en pluk waar ek nie geplant het nie.

27. Dan moes jy my geld in die bank gesit het, en ek sou dit by my koms met rente teruggekry het.
28. Vat die muntstuk van hom af weg en gee dit aan die een wat die tien het.
29. Aan elkeen wat het, sal meer gegee word, en hy sal oorvloed hê; maar van hom wat nie het nie, sal ook die bietjie wat hy het, weggevat word.
30. En gooi die nuttelose slaaf uit in die diepste duisternis daarbuite. Daar sal hulle huil en op hulle tande kners."

(Matteus 25:14-30)

Die eerste lesing

Hierdie lesing steun grootliks op die hantering van die teks deur H.J.B. Combrink (1987:69-82) in *Woord teen die lig II/2: Riglyne vir die prediking oor die gelykenisse en wonderverhale*.

Om dié gelykenis te verstaan, is dit belangrik om te let op die breër verband waarin dit voorkom. In Matteus 24 –25 is Jesus se laaste groot toespraak opgeteken. Hierin praat Hy oor die tekens van die tye en sy tweede koms. Terwyl Hy oor sy tweede koms praat, gee Hy ook aandag aan die vraag oor wat in die tyd voor sy tweede koms moet gebeur. Die gelykenis oor die tien meisies in Matteus 25:1-13 wil byvoorbeeld hierdie vraag beantwoord. Dié gelykenis sluit in vers 13 af met die woorde: Waak dan! Wat beteken dit om te waak? Hoe moet daar gewaak word? Die gelykenis oor die goue muntstukke of talente, soos dit vroeër bekend gestaan het, in Matteus 25:14-30, wil hierop 'n antwoord gee. Die antwoord is: Ons moet woeker met ons talente. Wat beteken dit? Wie is "ons"? Wat is 'n "talent"? Wat beteken dit om met 'n talent te "woeker"? "Ons," is almal wat in Jesus glo en sy navolgers is. 'n Talent is 'n baie waardevolle muntstuk of gawe. Die talente wat ons ontvang, moet nie vereenselwig word met aangebore of natuurlike begaafdhede nie. Die slawe van die gelykenis ontvang hul talente uit die hand van die huisheer. Die talente is spesifieke gawes wat ons uit die hand van die Heer ontvang. Christus, die Huisheer wat weggaan, gee aan sy navolgers spesifieke gawes wat ons in diens van sy koninkryk moet gebruik. Almal ontvang nie dieselfde gawes nie. Party ontvang vyf en 'n ander slegs een. Ook diegene wat slegs een gawe ontvang, kry steeds 'n baie kosbare gawe.

Waarom “moet” ons woeker met ons talente? Die voorafgaande gelykenis oor die tien meisies word in Matteus 25:1 ingelei met hierdie woorde: “Dan sal dit met die koninkryk van die hemel gaan soos met tien meisies...” Die gelykenis van die goue muntstukke of talente sluit in sy openingswoorde hierby aan: “Verder gaan dit soos met ’n man wat op reis wou gaan” (Matteus 25:14). Met ander woorde, só gaan dit met die koninkryk. Dit gaan met die koninkryk soos met ’n man wat sy slawe nader roep en aan hulle talente uitdeel. Die koninkryk is dus nie ’n vaste grootheid nie, maar ’n dinamies groeiende gebeurtenis wat in dié opsig volgens ekonomiese beginsels werk. Waar ons die gawes gebruik wat ons van die Heer ontvang het, dáár kom die koninkryk. Daarom “moet” ons woeker met ons talente.

Hóé woeker ’n mens met jou talente? Die gelykenis gee nie hierop ’n antwoord nie, of is die afwesigheid van ’n antwoord dalk juis die antwoord? Die man roep sy slawe. Hy gee vir hulle gawes. Dit is al. Beteken dit nie dat hy hulle vertrou nie? Hy gee nie vir hulle voorskrifte oor wat hulle met die gawes moet doen nie. Hy laat dit aan hulle oor. Hy gee vir hulle groot vryheid in die aanwending van die gawes.

Almal kan blykbaar nie vertrou word met soveel vryheid nie. Die derde slaaf het sy vryheid nie goed gebruik nie. Wie is die derde slaaf? Kortweg: Hy is een van ons. Hy het net soos die ander slawe ’n gawe uit die hand van sy heer ontvang. Hy is nie ’n slegte slaaf nie. Anders as die jongste seun in die gelykenis van die verlore seun en anders as die ontroue slaaf van die gelyknamige gelykenis in Matteus 24, het hy nie die gawe van die heer deur ’n roekelose lewe verkwis nie. Die derde slaaf is in ons tyd die tipiese goeie gesinsman wat ’n heel gewone lewe lei. Hy word vasgevang in die sleurgang van die alledaagse bestaan en in die proses verloor hy sy verbeelding en bereidheid om risiko’s te loop. Ek was bang, sê die derde slaaf, bang om dit met sy een gawe te waag. Uiteindelik blyk die derde slaaf se vrees ongegrond te wees. Die ander twee, die wat bereid was om dit met hul gawe te waag, het ’n wins gemaak. Die paradoks van die gelykenis is dat dit ’n geweldige risiko inhou om nie risiko’s te loop nie. Die slawe wat dit met hul gawe gewaag het, beleef veiligheid. Die een wat wou veilig speel, loop toe die werklike

risiko. Hy word uitgewerp in die buitenste duisternis. Die Heer is oënskynlik baie ernstig daaroor dat ons dit moet waag met ons gawes.

Die tweede lesing

Hierdie tweede lesing is gebaseer op Malina en Rohrbaugh (1992:148-150) se behandeling van die teks in hul *Social science commentary on the Synoptic Gospels*.

Ons ondervind gewoonlik min probleme met dié gelykenis. Dit is omdat ons deur Westerse oë, waar dit normaal is om buitensporige winste te maak, na die gelykenis kyk. Deur die oë van 'n Nuwe-Testamentiese Oosterling gesien, is die optrede van dié rykman en sy handlangers allermens normaal. Die Oosterling se voorstelling van die ekonomie kom neer op 'n koek waaruit 'n vaste aantal skywe gesny kan word. As iemand vir homself 'n groter deel van die koek opeis, doen hy dit ten koste van ander. Dié sienswyse is daagliks aan die eie lyf ervaar. Die wat het, het steeds meer gekry en die wat nie het nie het ook die bietjie wat hulle gehad het, verloor. Die rykes het steeds ryker geword en die armes armer. Die groot landhere het hul grondgebied vergroot deur ook die grond van die kleinboere in te palm. Die geldskieters het hul rykdom vermeerder deur buitensporige rentekoerse te hef wat die armes nie kon bekostig nie sodat laasgenoemde ook die bietjie wat hulle nog gehad het, verloor het. Om hul goeie aansien te behou, het die rykes dikwels aan slawe die opdrag gegee om namens hulle aan hierdie ekonomiese praktyke deel te neem. Die dissipels en die vroeë hoorders van hierdie gelykenis sou geskok wees oor hierdie rykman en sy handlangers wat sulke buitensporige winste neem.

In hierdie konteks word die derde slaaf deur Jesus op die toneel gebring. Hy verset hom teen sy baas. Hy weier om volgens die reëls van die groot korporasie op te tree. Al weet hy sy baas is 'n harde man en al is hy bang, weier hy om mee te doen aan die uitbuiting van mense. Hiervoor betaal hy 'n prys. Hy word beledig, uitgeskel as 'n vrotsige werker en uitgewerp in die buitenste duisternis. Ons verstaan hierdie duisternis gewoonlik as die hel. Dit is die hel, maar dit is die hel

van hierdie wêreld waar die uitgeworpenes en verstotenes hulle bevind, weg van die blink liggies en prestasie-aande, buite, op straat, saam met die Lasarusse. Dit is dan ook insiggewend dat die toets vir Christenskap wat in die volgende gelykenis (Matteus 25:31-45) oor die skeiding tussen die skape en die bokke aangelê word, juis vra na hoe ons teenoor hierdie uitgeworpenes van die samelewing optree.

Om waaksaam te wees, beteken volgens hierdie gelykenis om soos die derde slaaf met oop oë te leef, te sien hoe die reëls van die wêreld werk en jou daarteen te verset.

Jesus het kort nadat Hy hierdie gelykenis vertel het, die pad van die derde slaaf geloop. Hy is óók gemeet aan die reëls van hierdie wêreld. Hy het óók nie die toets geslaag nie. Hy is óók gevloek, beledig, geslaan en as 'n opstandeling uitgewerp in die buitenste duisternis, die duisternis van Golgota.

Hierdie tweede lesing van die gelykenis dekonstrueer die dominante interpretasie. Dit fokus op die klein verhaal, is gevoelig vir die gemarginaliseerde stem (die derde slaaf) en lees die gelykenis teen die gesistematiseerde perspektief deur gebruik te maak van gangbare eksegetiese metodes soos kontekstualisering of sosiale analise. Die meervoudige betekenis wat deur bogenoemde twee lesings gebied word, skep 'n nuwe openheid ten opsigte van die gelykenis. Die gelykenis kan as kompos dien wat verskillende lewensmoontlikhede fasiliteer.

As bogenoemde die soort Skrifhantering is wat in die pastorale situasie nodig is, sal die pastor nie minder vaardig nie, maar eerder meer vaardig met die Woord moet wees.

'n Vraag wat nog onbeantwoord is, is dié oor die Bybel as senior gespreksgenoot versus die Bybel as geleentheidspreker. Dit is vir my uitermate moeilik om dié vraag te beantwoord. Die rede is dat ek simpatie het met beide posisies en van oordeel is dat beide geëerbiedig en gehandhaaf moet word. Van Huyssteen se

postfundamentalistiese Skrifbeskouing maak dit duidelik. Enersyds is die Bybel die unieke boek van die Christendom wat om dié rede sekerlik 'n uitsonderlike en belangrike plek in ons nadenke en gesprekke behoort te hê. Andersyds kan die Bybel nooit die fondament wees waarop ons nadenke en gesprekke berus nie, maar vorm dit deel van ons teologiese argument. Vir my hou laasgenoemde standpunt tog weer 'n relativering in van die rol en funksie van die Bybel. Daarom is ek van oordeel dat die rol en funksie van die Bybel in die pastorale gesprek teoreties nie veel nader uitgeklaar kan word as om dié spanningsvolle situasie te erken nie.

HOOFSTUK 6: SOSIALE KONSTRUKSIONISME AS 'N PASTORAAL-TERAPEUTIESE BENADERING

6.1 Waardes vir 'n pastoraal-terapeutiese benadering.

In hierdie hoofstuk word waardes geformuleer vir 'n pastoraal-terapeutiese benadering wat deur die sosiale konstruksionisme geïntegreer is. Dit sluit aan by Browning se vierde beweging, naamlik strategies-praktiese teologie (vergelyk Browning 1996:55-56). In hierdie vierde beweging, as die kulminasiepunt van die voorafgaande drie bewegings, word die norme vir 'n nuwe praxis uitgestippel. Hiermee word 'n ondersoek wat begin het met 'n beskrywing van die praktyk, daarna beweeg het na teorie, (voorlopig) afgesluit met 'n praktykteorie.

In Browning (1996:55) se vierde beweging word norme vir 'n nuwe praxis geformuleer. Genoemde skrywer verkies die woord "norm". In plaas van norme, wil ek eerder waardes aanstip. Ek doen dit in aansluiting by Van der Ven (1998:242), wat 'n waarde as volg omskryf: "In short, a value is something that one chooses, prizes, and does." 'n Waarde is met ander woorde persoonlik en lokaal. Hierteenoor is norme vir my bo-individuele, vaste beginsels (vergelyk Van der Ven 1998:240). Dít is allermins wat ek wil oordra deur die volgende gedagtes. Die waardes wat ek aan die leser voorhou, verteenwoordig 'n persoonlike keuse waaraan ek waarde heg. Dit sit my manier van doen in die pastorale situasie uiteen.

Aangesien hierdie waardes op so 'n wyse geformuleer word dat dit ook toeganklik is vir 'n nie-akademiese leeskring, pas ek my skryfwyse hierby aan. Ek probeer om sover moontlik vaktal en akademiese styl te vermy. Stellings, uitsprake of argumente wat reeds vroeër in hierdie proefskrif voorsien is van toepaslike bibliografiese verwysings, word nie weer ondersteun deur sodanige verwysings nie. Slegs nuwe bronne en nuwe verwysings word as eindnotas opgeneem. Hierna, na die beskrywing van die waardes (6.1), keer ek terug na my oorspronklike skryfwyse. Waar ek vroeër soms gebruik gemaak het van voetnotas,

gaan ek ter wille van groter eenvormigheid in hierdie hoofstuk voort om eindnotas te gebruik.

Die sewe waardes is:

1.) **Die pastor beklee 'n nie-wetende posisie.** Hiermee word bedoel dat die pastor nie oor die eintlike verhale beskik wat die probleme van menswees die beste beskryf of wat deur sy/haar gespreksgenote as die oplossing nagevolg moet word nie. Anders gestel, die pastor is nie by voorbaat, met ander woorde nog voordat hy/sy aan 'n gesprek begin deelneem, in besit van die terapeutiese verhale wat sy/haar gespreksgenoot se situasie die beste pas nie. Dit beteken: Nóg die pastor se kennis van die sielkunde, nóg sy Bybelkennis, nóg sy kennis van menswees, afkomstig van enige ander bron buite die gesprek, plaas vir hom/haar in 'n bevoorregte posisie vanwaar hy/sy 'n voorskou het op terapeuties-benutbare verhale.⁵² Sulke verhale kom nie van buite die gesprek nie, maar word in die loop van die gesprek ontwikkel in die samespraak tussen die pastor en sy/haar gespreksgenote.

Die pastor kommunikeer hierdie posisie van nie-weet deur haar daarvan te weerhou om raad te gee of oplossings te verskaf, deur meer publiek te wees omtrent haar aannames, oortuigings, vrese, vermoedens en twyfel, en deur vrae vanuit 'n nie-wetende posisie te vra.⁵³

In die Westerse kultuur, waarskynlik deels as gevolg van 'n bepaalde tradisie wat rondom terapie en pastoraat ontstaan het, dring gespreksgenote soms aan op die raad van die terapeut of pastor. In sulke gevalle, uit respek vir my gespreksgenoot, is ek bereid om oplossings aan die hand te doen.⁵⁴ Dié oplossings word egter nie aangebied as 'n ekspert-opinie nie, maar tentatief, as 'n moontlikheid wat oorweeg kan word.

Die posisie van nie-weet wil nie sê dat die pastor oor geen kennis of vaardighede beskik nie. Die spesiale kennis of vaardighede van die pastor het egter nie betrekking op die inhoud van die gesprek nie. Die pastor se kundigheid lê op die

terrein van gesprekvoering. Hy/sy is 'n gesprekskunstenaar of 'n fasiliteerder van die gesprek wat moet uitloop op die vertel/vorming van terapeuties-buikbare verhale.

Hierdie siening van die pastor as nie-weter wortel in 'n tweeërlei oortuiging. Eerstens, die wetenskappe, insluitend die menswetenskappe en teologie, is nie in staat om objektief-akkurate beskrywings te gee van die werklikhede wat dit bestudeer nie. Die wetenskaplike beskrywings wat binne navorsingsgemeenskappe ontstaan, is 'n gekonstrueerde perspektief van daardie betrokke gemeenskap. Dit is goedsikks moontlik om ander betekeniskonstrukte van dieselfde "data" te maak. Tweedens, die meeserverhale oor menswees wat byvoorbeeld mettertyd in die sielkunde ontstaan het, hou nie rekening met die vinnige en voortdurende veranderinge op sosiale, politieke, ekonomiese en interpersoonlike gebied nie en laat nie reg geskied aan die variasies binne lewensterreine nie.

2.) Die gespreksgenoot se beskrywings/verhale geniet deurgaans voorrang.

Die gespreksgenoot is die ware kundige oor sy of haar lewe. Die enigste toegang wat die pastor tot hierdie kundigheid het, is deur middel van die verhale wat die gespreksgenoot oor hom-/haarself vertel. Die pastor is nie soseer die wyse interpreteerder van hierdie verhale nie, maar die geduldige, respekvolle en nuuskierige luisteraar.⁵⁵

Dié aandag wat gevra word vir die gespreksgenoot se verhaal is nie uitsonderlik nie. In verskeie pastorale en terapeutiese benaderings word geluister na die gespreksgenoot se verhaal. Die paaie loop egter uiteen rakende die waarde wat geheg word aan sulke verhale. Daar is twee hoofbenaderings te onderskei. In die een geval bied die verhale vir die pastor of terapeut toegang tot die eintlike werklikheid wat agter die verhale lê. Die verhale wat die gespreksgenoot vertel, moet as 't ware deur die pastor gedekodeer word om die ware verhaal aan die lig te bring wat spreek oor die gespreksgenoot se persoonlikheid óf identiteit óf selfbeeld óf wese óf geloofsvolwassenheid, ensovoorts. Om 'n ander beeld te

gebruik, die verhale wat die gespreksgenoot vertel, is soos die buitenste lae van 'n ui wat afgeskil moet word om by die dieper kern uit te kom. Met ander woorde, die gespreksgenoot se verhale is bloot leidrade wat deur die pastor gevolg word om vir haar/hom by die bron uit te bring. In hierdie geval is die eintlike werklikheid, die dieper kern, die bron, of die storie agter die storie, gewoonlik sinoniem met een of ander meesterverhaal oor menswees wat in die onderskeie vakgebiede in omloop is en waartoe die pastor of terapeut eksklusiewe toegang het.

In die ander geval word die gespreksgenoot se verhale volledig ernstig opgeneem as die saaklikste vertelling rakende sy/haar leefwêreld!

Ek skaar my as pastor by die tweede benadering tot gespreksgenote se verhale. My verbintenis tot hierdie benadering berus op 'n bepaalde opvatting van die rol van taal en verhale in menseleuens. Hiervolgens is taal nie 'n neutrale instrument waarmee ons die werklikheid beskryf nie. Taal is kreatief. Ons skep die werklikhede waarbinne ons leef aan die hand van die taal wat ons gebruik. Net so is die verhale wat ons vertel nie bloot (getroue óf minder getroue) afbeeldings nie, maar ver-beeld (in die sin van aktief vorm) ons die werklikheid deur middel van die verhale wat ons vir mekaar vertel. Die rou data van ons ervaring string ons aanmekaar om 'n betekenisvolle geheel, die verhaal, te vorm. Die betekenis wat ons reeds aan ervaring gegee het, naamlik ons vertelde verhale, beïnvloed weer die wyse waarop ons verdere interpretasies maak en nuwe verhale skep. Elke verhaal wat vertel word, is in dié sin tegelykertyd 'n toekomsverhaal. Dit word die padkaart waarmee ons die toekoms tegemoetgaan. Dit geld ook die verhale wat ons oor onself vertel, ons selfnarratiewe. Deur ons selfnarratiewe struktureer ons ons menswees en leef ons inderwaarheid die verhale wat ons oor onself vertel!⁵⁶

Die verhale (verledeverhale, hedeverhale en toekomsverhale) wat ons oor onself vertel, vorm ons identiteit. Ons is egter voortdurend besig met die herformulering van ons selfnarratiewe en om met nuwe beskrywings vorendag te kom. Die self is gevolglik 'n onvoltooide biografie en identiteit, 'n dinamiese en oop begrip. Dié openheid word na verskillende kante begrens; deur die beskikbare data, die

persoon/personne (denkbeeldig of werklik) met wie die self in gesprek is, asook die breër kultuurverhale. Anders gestel, ons kan nie ons verhale vertel soos ons wil nie. Die konteks waarbinne ons ons verhale vertel, bemoontlik sekere vertellings en ontmoedig ander.

Só beskou, is die self nie 'n eendersblywende of selfstandige grootheid nie. Die dialogiese self word gevorm na gelang van verhale wat sosiale skeppinge is.

Toegepas op die pastorale situasie – die gespreksgenoot se verhale ís die werklikheid waarbinne hy/sy leef en karteer die toekoms waarheen hy/sy op pad is. Daar is nie ander verhale agter of onder dié verhale, waartoe die pastor alleentoeegang het en wat meer sprekend is van die gespreksgenoot se leefwêreld nie. Terselfdertyd bied die relatiewe openheid van selfnarratiewe hoop vir 'n nuwe selfverstaan en toekoms.

3.) **Die probleem is die probleem.** 'n Probleem het nie 'n (dieper) oorsaak wat ontdek moet word en wat as die ware probleem geld nie. Dit wil sê, uit die probleemversadigde verhale wat gespreksgenote vertel, hoef nie 'n diagnose gemaak te word wat as die eintlike probleem hanteer moet word nie. Hier word wegbeweeg van 'n mediese-model-geïnspireerde benadering wat berus op geldige diagnoses ten einde die gepaste behandeling voor te skryf.

Die probleem (eerder probleme) waarmee gewerk word is die probleem soos deur die gespreksgenoot vertel. Hierdie houding ten opsigte van probleme steun op 'n aantal oortuigings rakende probleme:

- Die nood waarmee mense na 'n pastor kom, is gewoonlik nie enkelvoudig nie. Gespreksgenote het wisselende beskrywings van probleme. Dit varieer tydens dieselfde gesprek en ook van een konteks/gesprek na 'n volgende. Indien daar meer as een gespreksgenoot aan 'n gesprek deelneem, het elkeen gewoonlik 'n eie perspektief op wat die probleem is.

- Probleme is nie objektiewe werklikhede wat (iewers onder die oppervlak) in 'n individu of gesin setel nie. Probleme is deur taal geskape verskynsels. Die verhale wat ons skep oor 'n situasie of 'n reeks gebeure, en wat as beperkend of benouend ervaar word, is die probleem.

4.) **Die lokale gesprek is die veranderingsagent.** Die verhale wat mense oor die situasie vertel wat as problematies ervaar word, moet verander. Sulke nuwe verhale kom nie van buite die gesprek nie (dit is byvoorbeeld nie afkomstig van die pastor se repertoire meeserverhale nie), maar ontstaan binne die gesprek as die uitkoms van die dialoog tussen die pastor en sy/haar gespreksgenoot. Met "lokaal" word bedoel dat nuwe verstaan en betekenis/verhale voortgebring word wat uniek aan 'n bepaalde gesprek is.

5.) **Die pastor se belangrikste terapeutiese instrument is vrae.** Die gespreksgenoot se noodverhaal moet vertel word. Die pastor fasiliteer dié vertelling aan die hand van vrae. Gespreksvrae word vanuit 'n nie-wetende posisie gestel. Dit impliseer:

- dat die pastor nie met gestruktureerde of vooraf geformuleerde vrae afkomstig van een of ander metodologie werk nie. Vrae word uit die gesprek gebore. Die laaste vertelling van die gespreksgenoot voorsien aan die pastor die volgende vraag.
- dat die pastor nie vrae stel om een of ander hipotese of vermoede aangaande wat die eintlike probleem is, te toets nie. Sulke leidende vrae is gewoonlik daarop ingestel om inligting te versamel ten einde 'n verhaal/teorie wat van buite die gesprek kom, te legitimeer. Hier word daarenteen gewerk met die siening dat die pastor die "eintlike" verhaal nie ken nie, maar dit nog moet hoor.

Die verhaal van nood waarmee die gespreksgenoot aanmeld, moet nie net oortel word nie, maar verander word. Hoe gebeur dit aan die hand van gespreksvrae? Gespreksvrae sorg daarvoor dat die noodverhaal wat daartoe aanleiding gegee het dat die gespreksgenoot by die pastor kom aanklop het, nie

onversteurd oorvertel word nie.⁵⁷ Die gespreksvrae wat gerig word aan die verhaal in wording, ontwig die aanmeldende noodverhaal, dit open moontlikhede vir herbeskrywing en nuwe beskrywings. In die kontinue proses van vertelling-vraag-wisseling neem 'n nuwe verhaal vorm aan.

In hierdie benadering word probleme dus nie voorsien van oplossings nie, maar los die probleem(verhaal) op!

6.) Die Bybel bied brokkies waaruit, in die dialoog tussen die pastor en haar/sy gespreksgenoot, 'n nuwe verhaal geskep kan word. Die Bybel bevat ook nie 'n meesterverhaal of dié oplossing vir menslike nood nie.⁵⁸ Die pastor se (waarskynlik) meerdere kennis van die Bybel plaas hom gevolglik nie in 'n bevoorregte posisie vanwaar hy/sy by voorbaat die antwoorde ken op die probleme wat mense ondervind nie.

Bogenoemde standpunt hou direk verband met my Skrifbeskouing. Ek stel voor dat die Bybel gelees word as 'n onvoltooide drama. Die teks van die drama waaroor ons beskik, vertel hoe 'n groot deel van die drama reeds ontvou het en gee ons 'n kort blik op hoe die drama eindig. Ons leef in die gaping tussen die Bybelse verlede en toekoms. Ons moet die drama voltooi. Daarvoor het ons egter nie 'n teks nie. Om die drama voort te sit, vra getrouheid aan die teks wat in ons besit is. Getrouheid beteken nie kopiëring of 'n verbatim herhaling nie. Die drama moet ontwikkel. Dit beteken dat ons, met die teks as agtergrond, kreatief en innoverend moet optree. Ons tekste moet as 't ware nog geskryf word. Hieruit volg:

- Die Bybel is die onmisbare en unieke dokument van die Christelike geloofsgemeenskap aangesien dit die verhaal vertel van dié bepaalde geloofsgemeenskap se verlede en toekoms.
- Die Bybel is nie 'n grondteks wat as fondament kan dien vanwaar ons reglynig of langs 'n ongebroke lyn duidelike en onwankelbare waarhede vir die geloofslewe

kan aflei nie. Ons is nie in besit van so 'n grondteks nie. Ons leef in die gaping tussen die Bybelse verledeverhaal en die toekomsverhaal.

- Ons omgang met die Bybel verg verbeeldingryke en kreatiewe interpretasie. Die Bybel verskaf nie die komplete verhaal wat ons as hoorders net moet naleef nie. Die Bybel bied egter die roumateriaal/brokkies aan die hand waarvan ons ons lewe nuut kan verbeeld en ons lewensverhaal nuut kan vorm.

In aansluiting by laasgenoemde gedagte, speel die pastor nie die rol van hoofvertolker van die Bybel wat geïnterpreteerde waarhede aan sy gespreksgenoot deurgee nie. Ek maak hierdie uitspraak op grond van die oortuiging dat daar nie 'n interpretasieteorie is, hoe "goed" die teorie ook al mag wees, wat "korrekte" verstaan verseker nie. Ons verstaan altyd by benadering. Daarbenewens is verstaan 'n gemeenskaplike aktiwiteit en nie die produk van 'n suiwer individuele bewussyn nie. Elke leser is deel van 'n leeskring of leesgemeenskap wat die leesreëls vir daardie betrokke gemeenskap uitstip. Die leesmetode wat in 'n bepaalde gemeenskap ontwikkel word, is veral daarop ingestel om die belang van daardie gemeenskap te dien.⁵⁹ Genoemde standpunte verplig my as pastor om meer beskeie te wees omtrent my interpretasies en om my plek lánks my gespreksgenote in te neem en sáám met hulle te lees en te luister na die teks.

7.) **My verstaan van pastoraat is 'n wordingsproses.** My verstaan van die pastorale proses is onafgeslote en onvoltooid. Dié onvoltooidheid is nie te wyte aan halwe werk nie (?), maar verwys na die volgehoue houding van die pastor. Positief gestel, die pastor behou 'n openheid in sy verstaan van en benadering tot pastoraat. Hierdie openheid het niks te doen met onsekerheid nie, maar met die diepe oortuiging dat die pastor altyd bereid moet wees om sy eie verstaan en kennis op te skort en om veral van sy gespreksgenote te leer.⁶⁰

6.2 Die stemme van my gespreksgenote: Die fokusgroep

Ek het in hoofstuk 1 verwys na my eie ongemak met die pastorale proses soos wat ek dit op 'n bepaalde tydstip verstaan en (probeer) beoefen het. Hierdie ongemak was een van die hooforsake vir my herooring van die pastorale proses en hierdie navorsing. Dit is egter vir my ondenkbaar om dié taak te onderneem en af te sluit sonder inagneming van ander belanghebbendes, naamlik my gespreksgenote, diegene wat juis gedien moet word deur dit waarmee ek hier besig is. Aan die einde van hoofstuk 2 (bl. 82) het ek beloof om my gespreksgenote by die formulering van die waardes vir 'n pastoraal-terapeutiese proses te betrek. Ek het dit toe gemotiveer vanuit die sosiaal-konstruksionistiese oortuiging dat diegene oor wie die navorsing gaan as medenavorsers ingesluit word by die navorsingsproses. Hier is meer op die spel as net die sosiaal-konstruksionistiese opvatting dat kennisverwerwing nie 'n individuele prestasie is nie. 'n Etiese kwessie is ook ter sprake. Ek vereenselwig my met wat Kotzé (2002:26) in sy artikel *Doing participatory ethics* oor die etiese plig tot deelnemende navorsing skryf:

Participatory ethicising accepts that knowledge and research as a means of creating, constructing or discovering new knowledges are not innocent, but do have real life effects. Participation of everyone with any interest in the research process and results, and their possible effects, consequences or application, becomes a key ethical commitment for all research.

In die lig van Kotzé se uitspraak, kan die vraag gestel word of dit nie meer korrek sou wees om my gespreksgenote reeds op 'n vroeër stadium, van die begin af, by die navorsing te betrek nie. Kotzé (2002:27) stel dit onomwonde as 'n vereiste: "To be ethical, the participation of the people *about* (hy kursiveer) or *for* (hy kursiveer) whom we do the research is of primary importance at all levels of our research."

Hierdie navorsing het nie so verloop nie. Buiten my eie studeerkamerverhale wat in hoofstuk 1 opgeteken is, het ek gevorder van tekste tot hÍér, waar ek aan die einde eers na my gespreksgenote luister. Waarom só? Ek kan aan verskeie redes dink. Die (aangepaste) navorsingsmetodologie van Browning waarmee ek werk, het nie hierdie perspektief vir my oopgebreek nie. My latere kennismaking met

Müller, Van Deventer en Human (2001:78-82) se narratiewe navorsingsmetodologie en dié metodologie se fokus op *action* as 'n vertrekpunt vir navorsing, het my perspektief verbreed.

'n Ander rede is die konteks waarbinne hierdie navorsing ontstaan het. Die tydstop waarop ek met hierdie studie begin het (1998), was 'n periode van vernuwing in pastoraat binne die NG Kerk. Julian Müller (1996) se boek *Om tot verhaal te kom*, wat die eerste vollengte uiteensetting van 'n poststrukturalistiese benadering tot pastoraat op Suid-Afrikaanse bodem was, het pas verskyn. Wat het hierdie vernuwing gestimuleer? Dié boek dui na my mening nie 'n verskuiwing op gemeentevlak aan ten opsigte van die kultuur rondom pastoraat nie. Müller se vertrekpunt in genoemde boek was dan ook nie die stemme van lidmate nie, maar sy oortuiging rakende die rol van verhale in menselewens, ensovoorts. Hiervoor beroep hy hom op tekste! My eie ervaring rondom pastoraat soos ek dit in hoofstuk 1.3 beskryf het, die manier waarop ek my rol probeer vertolk het en my interpretasie van lidmate se verwagting van my, het eerder gevra vir 'n strukturalistiese benadering. Müller se boek was in dié konteks 'n afwykende en ondermynende stem. (Miskien is hierdie navorsing waarmee ek besig is dit ook/steeds.) Wat ek probeer sê, is dít: Ek is nie seker of die vernuwing rondom pastoraat wel op hierdie tydstop sou plaasvind (en hierdie proefskrif gestalte sou kry) as ons begin het deur na die stemme van lidmate te luister nie!

Dit is insiggewend dat ook White en Epston (1990:1) in hul baanbrekerswerk oor narratiewe terapie by 'n teksgebaseerde verduideliking van *Story, knowledge and power* begin. Die saak wat ek hier onder die lesers se aandag wil bring, is die verhouding tussen tekste en *living human documents*. In postmoderne navorsingsmetodes, soos narratiewe navorsing, word openlik kant gekies vir die *living human document*. In 'n nog ongepubliseerde artikel van Müller en Schoeman (2004) stel hulle die doel van narratiewe navorsing as volg: "The aim of research, according to our understanding, is to listen to stories and to be drawn into those stories... The aim is further to concentrate on the small, marginalized, unheard stories, and not to make sweeping claims in general." Die vraag is of

narratiewe denke sy ontwikkeling te danke het deur hoofsaaklik na (gemarginaliseerde!) *living human documents* te luister? Ek dink nie so nie. Daarom hierdie vraag: Moet die wisselwerking tussen tekste en *living human documents* nie groter erkenning geniet nie? Moet die status van die teks nie heroorweeg word nie? Brueggemann (aangehaal in Patton 1994:30) vra vir só 'n herevaluering van tekste:

The notion that you learn more from living human documents than living written texts was an accent that was necessary to make when texts were regarded as closed and fixed. There has, however, in the last generation been an enormous development in our hermeneutical understanding of texts – to see that texts are as live, open and unstable as are human persons....

Uit 'n ander hoek gesien, is die werkwyse wat ek hier volg tog getrou aan die praktyk, naamlik om eers my waardes vir 'n gesprek te formuleer (al is dit meerendeels aan die hand van geskrewe tekste in plaas van *living human documents*) en dit dan, soos hier, aan my gespreksgenote voor te hou. Die pastor of terapeut kom immers altyd na 'n gesprek met bepaalde waardes vir die gesprek. Dit is waardes waaroor die gespreksgenoot in daardie bepaalde gesprek nie vooraf inspraak gehad het nie. Pastoraat wat sosiaal-konstruksionistiese waardes vergestalt, is egter bereid om publiek te wees omtrent oortuigings en waardes, en dit voortdurend in revisie te neem. In dieselfde trant wil ek die waardes wat hierbo uitgespel word, aanbied vir gespreksgenote in 'n poging om publiek te wees en sodanige waardes oop te stel vir verdere gesprek.

Ek wil gevolglik 'n geleentheid skep vir gespreksgenote om insae te kry in en saam te besin oor, asook om moontlik met nuwe of aanvullende beskrywings met betrekking tot bogenoemde waardes vorendag te kom. Die vraag is: Hoe? Na aanleiding van die geraadpleegte literatuur blyk 'n fokusgroep 'n geskikte medium te wees vir 'n gesprek waarin hierdie moontlikhede kan realiseer. Volgens Greeff (2002:307-308) is fokusgroepe die aangewese keuse in die volgende gevalle:

- om idees en gevoelens van mense oor 'n bepaalde saak te verkry;
- om verskille tussen groepe te verstaan;
- om faktore wat opinies, gedrag en motivering beïnvloed, bloot te lê;

- om idees te genereer;
- om 'n loodstoets te doen van idees, materiaal, planne of beleid;
- om inligting te bekom wat lig kan werp op kwantitatiewe data wat reeds versamel is; en
- om die taal of kommentaar van 'n teikengroep te peil.

Die dubbele verwagting wat ek van gespreksgenote het ten opsigte van die waardes word beide in bogenoemde lys vervat, naamlik om die gedagtes en gevoelens van mense oor 'n bepaalde saak te verkry en om idees te genereer.

Ek het aan die hand van die literatuur oor die samestelling en funksionering van fokusgroepe, oor die volgende sake nagedink en probeer struktuur gee aan dié deel van die navorsingsproses (Greeff 2002, Rubin & Ruben 1995):

- Hoe moet die fokusgroep se samestelling lyk? Watter kriteria geld?
- Wie moet die fokusgroep lei?
- Watter proses volg ek om die fokusgroep saam te stel?
- Wat gebeur in die aanloop tot die eerste gesprek?
- Wat gebeur tydens die eerste gesprek?
- Wat gebeur na die eerste gesprek?
- Wat gebeur in die aanloop tot die tweede gesprek?
- Wat gebeur tydens die tweede gesprek?
- Wat gebeur na die tweede gesprek?

6.2.1 Kriteria

Rubin en Rubin (1995:66) noem drie kriteria waaraan alle gespreksgenote moet beantwoord en waardeur ek my laat lei het:

- Hulle moet kennis hê van die situasie onder bespreking.
- Hulle moet bereid wees om te praat.
- Hulle moet 'n verskeidenheid standpunte verteenwoordig.

Greeff (2002:311) opper 'n ander punt wat vir my geldig klink en my oogmerke met dié bepaalde groep ondersteun, naamlik dat die gespreksgenote mekaar lief nie moet ken nie.⁶¹ Genoemde skrywer se motivering is dat dit in belang van

konfidensialiteit is en dat mense wat mekaar nie ken nie meer moeite doen om hulself aan mekaar te verduidelik. Die belangrikheid van vertroulikheid in die groep spreek vanself, aangesien dit byvoorbeeld moontlik is dat my gespreksgenote mededelings wil/kan maak oor pastorale gesprekke waarby hy/sy betrokke was. Die waarde van uitgebreide verduidelikings is uiteraard dat dit meer idees genereer en dat meer punte vir nuwe insette in die gesprek geskep word.

Wat die grootte van die fokusgroep betref, beveel Greeff (2002:311) aan dat die groep saamgestel word uit ses tot tien lede, omdat: "... deciding on the right number of participants means striking a balance between having enough people to generate a discussion, but not having so many people that some feel crowded out."

Die leser het dalk opgemerk dat ek oor fokusgroep in die enkelvoud skryf. Dit is moontlik om van meer as een fokusgroep gebruik te maak. Volgens Greeff (2002:312) is dit die gepaste optrede in gevalle waar 'n wye reeks response oor 'n saak bestaan. Ook in sulke gevalle sou dit egter nie verkeerd wees om van slegs een groep gebruik te maak nie op voorwaarde dat die "data" wat deur dié groep vrygestel word, nie wyer geïnterpreteer word as met verwysing na slegs dié groep nie.

Ek het van slegs een fokusgroep gebruik gemaak en wel om die volgende redes:

- Wat waar is van een fokusgroep, is ook waar van twee of drie of meer fokusgroepe. Die "data" wat in elke fokusgroep vrygestel word, kan nie wyer geïnterpreteer word as met verwysing na slegs dié bepaalde groep nie. Vanweë die lokale aard van kennis, kan ons nie vanuit een situasie afleidings maak vir ander situasies nie. Ons kan slegs suggereer dat wat in een geval waar is, moontlik ook in ander gevalle geld (Brueggemann 1993:9). Dié "data" het met ander woorde kommunikatief-veralgemenende betekenis. Hieroor skryf Andries Baart (2003:148):

Communicative (hy kursiveer) generalisation states that the question of generalisation is not answered by the researcher (who is an outsider to new

situations) but by the (potential or actual) reader or user. It is up to him or her to say: in my concrete situation I can use those outcomes. If so, they turn out, in practice, to be *transferable* (hy kursiveer) and inspiring *examples* (hy kursiveer).

Om van meer as een fokusgroep gebruik te maak, sou wel dié voordeel inhou dat ryker beskrywings van die saak onder bespreking verkry kon word, wat die kommunikatief-veralgemenende waarde daarvan sou verhoog.

- Verder beskou ek hierdie navorsing in sy geheel, dit sluit dus hierdie laaste fase in, as bloot 'n fragment in 'n voortgaande proses/gesprek. Ek skaar my by wat Rubin en Rubin (1995:38) oor *qualitative interviewing* skryf:

Our approach to qualitative interviewing assumes a continually changing world and recognizes that what we hear depends on when we ask the question and to whom... Qualitative research is not looking for principles that are true all the time and in all conditions, like laws of physics; rather, the goal is understanding of specific circumstances, how and why things actually happen in a complex world. Knowledge in qualitative interviewing is situational and conditional.

Met inagneming van bogenoemde riglyne, het ek voortgegaan om die fokusgroep saam te stel.

Die fokusgroep is saamgestel uit die gemeente waaraan ek verbonde is (vergelyk Rubin & Rubin 1995:65). Die rede is dat al die kriteria vir die samestelling van 'n fokusgroep nagekom kon word. Die gemeente beskik oor die kundigheid en verskeidenheid. Daarbenewens is die gemeente groot genoeg (2655 volwasse, belydende lidmate) om 'n aantal persone te vind wat mekaar nie ken nie en bereid is om met mekaar 'n gesprek te hê oor die waardes vir 'n pastoraal-terapeutiese proses. Verder is die gemeente my belangrikste en grootste werkkring vir wie 'n gesprek oor hierdie waardes relevansie sou kon hê.

Sover dit kundigheid aangaan, sou die hele gemeente kon kwalifiseer, want elke lidmaat is 'n potensiële gespreksgenoot wie se saamdink waarde kon hê. Die vraag was of daar lidmate is wat om een of ander rede "meer" kundig is as ander? Dié vraag is vir my beantwoord in die volgende vraag oor die verskeidenheid.

Die gemeente bestaan uit 'n groot verskeidenheid mense. Ek is van oordeel dat nie elke verskil ewe belangrik was vir die gesprek wat moes volg nie, maar dat die verskeidenheid juis verband moes hou met die saak wat nagevors word (vergelyk Rubin & Rubin 1995:69). Die verskeidenheid wat ek in berekening gebring het, wat moontlik 'n groter invloed op die gesprek kon uitoefen, is tussen mans en vroue, ouer en jonger garde, diegene wat self betrokke is by hulpverlening/ "berading" en diegene wat nie is nie. Ek het hierdie verdeling gemaak, omdat elkeen van hierdie groepe potensieel 'n eie posisie verteenwoordig ten opsigte van die "ekspert".⁶² Die verskuiwing van die rol van die pastor/terapeut van ekspert na nie-weter staan in die hart van die benadering wat ek hier uiteensit.

Om te verseker dat die persone in die fokusgroep mekaar nie ken nie, het ek die name op die naamlys met elke nuwe kandidaat wat ek genader het, bespreek.

'n Groep van agt lede is gekies. Dit was 'n poging om te verseker dat die voorgestelde minimum van ses lede wel opdaag vir die gesprek.

6.2.2 Die fasiliteerder

Ek het besluit om van 'n fasiliteerder gebruik te maak om die fokusgroep te lei. Dié besluit berus in die eerste plek op my gebrek aan ervaring in die fasilitering van fokusgroepe. 'n Etiese aangeleentheid rakende navorsing is hier op die spel. Strydom (2002:67) skryf: "Researchers are ethically obliged to ensure that they are competent and adequately skilled to undertake the proposed investigation." Die inspan van 'n fasiliteerder het die bykomende voordele dat dit my posisie in die fokusgroep desentraliseer en ek nog 'n persoon het wat saam met my na die gesprek kan luister.⁶³ Sodoende verminder ek die kanse om my gespreksgenote te mislei en te misbruik deur voor te gee dat ek ernstig is oor hul opinie terwyl ek net my eie belang dien in vraag en antwoord (vergelyk Strydom 2002:64; Rubin & Rubin 1995:94).

Greeff (2002:313) lys 'n hele aantal kenmerke waarvoor 'n goeie fasiliteerder moet beskik: kommunikasie- en groepvaardighede, 'n belangstelling in die onderwerp

en die deelnemers, vriendelikheid en 'n goeie humorsin, "... committed to multiple realities and thus open to new ideas..." agtergrondkennis van die onderwerp wat bespreek word, ensovoorts. Die persoon wat ek genader het om die rol van fasiliteerder te vervul, (dr.) Johann Roux, voldoen na die beste van my wete aan al dié vereistes. Hy was vir ongeveer sewe jaar voltyds predikant van 'n naby geleë NG-gemeente. Hy het 'n doktorsgraad in praktiese teologie (pastorale gesinsterapie) verwerf. Hy dink en werk binne 'n sosiaal-konstruksionistiese paradigma en hy is huidig voltyds verbonde aan die Instituut vir Terapeutiese Ontwikkeling waar hy ondermeer verantwoordelik is vir die fasilitering van vernuwingsprosesse in bedryfsorganisasies.

Johann het goedgeestiglik ingewillig om deel te neem aan dié projek.

6.2.3 Samestelling

Ek het gebruik gemaak van 'n gemeentelys en agt persone geïdentifiseer wat ek ken en wat (moontlik) aan die kriteria voldoen. Hierna het ek die datum, tyd en plek vir die eerste ontmoeting bepaal. Wat die plek betref, het ek besluit op 'n beskikbare lokaal in die nabygeleë dorpsbiblioteek en die nodige reëlings met die biblioteek getref. Hoewel die kerkgebou heelwat bruikbare lokale het, wou ek die gesprek laat plaasvind op meer "neutrale grond", aangesien ek nie weet watter konnotasies elke gespreksgenoot aan die kerkgebou heg nie.

Daarna het ek elke gespreksgenoot eers telefonies gekontak. Behalwe dat dit vir my die gerieflike keuse was, het dit die bykomende voordeel dat ek sodoende (eerder as by wyse van 'n persoonlike gesprek) aan my (potensiële) gespreksgenote 'n goeie geleentheid kon gee om my uitnodiging van die hand te wys. My gespreksgenote se deelname behoort immers vrywillig te wees (Rubin & Rubin 1995:95). In die telefoniese gesprek het ek die volgende sake hanteer: die aard van my navorsing; waarom dit vir my belangrik is om gespreksgenote hierby te betrek; waarom ek dié spesifieke persoon nader om aan die gesprek deel te neem; dat ek van die persoon 'n verbintenis vra vir twee geleenthede; wie die ander gespreksgenote op die lys is (en dat die gesprek gefasiliteer word deur dr.

Johann Roux); dat die groep saamgestel is om meervoudige beskrywings te verkry (wat dus kan meebring dat daar duidelike verskille in die groep na vore kan kom); die praktiese reëlings in verband met die byeenkoms (plek, datum, tyd), en die belofte dat ek dié uitnodiging en inligting ook voor die byeenkoms skriftelik aan die persoon sal besorg saam met 'n dokument wat die waardes uiteensit wat dié betrokke aand bespreek sal word (vergelyk Greeff 2002:312).

6.2.4 Aanloop

In die aanloop tot die eerste gesprek het die volgende gebeur:

- Ek het die geformuleerde waardes aan die fasiliteerder, Johann Roux, beskikbaar gestel.
- Ek het Johann telefonies gekontak en my behoefte uitgespreek om hom vooraf te ontmoet ten einde saam met hom te besin oor die gesprek wat voorlê. Ons het dié ontmoeting gereël vir dieselfde aand wat die gesprek sou plaasvind.
- Ek het die beloofde brief aan die gespreksgenote opgestel en dit tien dae voor die afgespreekte datum van die gesprek, saam met die waardes, aan hulle besorg.
- Ek het die reëlings met die biblioteek herbevestig.
- Ek het die gespreksgenote kort voor die ontmoeting telefonies herinner aan die afspraak.

Hier is 'n voorbeeld van die brief wat ek aan elke voornemende gespreksgenoot gegee het.

Beste.....

Dankie dat jy ingewillig het om deel te neem aan 'n gesprek wat verband hou met die navorsing waarmee ek besig is. Die gesprek vorm deel van die slothoofstuk van my doktorsale proefskrif. My navorsingsonderwerp is: Sosiale konstruksionisme

as 'n pastoraal-terapeutiese benadering. In die slothoofstuk formuleer ek 'n aantal waardes vir 'n pastorale gesprek. My beskouing van pastoraat maak dit vir my belangrik om die insette van gespreksgenote oor dié waardes te kry. Ek sien 'n pastorale gesprek as die interaksie tussen gelyke vennote wat meebring dat my gespreksgenote medeseggenkap het in die wyse waarop so 'n gesprek vorm aanneem.

Die volgende persone woon die groep by:..... Die gespreksgroep is doelbewus so saamgestel dat dit 'n verskeidenheid verteenwoordig. Die verskeidenheid wat in ag geneem is, is 'n ouderdomsverskeidenheid, 'n geslagsverskeidenheid (mans en vroue), en 'n verskeidenheid ten opsigte van "belange" (sommige lede is self as terapeute werksaam). Hierdeur hoop ek om verskillende perspektiewe ten opsigte van my werk te kry. Dit kan meebring dat selfs botsende standpunte gestel word, wat moontlik vir jou 'n stuk ongemak kan meebring. Daarom het ek besluit om van 'n fasiliteerder gebruik te maak. Die rol van die fasiliteerder is om te sorg vir die vrye vloei van idees en die ordelike verloop van die gesprek. (Dr.) Johann Roux sal as fasiliteerder optree.

Ek herinner jou aan die verbintenis wat ek van jou gevra het, naamlik dat jy jouself beskikbaar stel vir twee groeps gesprekke. Die reëlins vir die eerste gesprek is as volg:

Datum:.....

Tyd:.....

Plek:.....

Die reëlins vir die tweede groeps gesprek sal by dié geleentheid gefinaliseer word. Bring dus asseblief jou dagboek saam.

Onderneming: Ek onderneem om jou deelname en insette in die gesprek vertroulik te hanteer. Hieronder verstaan ek dat jy in die laaste instansie die seggenkap het oor die wyse waarop jou deelname gebruik of gedokumenteer word.

Ek heg die waardes wat die betrokke aand onder bespreking is hierby aan.

Groete

Eric Scholtz

Ek en Johann, die fasiliteerder, het vyf en veertig minute voor die aanvang van die gesprek met die groep, bymekaargekom om oor die komende gesprek te praat. Die volgende sake het aandag geniet:

- Ons het aan praktiese reëlings rakende die gesprek wat voorlê, aandag gegee. Ons het ooreengekom om die tydsduur van die gesprek tot twee ure te beperk. Hiervoor moes ons nog die groep se toestemming kry. 'n Tweede punt wat ter sprake gekom het, is die dokumentering van die gesprek. Ek het vir hierdie doel 'n blaai bord, twee bandopnemers en skryfpapier saamgebring. Ek wou graag hierdie middele gebruik, maar ook hiervoor moes ons eers die groep se goedkeuring kry.
- Johann wou by my weet wat my verwagting van die gesprek is. Ek het eintlik net een vraag gehad waarmee die groep my moes help: Hoe sou dit vir hulle wees om aan 'n pastorale gesprek deel te neem wat aan die hand van bogenoemde sewe waardes verloop? Ons het egter ook die nodigheid ingesien om die groep geleentheid te gee om vrae te stel oor hulle verstaan van die sewe waardes. Uiteindelik moes ons ook met mekaar die reëlings uitklaar vir die tweede gespreksgeleentheid. Die breë struktuur vir die gesprek wat hieruit ontwikkel het, is: praktiese reëlings rakende die tydsduur en dokumentering van die gesprek word getref; die groep kry geleentheid om vrae te stel oor die sewe waardes; die gesprek kry geleentheid om te ontwikkel; die groep word gevra om betekenis te gee aan die gesprek, en die reëlings vir die volgende gesprek word getref.

6.2.5 Die eerste gesprek.

Al agt die groeplede het betyds opgedaag. Die vroue in die groep word verteenwoordig deur KM (dosent en opvoedkundige sielkundige), LH (deelyds betrokke by Hospice), HP (maatskaplike werker) en MH (terapeutiese radiografis). Die ouderdomsverspreiding van dié groep vroue is van werkende jongmens tot

afgetredene. Die mans word verteenwoordig deur SR (ingenieur en sakeman), JN (ingenieur en sakeman), HV (ingenieur) en JE (ingenieur). Die ouderdomsverspreiding van hierdie groep is soortgelyk aan dié van die vroue. Nadat ek die groep verwelkom en bedank het vir hul teenwoordigheid en die groeplede aan mekaar bekendgestel het, het ek Johann (JR), die fasiliteerder, aan die woord gestel. Johann het die reëlings in verband met die tydsduur en die dokumentering van die gesprek aan die groep voorgelê. Die voorgestelde tydsduur vir die gesprek (twee ure) is goedgekeur. Oor die dokumentering van die gesprek, het Johann aan die groep verduidelik dat, aangesien baie inligting in só 'n gesprek na vore kom, dit vir my waardevol sal wees om weer daarna te luister, daarom sou ek graag 'n opname daarvan wou maak. Die groep sou ook daarby kon baat om met die oog op ons tweede gesprek, waartydens ons die eerste gesprek wil herbesoek, insae te kry in die eerste gesprek. Die opname sou my dus in staat stel om die groep te voorsien van 'n afskrif van ons gesprek. Nadat 'n groeplid gevra het of dié afskrif ook in my proefskrif opgeneem gaan word, het ek aan die groep die versekering gegee dat hulle die finale seggenskap daarvoor sal hê, asook oor die manier waarop hul deelname aan die gesprek gerapporteer word. Die groep het dit toe goedgekeur dat 'n bandopname van die gesprek gemaak word.

1. **JR:** Julle het die dokument reeds gelees. Ek wil begin met 'n algemene vraag: Wat was jou ervaring van die dokument? Hoe het jou gedagtes met betrekking tot die dokument geloop? Wat het jou opgeval? Waaroor wonder jy?
2. **HP:** In die geheel gesien, stem ek met heelparty dinge saam, maar daar is 'n paar sake waarvoor ek vrae het. Ek sal die vrae stel wanneer ons by die bepaalde punt in die dokument kom. Wat die geheel betref, het ek groot waardering vir die benadering wat hier beskryf word. Ek kan die logika daarvan insien en ek stem daarmee saam. Ek het egter 'n hele paar aantekeninge gemaak by punte waarvoor ek vrae het. Dié benadering gee

blykbaar te kenne dat dit in alle pastorale situasies gebruik kan word. Ek is nie so seker daarvan dat dit wel in alle pastorale situasies sal slaag nie.

3. **JR:** HP, wat maak vir jou sin?
4. **HP:** Laat ek dit so stel, dit is verskriklik belangrik dat mense die geleentheid kry om te praat en hul saak te stel sonder dat die pastor tot haastige gevolgtrekkings kom. Mense moet enduit aangehoor word. Die luisterproses is vir my uiters belangrik. Ek het egter 'n vraag oor persone wat afhanklik is van chemiese middels. Hulle het nie begrip vir hul eie situasie nie. Hulle ken hulself nie. Hulle kan nie hul probleem op die tafel sit nie. Hulle ken nie hul werklikheid nie. Met hulle in gedagte, het ek 'n probleem met die pastorale benadering wat in hierdie dokument beskryf word. Ons kan later na my probleem terugkeer en dan kan ons daaroor gesels. Ek wil terselfdertyd sê dat só 'n persoon, wat 'n chemiese afhanklikheid het, nie sommer uit sy eie na die pastor gaan nie.
5. **Ek:** Met ander woorde, dit sal gelukkig nie vir my nodig wees om só 'n probleem te hanteer nie. (*Gelag in die groep.*)
6. **HP:** As jy dit wil hanteer, sal jy na hom toe moet gaan. Hy sal nie na jou toe kom nie. Maar miskien het ek eers genoeg gepraat.
7. **JR:** Kom ons hoor dan eers by die ander of daar nog iemand is wat in die algemeen op die dokument wil reageer.
8. **LH:** Die eerste sin het my al laat wonder. Wat beteken die woord “sosiale konstruksionisme”? Ek is nie bekend met dié woord nie.
9. **JR:** Kom ons vra vir die doktorale student om dié woord vir ons te verduidelik.

10. **Ek:** Ek het aanvanklik gewonder oor die eerste bladsy van die dokument. Moet ek dit deel maak van die dokument, óf moet ek net die waardes aan julle beskikbaar stel? Ek het besluit om die eerste bladsy vir julle te gee sodat julle kan sien wat die tema van my navorsing is en wat ek met 'n waarde bedoel. Die tema van my proefskrif is: Sosiale konstruksionisme as 'n pastoraal-terapeutiese benadering. Sosiale konstruksionisme kan 'n paradigma genoem word. Dit kan ook 'n kennisteorie genoem word, 'n teorie oor hoe mense tot kennis kom. Baie kort saamgevat: Kennis en betekenis word sosiaal, in die verhoudings tussen mense, gevorm. Dit geld van alle vorme van kennis. Kennis word nie met behulp van my goeie verstand ontwikkel nie. Alle kennis waaroor ons beskik, word tussen mense geskep. In die sosiale konstruksionisme (miskien het julle dit in die dokument opgemerk), speel taal 'n baie belangrike rol. Ons skep kennis en betekenis deur middel van taal, deur middel van ons gesamentlike gebruik van taal.
11. **JR:** Kan ek 'n praktiese voorbeeld gee? Die eerste keer toe ons dogter 'n slak sien, sê sy: "Pappie, kyk daardie bokkie-skilpad." (*Gelag in die groep.*) Die voorbeeld bevestig wat Eric oor taal gesê het. Ons het waarskynlik op een of ander stadium vir ons dogter 'n skilpad en 'n bok gewys. Toe sy haar ervaring met die slak moes beskryf, het sy dié twee woorde, bok en skilpad, bymekaargesit. Nadat ek haar amper opgevreet het, moes ek vir haar sê dat mense iewers ooreengekom het om hierdie ervaring 'n slak te noem. Van daardie dag af het 'n bokkie-skilpad vir haar ook 'n slak geword. Dit is hoe ons die realiteite wat ons ervaar, benoem en benaam. As ons ooreengekom het om 'n slak 'n "bokkie-skilpad" te noem, sou dit vandag sy naam gewees het. Daar is 'n ander groep mense wat hulself bioloë noem. Hulle beskryf weer dieselfde ervaring as 'n *molusca* (ek voorsien die naam, nadat Johann vir 'n oomblik hieroor onseker is). Hierdie voorbeelde illustreer hoe ons gesamentlik betekenis aan ervaring gee. Die gemeenskap van deelnemers aan taal kom met mekaar ooreen oor die woorde wat hulle gebruik in verband met ervarings. Maak dit sin?

12. **JN:** Is dit nou 'n wetenskaplike feit, óf is dit 'n afleiding wat gemaak word deur na die ontwikkeling van die mensdom oor baie jare te kyk? Ek sê altyd: Alles het iewers begin.
13. **Ek:** Hierdie is nie 'n ou manier van kyk na hoe kennis ontstaan nie. Dit is 'n nuwe manier van kyk. Die ou of bekende manier van kyk na kennisverwerwing, kom daarop neer dat ek as navorser met my eie goeie verstand kennis skep. Ek gaan na die wêreld toe en daar maak ek ontdekkings. Die sosiale konstruksionisme se uitgangspunt is dat ons nie ontdekkings maak nie, maar ons praat met mekaar en in die proses wat ons met mekaar praat, kom ons met mekaar ooreen wat ons sekere goed noem en watter betekenis ons daaraan gee.
14. **HV:** Is dit nie maar 'n proses wat oor die eeue plaasgevind het nie, terwyl ons nou net meer bewus geword het daarvan nie?
15. **Ek:** Ja, dit is so. Wat op die oomblik gebeur, is dat ons meer bewus word van die rol wat taal in ons lewe speel. Ons het vir baie lank gedink dat taal 'n spieël van die werklikheid is. Met ander woorde, as jy na 'n woord kyk, sien jy iets van die werklikheid daarin afgespieël, jy sien die werklikheid. Dit is hoe ons oor taal gedink het. Dit is die rede waarom ons so 'n groot vertrouwe in die wetenskap gestel het. Die wetenskap kan die werklikheid sien en dit dan, deur middel van taal, akkuraat beskryf. Die sosiale konstruksionisme kyk anders na taal. Ek maak die opmerking in dié dokument dat taal nie beskryf nie, maar taal skep die werklikheid waarin ons leef. In ons tyd is daar 'n nuwe geneigdheid om só oor taal te dink. Taal is nie iets waarmee ons die werklikheid akkuraat beskryf nie. Ons skep ons werklikheid deur middel van taal. Hoe klink dit vir julle? Is dit baie teoreties?
16. **JR:** 'n *Fan* word 'n winterpomper. My seuntjie noem dit 'n winterpomper.

17. **JE:** As taal skep, dan verstaan ek waar die woord knormoersleutel vandaan kom.
18. **JR:** Hierdie is 'n baie belangrike onderwerp en ons kan die hele aand net hieroor praat. Miskien moet Eric 'n afsonderlike geleentheid reël waar julle meer hieroor kan gesels. Is daar dalk nog een of twee gedagtes oor dié onderwerp? Ek wil ook die navorser se behoeftes in gedagte hou, naamlik dat ons praat oor die moontlikheid om 'n pastorale gesprek te hê aan die hand van bepaalde waardes. Ek is baie geïnteresseerd in ons huidige onderwerp. Ek moet myself inhou om nie die hele gesprek hieraan af te staan nie.
19. **MH:** Voordat ek die dokument gelees het, het ek myself eers afgevra: Watter waardes wil ek hê moet in 'n pastorale gesprek funksioneer? Die eerste wat ek vir myself uitgemaak het, is dat die pastor my moet help om die probleem te identifiseer of te verwoord. Ek weet nie altyd hoe om 'n probleem in woorde uit te druk nie. Ek het 'n hele paar punte aangeteken, maar dít is my eerste punt.
20. **JR:** As jy na dié dokument kyk, is daar een van die waardes wat daarby aansluit?
21. **MH:** Ek dink die vyfde waarde wat handel oor vrae as 'n terapeutiese instrument, sluit by my punt aan.
22. **JR:** Hoe sal die pastor se vrae kan help om die probleem te verwoord of te identifiseer?
23. **MH:** Die vrae kan jou lei om na te dink oor wat jy sê.
24. **JR:** Dankie.

25. **KM:** Om die regte vrae te vra, kan jou help om jou gedagtes te orden. (*Ek kan die opname nie goed volg nie.*)
26. **LH:** Ek het op hierdie punt 'n bepaalde probleem. Dit klink goed om te sê die pastor is 'n nie-weter, maar ongelukkig weet hy.
27. **HP:** Maar hy weet of ken nie die spesifieke situasie nie.
28. **LH:** Ja, maar hy weet baie ander goed. Anders sou ek nie na hom toe gegaan het nie. Só, ek het 'n probleem hiermee.
29. **JR:** Eric se verdere verduideliking... stem jy daarmee saam?
30. **LH:** Nie altyd nie.
31. **JR:** Waarmee stem jy saam?
32. **LH:** Ek stem eenhonderd persent saam met sy verduideliking van die rol van taal. Ek verstaan dit. Ek kan egter nie dink dat 'n pastor hom kan afsny van sy kennis, van sy mensekennis en van die kennis wat hy op grond van sy opleiding het, byvoorbeeld sy kennis van die sielkunde nie. Ek kan nie dink dat die pastor hom kan afsny van al dié kennis en as nie-weter kan optree nie. Ek kan my nie voorstel dat hy sy vrae nie gebruik om sy gespreksgenoot te lei na 'n spesifieke punt toe nie.
33. **MH:** Ek wil ook nie hê die pastor moet net daar sit en nie gebruik maak van al die bestaande kennis nie.
34. **LH:** Presies, presies.
35. **MH:** ... dat hy byvoorbeeld nie gebruik maak van sy kennis van die sielkunde nie.

36. **LH:** Ja, ja. Dit is waarvan ek verskil.
37. **HP:** Ek dink as die pastor as nie-weter optree, beteken dit dat hy nie die saak of die vertelling vooruitloop nie. Die vrae wat die pastor stel, moet die gespreksgenoot help om groter helderheid te kry, om dieper insig te kry en dít lei tot 'n nuwe werklikheid.
38. **LH:** My probleem is: As die pastor nie agtergrondkennis het nie, byvoorbeeld kennis van die sielkunde het nie, gaan hy nie weet watter vrae om te vra nie. Op 'n plek in dié dokument staan dat die pastor se kundigheid op die terrein van gesprekvoering lê.
39. **HP:** Soos ek dit verstaan, beteken nie-wetendheid nie dat die pastor geen kennis het nie.
40. **JR:** Verduidelik dit 'n bietjie meer breedvoerig.
41. **HP:** As ek dit verkeerd verstaan, moet julle my maar reghelp. Die pastor het uit die aard van sy opleiding sekere kennis. Hy het byvoorbeeld huweliksterapie bestudeer. Hy het kennis van die sielkunde. Hy het kennis van die teologie. Hy het mensekennis, ensovoorts, maar hy bring dit nie saam na die gesprek en sit dit op die tafel nie. In die een-tot-een gesprek hou hy al daardie kennis op die agtergrond. Vanuit daardie kennis en dit wat die gespreksgenoot bring, vra die pastor sy vrae en help hy die gespreksgenoot om 'n nuwe element in die situasie raak te sien. Dit gee aan die gespreksgenoot 'n breër perspektief en sy verhaal verander 'n bietjie. Dit is hoe ek dit verstaan.
42. **LH:** Ek verstaan presies wat jy bedoel, maar dit beteken die pastor het tog al daardie kennis nodig. Dit lyk nie vir my dit is wat die dokument sê nie.

43. **KM:** Ek wonder of dit kan beteken: In hierdie situasie is ek nie die kenner oor jou lewe nie? Ek is hier nie-wetend ten opsigte van die totale proses wat in jou lewe afspeel en van die antwoorde wat jy vir jouself gaan ontwikkel. Ek gaan dus nie my opinie op jou afdwing nie. Ek gaan jou nie met my diagnose *label* nie. Dit is vir my 'n verskriklike respekvolle manier...
44. **LH:** Dit is. Ek weet net nie of mens jou só kan afsny en suiwer kan hou nie. Ek dink jy gaan onthou dat mense wat byvoorbeeld as kind mishandel is, só en só reageer. Só een gaan byvoorbeeld probleme hê met verhoudings, ensovoorts. Die pastor sal dus nie anders kan as om sy vrae in daardie rigting te stuur nie. Ek wonder hieroor. Ek raai maar net. Die pastor het immers daardie kennis. Dít is my probleem. Ek weet nie of die pastor homself kan afsny van wat hy weet nie. Ek verstaan dat elke mens 'n individu is en dat jy hom daarom nie kan *label* asof alle mishandelde mense presies dieselfde gaan reageer nie, maar jy kan miskien verwag dat 'n bepaalde individu aan sekere kenmerke gaan beantwoord.
45. **JN:** Ekskuus... wat kwalifiseer jou as pastor? Wat kwalifiseer jou om met iemand te gesels? Op grond waarvan kan jy dit doen? Daar moet tog iets daaragter wees. Ék kan dit nie doen nie. Ek is te veel resultaatgedrewe. Die benadering wat in dié dokument beskryf word, fokus op die gesamentlike ontwikkeling van taal en kennis. Ek is van nature baie resultaatgedrewe. Ek sal daar sit en vra: Wat is die probleem? En dan kan jy nie verstaan... (*Gelag in die groep*). Daar is tog, daar moet tog kundigheid ter sprake wees... Hierdie is nie 'n algemene benadering nie? Dit is nie hoe alle pastors werk nie? Of hoe?
46. **LH:** Ander wil by die kern uitkom.
47. **JN:** Wat laat jou voel om dit só te doen?
48. **Ek:** Wat laat my voel om dit só te doen?

49. **JN:** Ja.

50. **Ek:** In 'n ander hoofstuk van my proefskryf motiveer ek vanuit verskillende hoeke waarom ek by hierdie *topic* betrokke geraak het. My persoonlike verhaal oor waarom ek by hierdie *topic* betrokke geraak het, is dat ek in die ervaring van my werk net al hoe meer besef het dat ek waaragtig nie weet nie. Ouens kom sit by jou en soek 'n naam vir hulle probleem. Hoe meer ek na mense geluister het, hoe meer het ek besef: Ek kan nie 'n naam gee vir die probleem nie. Ek kan dalk op 'n bepaalde punt in die gesprek 'n probleem 'n naam gee, maar dan praat ons 'n bietjie verder en kom daar nuwe goed na vore wat die gesprek in 'n ander rigting stuur. Soms kom mense by my die oplossing soek. Hoe meer ek na mense geluister het, hoe meer het ek gevoel: Ek het nie vir julle die oplossing nie. As ek na my gespreksgenoot geluister en hom probeer verstaan het, het dit diwels vir my al hoe duideliker geword dat hy hom in moeilike omstandighede bevind. Die begeerte het dan gewoonlik ook by my opgekom om hom uit sy moeilike omstandighede te help en vir hom 'n ridder op 'n wit perd te wees. As ek egter met hom eerlik moes wees, dan moes ek erken: Ek het nie vir hom die oplossing nie. Ek hét 'n klomp teorieë. Ek het 'n stuk lewenservaring. Ek het kennis van die Bybel. As ek na mense geluister het, het ek soms raakpunte met my eie lewe opgemerk. Party van die goed het ekself nog nie opgelos nie, maar iemand anders kom soek by my die oplossings vir sy lewe. Ek het met ander woorde 'n klomp kennis, maar ten spyte daarvan kon ek sekere goed, soos wat die probleem of die oplossing is, nie vir hulle gee nie. Ek het my vertrouwe om dit te doen, verloor. Ek het hieroor begin wonder. Beteken dit ek moet meer kennis opdoen sodat ek die probleme beter kan raaksien en meer geldige oplossings kan verskaf? Ek het die antwoord nie in hierdie rigting gesoek nie omdat daar in my eie *make-up* ondermeer 'n wantroue is in ons vermoë om deur te dring tot die bodem van 'n saak. As dít waar is, ontstaan die vraag: Wat nou? Dit bring my dus by die punt om te vra: As ek nie vir mense die probleem kan beskryf of die oplossing kan gee nie, kan ek nog pastoraat doen? Hoe lyk pastoraat wat

nie vir mense sê wat hul eintlike probleem is en wat die oplossing vir hul probleem is nie? Dit het my laat soek na ander maniere om met mense te praat sodat dit nog vir hulle van nut kan wees om met my 'n gesprek te hê. Na aanleiding van wat LH byvoorbeeld gesê het oor die kennis waaroor die pastor beskik... dit is so dat die pastor en dat ek oor sekere kennis en ervaring beskik, maar ek wantrou baie van my eie kennis. As ek tydens 'n gesprek herinner word aan 'n bepaalde teorie en ek kan nie daarvan ontslae raak nie, is ek bereid om dit met my gespreksgenoot te deel. Ek het ook in hierdie dokument êrens geskryf dat 'n pastor bereid moet wees om sy teorieë, opinies en vooroordele met sy gespreksgenote te deel. In dié geval, doen hy dit nie as 'n ekspert nie. Ek sou met ander woorde my teorie oor 'n bepaalde saak met my gespreksgenoot kon deel, maar dan doen ek dit versigtig. Ek sal byvoorbeeld vir iemand kon vra: Hoe *relate* jy tot hierdie teorie? As jou situasie aan die hand van hierdie teorie gelees word, help dit jou? Maak dit vir jou sin? Pas hierdie teorie by wat jy besig is om vir my te vertel? Dit is beslis waar dat ons nie na 'n gesprek kan luister sonder persoonlike vooroordele en kennis nie. In dié sin kan ek nie 'n nie-weter wees nie. Dit is met ander woorde nie die geval dat ek niks weet nie. Dit gaan vir my oor die vraag watter waarde ek heg aan wat ek weet en hoe gebruik ek dit in die gesprek. Gebruik ek my kennis op só 'n manier dat ek my gespreksgenoot laat verstaan: Dit is die allerantwoord op jou probleem? Dit is wat jy moet doen. Of gebruik ek sulke kennis sonder om my gespreksgenoot daarmee te oorheers of te domineer?

51. **LH:** Beteken dit jy gebruik 'n klomp teorieë in jou gesprekke? Gee jy vir iemand vier of vyf teorieë en jy laat die keuse by hom om te besluit wat hy wil gebruik? Is dit wat jy sê?
52. **Ek:** Ek probeer om geen teorieë te gee nie, maar as iemand my vra vir teorie, is ek bereid om dit te doen. Dit gebeur nogal gereeld dat mense wil weet wat ek dink. In dié geval is ek bereid om vir hulle te sê wat ek dink, maar die persoon moet dan goed verstaan dat dit maar net my mening is.

53. **LH:** Met ander woorde, dán is jy bereid om deursigtig te wees omtrent jou opinies en vooroordele, maar dat dit jóúne is.

(*'n Paar groeplede begin gelyk praat en JR vra dat SR eerste geleentheid kry om te praat.*)

54. **SR:** Eric, ek verstaan jou gedagtes as 'n wegbeweeg van fundamentalisme. Siende dat ons oor pastoraat praat, gebeur dit nie ook in die kerk nie? Dit is 'n beweging na postmodernisme waar niks absoluut is nie, waar daar nie absolute waardes en riglyne is nie. Dit bring my by 'n woord wat jy ook vroeër gebruik het, naamlik paradigma. Moet die funksie van die pastor nie wees om net die paradigma te kraak nie? Die teorie van paradigmas sê dat 'n bestaande paradigma eers gekraak moet word en daarna kan 'n nuwe paradigma of verwysingsraamwerk geskep word. Jy verwys na verhale. Ek wil dit eerder paradigmas noem. Ek glo dat jou paradigma jou toekoms, die rigting waarin jy beweeg, bepaal.

55. **Ek:** Jy sê jy wonder of 'n paradigma nie eers gekraak moet word nie. Bedoel jy die paradigma van die persoon wat my kom sien?

56. **SR:** Ja, sy probleem bestaan binne 'n bepaalde paradigma...Ek wil nie ons gesprek vooruitloop nie, maar ek sien jy hou nie baie van die ui-gedagte nie. Jy sê die verhaal wat iemand vertel is sý storie en jy wil jouself eintlik nie aanmatig om die persoon se storie as onsuiver of nie reg af te maak nie. Ek dink tog dat baie mense, nie net as gevolg van chemiese verslawing nie, maar byvoorbeeld as gevolg van 'n ego, nie in staat is om hul werklike probleem in te sien nie. Jy sê ook dat daar nie 'n dieperliggende probleem of oorsaak is nie, maar ek dink daar is. Iemand het vroeër verwys na kindermishandeling. Dit het tog 'n bepaalde optrede tot gevolg. Ek sê nie jy moet dit gaan *pinpoint* en sê: Toe jy vyf jaar oud was... dat jy dit nou met hipnose gaan vasstel nie. Ek dink tog dat 'n pastor van die skille moet afhaal, veral ego-skille.

57. **Ek:** Wat vir my waar is... As iemand na my toe kom, kom hy met 'n verhaal wat vir hom pyn of ongemak besorg. As ek dié persoon se verhaal ernstig opneem, bedoel ek nie dat ons die verhaal moet behou nie. As iemand na my toe kom, kom hy juis omdat hy hierdie verhaal wil verander. Die vraag is: Hoe verander die verhaal? Verander die verhaal deur in sy verlede te delf om te kyk of daar een of ander oorsaak vir sy probleem is? Kan die verhaal op ander maniere verander? Daarmee wil ek nie te kenne gee dat ons nie oor die verlede mag praat nie. 'n Mens sou oor die verlede kon praat. Die vraag is of ek uit die staanspoor daar moet gaan soek vir 'n dieperliggende probleem.
58. **SR:** ... jy verwys daarna dat 'n mens dan 'n meestersverhaal het wat daardie probleem aanspreek.
59. **Ek:** Dit is onder andere waarmee ek 'n probleem het. Ons soek vir die probleme waarop ons die antwoorde ken.
60. **SR:** Ja, en dan ignoreer jy die res.
61. **Ek:** ... en jy ignoreer die res. Die res sien ek waarskynlik nie eers raak nie. Dit gebeur nie noodwendig doelbewus nie.
62. **SR:** Die proses van die skille afhaal, gooi jy dan saam met die gebruik van 'n meestersverhaal uit. Ek het nie vrede daarmee nie. Die probleem lê by die meestersverhaal en nie by die proses van skille afhaal nie. As jy die probleem blootgeê het, kan jy vir die ander persoon sê: Dit is die probleem. Bring jou oplossings. Is dit nie dalk wat jy later tog sê waar jy skryf oor die nuwe verhaal wat gevorm moet word nie, oor die nuwe paradigma nie?
63. **JR:** SR, kan jy jou gedagte dalk omsit in 'n vraag?

64. **SR:** Eric skram daarvan weg om 'n kernoorzaak vir 'n probleem te soek omdat hy nie na 'n meesterverhaal gelei wil word nie. Ek sê dit is nie nodig om van daardie proses weg te skram nie. Ek dink dit is 'n baie belangrike proses. Ek dink die meeste probleme het 'n kern, soos 'n swak selfbeeld óf een of ander blokkasie óf iets dergeliks. Ek maak die onderskeid tussen 'n persoon en sy ego of die beeld wat hy van homself saamdra. Om die skille af te haal, is soos om die ego te skei van wie die persoon werklik is.
65. **JR:** Sou 'n mens in die lig van wat jy sê, vir Eric kon vra: Wat maak jy met ander meesterverhale? In die waardes kies hy vir 'n bepaalde proses. Hy is krities teenoor die gedagte van meesterverhale. Wat jy vra, is: Wat maak jy daarmee? Dit is ook kennis...
66. **SR:** Ek het 'n eenvoudige vraag: Waarom gooi hy die proses saam met die meesterverhaal uit?
67. **Ek:** Dit wat ons 'n "probleem" noem, is deel van die meesterverhaal. Die klassifikasie van probleme, om byvoorbeeld te sê iemand het 'n selfbeeldprobleem, is 'n taamlik nuwe beskrywing. Die klassifikasie van probleme soos dit in die sielkunde voorkom, het aan die begin van die twintigste eeu posgevat. Vroeg in die twintigste eeu is daar maar 'n paar probleme benoem. Nader aan die einde van die twintigste eeu is daar reeds meer as driehonderd probleme geïdentifiseer. Waar kom dié probleme vandaan? Het ons dit ontdek óf het ons dit saam geskep? Ek wil weer terugkom na jou verwysing oor selfbeeld en dan wil ek vir jou 'n grappie vertel. As ek sê iemand het 'n selfbeeldprobleem... Ek sê nie ons mag glad nie so praat nie. Ek dink ons moet vir onself afvra wat die nut daarvan is om só te praat? Sou ek nie verder kon vra na waar die selfbeeldprobleem vandaan kom nie? Met ander woorde, is daar nie 'n dieper probleem agter die selfbeeldprobleem nie? As ons dít opgespoor het, sou ons dan nie weer kon vra waar dít vandaan kom nie? Dit bring my by my grappie. Die jong dominee het by die oom huisbesoek gedoen. Die oom sê toe vir hom hy het

'n groot probleem met die nuwe teologie en Skrifuitleg. Die Bybel sê tog duidelik dat die aarde op pilare staan. Die dominee wou toe by die oom weet: Waarop staan die pilare? Die oom se antwoord was: Op groot klippe. Die dominee vra toe weer: Waarop rus die groot klippe? Die oom kon dié vraag ook antwoord: Op kleiner klippe. Die dominee se volgende vraag was seker nie 'n verrassing nie: Oom, waarop rus die kleiner klippe? Toe antwoord die oom: Op nog kleiner klippe en van daar af is dit net klippe, klippe, klippe.... (*Gelag in die groep.*) Dié grappie sê iets rakende hoe ek oor dieper liggende oorspronge dink. Ons kan praat oor 'n selfbeeldprobleem. My vraag is egter: Het ek daarmee by die fondament uitgekom? Sou ek nie nog verder kon vra nie? As LH byvoorbeeld praat oor mishandeling in die kinderjare... Dit is 'n baie sensitiewe onderwerp, maar 'n mens sou daarvoor ook verder kon vra. My standpunt is nie dat mense nie oor die verlede of oor dit wat hulle as 'n probleem beskou, mag praat nie. 'n Klomp van hierdie diagnoses het populêr geword. Mense kom by my en sê: Ek het 'n selfbeeldprobleem. Wat kan ons aan my selfbeeld doen? 'n Paartjie daag op en sê: Ons het in ons huwelik 'n kommunikasieprobleem. Jy hoef nie eers vir ons te sê wat ons probleem is nie. Ons is eintlik hier om te leer hoe om beter te kommunikeer. Ek hoef dus nie eers self 'n diagnose te maak nie. Hulle het dit klaar gedoen. Ek moet hulle net help om beter met mekaar te praat. Ek wil mense nie die geleentheid ontnem om sulke terme te gebruik nie. Ek weet net nie of ons sodoende by die eintlike probleem uitkom nie. Ek wonder ook wat die gevolg daarvan is as ek sulke probleembeskrywings aanvaar? As mense vir my sê hulle het 'n kommunikasieprobleem, wil hulle waarskynlik daarmee vir my sê ek moet hulle help om met mekaar te praat. My vraag is of ek die probleem nie gaan vererger as ek hulle huis toe stuur met 'n resep om met mekaar te praat nie? Dit voel vir my asof ek hulle in só 'n geval wegstuur met *more of the same*. Ek sê vir hulle om te praat. Ek sê byvoorbeeld vir hulle om ten minste vir 'n halfuur op 'n dag hul stoele teen mekaar te skuif, mekaar in die oë te kyk en te praat. In dié geval, vra ek hulle om te doen wat hulle juis nie

kan doen nie. Hierdie manier van werk het vir my al hoe minder sin begin maak.

68. **JR:** JE?

69. **JE:** Toe ek hierdie dokument gelees het, het ek met een probleem gesit, naamlik: Hoe moet ek dink oor waardes, sosiale konstruksionisme en narratiewe terapie? Ek het 'n opinie oor narratiewe terapie. Moet ek dit in hierdie stuk as 'n gegewe aanvaar of moet ek kritiek lewer op die metode van narratiewe terapie of sosiale konstruksionisme? Ek sukkel om my uit te spreek oor die waardes sonder om my uit te spreek oor sosiale konstruksionisme. Is dit oukei as ek kritiek lewer op die groter onderwerp waarvan die waardes afhang?

70. **Ek:** Ek dink jy moet dalk nog 'n bietjie praat.

71. **JR:** Ek dink dit is baie relevant om die twee met mekaar in verband te bring en om daaruit te sê of dit vir jou sin maak of nie.

72. **JE:** Ek wil dan terugkom na wat LH gevra het: Hoe sny jy jouself van al jou kennis af? Jy kan jouself nie afsny nie. Nou kom ek terug na die waardes. Ons het elkeen 'n klomp waardes, of dit nou geskrewe óf ongeskrewe is. Die reël kan byvoorbeeld in ons huis geld dat niemand 'n beker op die tafel los nie, want in hierdie huis hoort 'n beker in die kombuis. In die waardes van dié dokument is daar net te veel gapings vir manipulasie. As ek hierdie ding deurlees is daar groot *gaps*. Hier staan byvoorbeeld dat die gespreksgenoot die ware kundige oor sy/haar lewe is. Is die gespreksgenoot 'n kundige of dra hy/sy die meeste kennis? Laasgenoemde is waar. Hy/sy het nie noodwendig die kundigheid om die oplossing te kry nie. Daarom gaan hy/sy met die verwagting na iemand toe om die kundigheid te kry. As ek lees: "Taal is kreatief," dan besef ek dat ek werklik 'n baie gebrekkige woordeskat het. Hoe help ek myself as ek 'n gebrekkige

woordeskat het? As jy vir my vra: Hoe voel jy?, sal ek waarskynlik antwoord: Ag, oukei. As jy vir 'n vrou vra hoe sy voel, dan antwoord sy iets soos: Ek voel tranerig, met 'n emosie van... Hulle kan dit baie mooi beskryf. Dit is omdat vroue 'n beter woordeskat het. Mans het dit nie. Baie mense... Ek het al mense teengekom met 'n *issue*, maar hulle weet nie hoe om dit te beskryf nie... Hier is vir my 'n *gap* tussen al hierdie waardes. Om nog 'n voorbeeld te noem, ek kan my storie rekonstrueer, maar is die nuwe storie reg? Ek kan dit rekonstrueer tot iets wat ek graag wil hê en ek kan myself in die proses regverdig om iets te doen wat nie normatief reg is nie. Dit is die pastor se verantwoordelikheid om dan vir sy gespreksgenoot te sê dat sy rekonstruksie verkeerd is. Die pastor moet kan sê hy stem nie saam met sy gespreksgenoot se gerekonstrueerde verhaal nie. Sy gespreksgenoot se gerekonstrueerde verhaal kan dalk iemand anders benadeel. Die waardes wat in die stuk gedefinieer word, is baie idealisties. *I can choose and prize certain values, but I might still struggle to do them.* Die *scope* vir foute in die waardes is te groot. By elkeen van die waardes is daar iets wat my pla. Om terug te keer na iets wat iemand netnou gevra het. Wat is 'n pastor? My definisie van 'n pastor, help my reg as ek verkeerd is, is geestelike herder of leier. As ons praat van 'n pastorale benadering, moet daar tog 'n geestelike element wees. Daar bestaan ongetwyfeld riglyne vir daardie geestelike komponent of element. Die postmoderne standpunt is dat daar nie absolute gesigspunte is nie. Dit is vir my 'n moeilike tyd... Ek glo daar is absolute waarhede. Dit is 'n feit. Mense wat in 'n vliegtuig is, maak nie sommer die deure oop nie, want die natuurwette is absoluut. As jy die vliegtuig se deur oopmaak, word jy uitgesuig. Dit is ook waar van 'n klomp ander goed, maar ons wil geestelike reëls nie aanvaar as absoluut nie. Wat dít betref, verkies ons om in 'n grys gebied te beweeg, want dit gee vir ons ruimte om te doen wat ons wil en onself te regverdig. Die waardes in hierdie dokument bevorder daardie grys area en maak dit vir mense moontlik om in daardie grys gebied te beweeg en hulself te regverdig. In dié opsig mis ek pastorale leiding. Die laaste wat ek wil sê, is dat die benadering wat in die dokument beskryf word, nie vir almal sal werk nie. Ek

loop al vir vier jaar met iemand 'n pad. Dit is iemand vir wie ek dinge reguit moet sê, dit op skrif moet sit en soms selfs op moet skree. Dit is die enigste manier waarop ek tot hom kan deurdring. Daar is dus *limits* tot die benadering van die dokument. Hoe weet 'n mens waar is die limiet? Wie kan ek toelaat... Ek glo nie jy kan elkeen toelaat om sy eie storie te bou nie. Vir sekere ouens moet jy op 'n ferm manier kan sê: Dit is hoe dit is!

73. **JR:** JE, daar is hoofsaaklik drie dinge wat ek by jou hoor. Eerstens, daar is *gaps* in die waardes. Tweedens mis jy die komponent van geestelike leiding in die waardes. Derdens, die benadering in die dokument sal nie met almal werk nie. In terme van die eerste punt, wat sou jy voorstel, watter waardes sal nie 'n *gap* laat nie?

74. **JE:** Ek wil graag op jou vraag reageer. Kom ons neem byvoorbeeld die waarde dat iemand altyd die waarheid moet praat. As jy dié waarde in isolasie neem, kan dit baie gevaarlik wees. Ek kan vir iemand die waarheid vertel, maar daardeur groot skade doen. Dié waarde kan dus nie in isolasie gesien word nie. As iemand in die werksituasie 'n fout maak, kan ek voor almal sê: Dit was nou werklik pateties. Sodoende kraak ek hom af en maak die verhouding seer. Die ander moontlikheid is dat ek die *issue* in 'n privaat gesprek hanteer. In die tweede geval praat ek steeds die waarheid, maar die waarde funksioneer nie in isolasie nie. Toe ek die waardes wat in die dokument beskryf word in isolasie gelees het, het ek foute gesien. Toe ek verder lees, het ek besef dié waardes moet saam en binne konteks gelees word. Om hierdie waardes byeen te hou, verg ervaring. Jy sal jou storie moet ken.

75. **JN:** Ek dink dit is die uitgangspunt van hierdie dokument, dat hierdie waardes as 'n stel gesien en gelyktydig uitgeleef moet word. Ek sien die gesprek as 'n spiraal waarin 'n verhaal uitgebou word. Op hierdie punt wil ek aansluit by 'n bekommernis wat JE ook uitgespreek het. Wat is die begin van die spiraal? Die begin van die spiraal is Christus. Dit is miskien implisiet in die

waardes. Dalk moet dit meer pertinent of as 'n spesifieke waarde gestel word. In die pastorale gesprek moet die pastor vir sy gespreksgenoot sê: Die beginpunt is Christus. Indien dit nie die geval is nie, kan ons nie met mekaar gesels nie.

76. **MH:** 'n Persoon sal tog seker nie na 'n pastor toe gaan as geloof nie vir hom belangrik is nie?
77. **JN:** Ek is nie so seker daarvan nie. Dit is vir my 'n vraag. Is almal wat na die pastor toe kom se beginpunt Christus?
78. **SR:** Kan ek reageer op wat JN gesê het? Ek dink nie dit is meer die geval nie. Ek dink juis dít is baie keer die *issue*.
79. **JR:** SR, sê 'n bietjie meer.
80. **SR:** Die fundamentele vertrekpunte van die Christendom is vir baie mense nie meer fundamenteel nie. Dit is vir baie mense nie meer die uitgangspunt nie. Ek dink Eric sê dit ook dat die Bybel self nie 'n meesterverhaal het nie. Ek dink baie mense het ander sienings en kry ander antwoorde as die tradisioneel-fundamenteel Christelike beskouings. As jy hierdie tradisioneel Christelike beskouings as basis vir 'n gesprek neem, het jy reeds 'n geheime agenda.
81. **JR:** Miskien wil Eric op hierdie punt reageer. Ek is baie *tempted...* (*Gelag in die groep.*)
82. **Ek:** Wat die saak van geloof betref, dit is vir my belangrik. Geloof is vir my belangrik. Ek beskou myself as 'n gelowige. Die Bybel is vir my 'n belangrike boek. In terme van my eie geloofslewe is die Bybel vir my 'n onmisbare boek. Wat my betref, kan die Bybel egter nie die basis van 'n gesprek wees nie, nie omdat die Bybel nie só belangrik is nie, maar omdat

daar geen teorie is wat kan verseker dat ek die Bybel reg lees nie. Om dié rede kan die Bybel nie die basis of vertekpunt vir 'n gesprek wees nie. Die Bybel kan slegs die basis vir 'n gesprek wees indien ek kan sê: Dit is wat die Bybel sê. Wat in werklikheid gebeur is dat ek vir my gespreksgenoot sê: Dit is wat ek sê die Bybel sê. Ek dink nie dit is moontlik om ooit by dié punt verby te kom nie. Dit is vir my belangrik dat ek en my gespreksgenoot ook met mekaar oor die Bybel, oor geloof en oor God kan praat. As ons hieroor praat, moet my gespreksgenoot net nie dink dat ek die beste *angle* oor dié onderwerpe het nie. My eie geloofsverhaal bevestig dit. My eie geloofsverhaal het nie dieselfde gebly nie. Ek lees die Bybel vandag nie soos ek dit tien jaar gelede gelees het nie. Ek gaan dit oor tien jaar waarskynlik nie lees soos ek dit vandag lees nie. Die manier waarop die kerk die Bybel vandag lees, is nie dieselfde as wat hy dit twintig jaar gelede gelees het nie. Daarom is dit vir my baie moeilik om die Bybel of enigiets wat met die sentrale inhoud van die Christelike geloof te doen het as vertekpunt vir die pastorale gesprek te gebruik. Dié sake bly vir my belangrik. Ek praat daarvoor met mense, ek preek daarvoor, maar dit is nie vir my die basis van 'n pastorale gesprek nie. Dit is ook die rede waarom ek 'n pastorale gesprek nie kan sien as geestelike leiding nie. Ek verskaf nie geestelike leiding nie. Ek ken nie die Bybelse verhaal die beste nie. Ek is, wat die lees van die Bybelse verhaal betref, nie die enigste kundige nie. Om dié punt te staaf, sou ek my selfs op die Reformasie kon beroep. Die Reformasie het gesê die pous is nie die enigste wat die Bybel kan lees en verstaan nie. Ons is almal gelowiges. As gelowiges het ons almal die Gees van God ontvang. Ons is almal medeverantwoordelik om die Bybel te lees en te verstaan. Met ander woorde, ek sou selfs na my *roots* kon gaan om my omgaan en die funksionering van die Bybel in 'n gesprek te verduidelik. Het ek genoeg gesê?

83. **JE:** Kan ek reageer?

84. **JR:** Ja

85. **JE:** As ek 'n vak wil bestudeer, kry ek 'n dosent. Hoekom kry ek 'n dosent? Ek kry 'n dosent omdat hy op daardie stadium oor die groter kundigheid beskik. Die dosent tree op as 'n mentor vir die student. Elkeen kan dalk iemand onthou wat op 'n bepaalde stadium 'n groot indruk op jou lewe gemaak het. Dié persoon het as mentor vir jou opgetree. 'n Mentor is 'n persoon wat oor lewenservaring beskik en 'n verhouding met God het en daarom lig op jou lewe kan werp. Dit is wat ek onder mentor verstaan. Dit is nie 'n wetenskaplike begrip nie. Die verhoudingselement staan sentraal. Ek verwag van 'n pastor om op soortgelyke wyse as 'n mentor op te tree. 'n Pastor kan nie as mentor optree deur net vrae te stel nie. Vrae kan deel van die gesprek wees, maar op 'n stadium moet die pastor reguit vir sy gespreksgenoot kan sê: Hier is die kompas en daar is noord.
86. **Ek:** As ek op die beeld van mentorskap kan reageer... 'n Mentor kies gewoonlik nie vir my nie, maar ek kies 'n mentor. Met ander woorde, as iemand na my toe kom en van my verwag om vir hom 'n mentor te wees, is ek bereid om dit te doen. Ek stem met JE saam dat die manier van gespreksvoering wat ek voorstaan, almal beslis nie pas nie. Dit wil nie sê dat hierdie manier van gespreksvoering 'n inherente beperking het nie. Waarop dit eerder vir my neerkom, is dat my gespreksgenoot 'n ander manier van praat verkies. Dit is dus sy keuse. Dit rym vir my met sosiaal-konstruksionistiese uitgangspunte om dan dié persoon se versoek te respekteer. In dié geval stel ek myself nie aan as die ander persoon se mentor nie. Ek stel myself nie aan as die een wat moet besluit oor die rigting van iemand anders se lewe nie. As my gespreksgenoot wil hê ek moet as mentor optree, is ek bereid om só 'n pad te loop. Die ander persoon moet dit egter baie goed verstaan dat hy my hiermee vertrou. Ek doen dit dan nie omdat ék dink ék die beste weet nie, want ek weet dit nie. Trouens, my siening is dat niemand hierdie rol van betowerer kan vertolk nie. As die een vir die ander as gids optree, doen ons dit in wedersydse verantwoordelikheid teenoor mekaar. Dit berus op die ander persoon se keuse en my gewilligheid. Beide moet weet waarvoor hulle hul inlaat. Beide

moet weet wat die implikasie van hierdie keuse is. Wat my betref, laat hierdie waardes so 'n moontlikheid toe, juis omdat hierdie waardes groot respek teenoor die gespreksgenoot bevorder. Hierdie waardes beteken nie dat ek my manier van doen op iemand afdwing nie.

87. **JN:** Daar is vir my 'n sekere krag in hierdie waardes. Dit kan baie maklik gebeur dat ek die verantwoordelikheid vir my situasie op die pastor afskuif. Volgens hierdie waardes aanvaar die pastor nie aanspreeklikheid vir sy gespreksgenoot se situasie nie. Die aanspreeklikheid bly by die gespreksgenoot. As die Bybel die uitgangspunt vir die gesprek is, dan is dit half vanselfsprekend dat die pastor moet sê wat sy gespreksgenoot te doen staan. In dié geval is die gespreksgenoot nie meer *accountable* nie. Die krag van die waardes lê dalk hierin dat die gespreksgenoot aanspreeklik gehou word vir sy eie lewe.
88. **LH:** Eric het nog altyd 'n renons daarin gehad om 'n ekspert te wees. Ek onthou byvoorbeeld 'n preek wat hy oor die ekspert gehou het. Ek dink dit gaan eerder vir hom daaroor om 'n gids vir iemand te wees terwyl die ander persoon steeds verantwoordelikheid vir sy lewe aanvaar. (*Ek ruil die band om.*)
89. **JR:** *Johann nooi diegene wat dalk nog gedagtes het uit om wanneer hulle gereed is aan die gesprek deel te neem. (SR klap sy vingers. Gelag in die groep.)*
90. **SR:** Ek het pas aan iets gedink. 'n Belangrike uitgangspunt van die waardes is dat hoewel die pastor nie die oplossing ken nie, beteken dit nie dat daar nie 'n oplossing is nie. Die oplossing moet nog ontdek word. Na aanleiding van iets wat JE vroeër gesê het... dit is dalk nodig dat die pastor soms *damage control* doen en duidelike riglyne gee. Dit werk ook so in die bestuurswese dat die bestuurder soms S1 besluite neem. Soos wat die gesprek vorder, ontstaan die moontlikheid egter om, soos Patch Adams sê, met die

gespreksgenoot te *connect* en dan saam met hom die nuwe paradigma of verhaal te vorm.

91. **LH:** Kan ek iets sê? Die oplossing kan eers kom as die gespreksgenoot weet wat die probleem is. Om iemand aan te haal: *You can't claim it if you don't name it*. Jy kan nie by die oplossing uitkom as jy nie die probleem sien nie. Jy sal die lae van die ui 'n bietjie moet afskil om byvoorbeeld by die molestering uit te kom of om by 'n groot probleem uit te kom wat kon aanleiding gee tot verdere probleme. Mense weet baie keer nie wat aanleiding gee tot verdere probleme nie. As hulle net eers weet waar hulle probleme vandaan kom, kan hulle daaraan begin werk en kan hulle dit begin verwerk.
92. **JE:** Ek sê baie keer: *The fruit is in the root*. Hierdie dokument sê: *The problem is the problem*. Dit klink vir my asof daar net met die simptoom gewerk word. Vir my gaan dit om *identifying the fruit and then going back to what is the true root cause and solving it there*. Ek wil nie hê dat waardes vir 'n pastorale gesprek só 'n werkswyse uitsluit nie. Die vrae kan gebruik word om uit te kom by die wortel van die probleem. Is dit altyd moonlik om met vrae daarby uit te kom?
93. **HP:** Ek het ook hieroor gewonder. Dit moet darem 'n besondere vraagkunstenaar wees wat dít regkry. Ek is só bly ek is nie meer as terapeut werksaam nie. Ek hoef nie só 'n vraagkunstenaar te wees nie.
94. **SR:** Eric, as ek jou reg verstaan, dan skram jy heeltemal weg daarvan.
95. **Ek:** ... van die wortel van die probleem?
96. **SR:** Ja.
97. **Ek:** Ek glo nie daar bestaan iets soos die wortel van die probleem nie.

98. **SR:** Klippe, klippe, klippe, klippe... (*Gelag in die groep.*)
99. **Ek:** Ja. Terwyl ons so van Engelse aanhalings gebruik maak...(*Gelag in die groep.*) Ek het ook een: *The language of the problem, is not the language of the solution.* Ek wil graag 'n beeld gebruik om die narratiewe proses te verduidelik. JE het die waardes in verband gebring met narratiewe terapie. Ek dink nie die benadering wat ek in die waardes voorstaan is gelyk aan narratiewe terapie nie. Die narratiewe teorie maak egter vir my baie sin. Laat ek verduidelik wat ek daarmee bedoel en sodoende ook probeer duidelik maak waarom ek dink dit nie nodig is om by die wortel van 'n probleem uit te kom nie. Hoe werk stories en hoe belangrik is verhale? Sterrekundiges sê daar is agt en tagtig konstellasies in ons sterrestelsel. Die sterrekundige kan die konstellasies vir jou uitwys: die skerpioen, die steenbok, ensovoorts. In werklikheid vorm die sterre nie sulke patrone nie. Daar is net 'n klomp sterre. Die sterrekundiges het egter met mekaar ooreengekom om bepaalde sterre met mekaar te verbind en só die skerpioenbeeld te vorm. Die lyne waarmee sekere sterre verbind word, lyk soos 'n skerpioen en ons noem dit dan ook die skerpioen. Rondom en in die skerpioen is daar egter nog baie sterre wat nie met lyntjies verbind word nie. Ons sou dieselfde klomp sterre op baie ander maniere met mekaar kon verbind om byvoorbeeld 'n *beach ball* óf 'n Landrover óf 'n seekatbeeld te vorm. Die sterrekundiges het egter met mekaar ooreengekom om sekere sterre met mekaar te verbind en dit 'n naam te gee. Ons lewensverhale werk ook só. Ons het talle ervarings. Dié ervarings het as sodanig geen betekenis nie. Hoe kry dit vir ons betekenis? Dit kry vir ons betekenis deurdat ons lyntjies tussen hulle trek en hulle aan mekaar verbind sodat hulle 'n storie of 'n prentjie maak. Dáár is die skerpioen en dáár is die steenbok. In die proses wat ons stories vorm, is daar baie ervarings/"sterre" wat ons nie inbind nie, wat nie deel word van die prentjie nie. Om dié rede is dit nie vir my nodig om na die ware probleem te soek nie. Dit wat ons die ware probleem noem, is ook 'n sekere klomp "sterre" wat ons aan mekaar verbind om 'n bepaalde prentjie te vorm. Ek dink dit is moontlik om deur

middel van die vrae wat gestel word en die verhale wat vertel word, te begin om ander lyntjies te trek. Ons begin deur nuwe lyntjies te trek tussen die magdom sterre en die skerpioen wat ons vandag gesien het kan môre begin plek maak vir 'n blom.

100. **LH:** Met ander woorde, jy trek die skerpioen se angel uit?

101. **Ek:** Ja.

102. **LH:** Maar... Die helderste sterre vorm die buitelyne van die skerpioen. Die ander sterretjies is klein en *insignificant*.

103. **Ek:** Dit hang af hoe jy daarna kyk. As ons met die blote oog kyk, dan is dit beslis waar. As jy deur 'n teleskoop kyk, dan is dit glad nie meer die geval nie. Dit is ook hoe ons verhale werk. Die ervarings wat ons met mekaar verbind, sien ons as die helderste sterre. Die vraag is: Is dit die helderste sterre? Is daar dalk sterre wat ons miskyk? As ons met die blote oog kyk, is die helderste ster in ons hemelruim Sirius. Sirius is so helder omdat hy maar net ongeveer nege ligjare van ons af is. As ons verder as Sirius kyk, is daar sterre wat baie keer helderder is, maar hulle is verder van ons af en daarom lyk hulle nie so helder nie. Dit is wat gebeur wanneer ons verhale skep. Daar is ervarings wat in die agtergrond wegraak, waaroor ons nie praat nie en wat dus nie deel word van ons verhaal nie. Die vraag is of dit nie moontlik is om ander verbintenisse te maak as ons hierdie versteekte ervarings ook bytrek nie. Kom ons kyk na 'n praktiese voorbeeld. As vier mense dieselfde ongeluk sien plaasvind, sal elkeen waarskynlik sy eie beskrywing gee van wat gebeur het. Hul beskrywings sal nie presies ooreenkom nie. Met ander woorde, daar is nie net een verhaal wat vertel kan word nie. Daar is nie net een verhaal oor 'n situasie te vertel nie. Die vraag is: Wat is die ander verhale wat ook vertel kan word? As ander verhale ook vertel sou word, wat kom dan daaruit na vore? Die verhale wat ons vertel, is die manier waarop ons betekenis gee aan ons ervaring. As

ons die verbintnisse nie maak nie, bly die sterre net 'n klomp spikkels. As ons verbintnisse maak, kry ervaring vir ons betekenis. Die vraag is: Kan ons op grond van ons ervaring ander verbintnisse maak as dié wat ons reeds gemaak het? Dit is wat ek in die dokument in gedagte het as ek skryf dat ons ons lewe skep aan die hand van die verhale wat ons vertel. As dit waar is, is dit nie nodig om te probeer agterkom wat die eintlike probleem agter die verhaal is nie. Die verhaal gee betekenis aan ons lewe. Al wat dus in die pastorale gesprek moet gebeur, is dat die verhaal moet verander. Hoe kan die verhaal verander?

104. **LH:** Die verlede kan nie verander nie.

105. **Ek:** Ek glo dit kan.

106. **LH:** Jou siening van die verlede kan verander. Ek stem daarmee saam. Jy skryf dat iemand se verledeverhaal, soos 'n verhaal oor mishandeling, omvorm moet word tot 'n verhaal wat vir hom meer bruikbaar is.

107. **JE:** Ek dink daar is 'n absolute kern. Die persone wat die ongeluk beskryf, doen dit dalk verskillend, maar daar was 'n ongeluk. Daar is dus iets absoluut omtrent die situasie wat beskryf is.

108. **Ek:** Ek is nie so seker daarvan nie. Kom ons neem weer die voorbeeld van die ongeluk. Was dit 'n ongeluk? Sê nou maar daar is rede om te vermoed dat die bestuurder in motor twee doelbewus in motor een vasgejaag het. Noem ons dit dan nog 'n ongeluk?

109. **JE:** Ons noem dit 'n botsing.

110. **Ek:** Presies. Iemand sou die gebeure as 'n ongeluk kon beskryf, maar die ekstra stukkie data wat deel word van die verhaal, gee nuwe betekenis daaraan. Waaroor ek met JE en LH saamstem, is dat daar in ons

leefwêreld 'n klomp rou data beskikbaar is. Dié rou data is ongeïnterpreteer. Dié rou data kry eers betekenis as ons 'n storie daarvan maak, as ons dit op 'n bepaalde manier aan mekaar verbind. Een persoon kan die gebeure beskryf as 'n ongeluk. 'n Ander kan dit vertel as 'n selfmoordpoging. Die rou data bly dieselfde. Die verbintenisse wat gemaak word verskil en daarom verskil die betekenis.

111. **JN:** Is daar dan nie 'n persoonlike inset hierby betrokke nie? Die een sê dit is 'n selfmoordpoging en die ander sê dit is 'n ongeluk. Sê dit nie dalk ook iets oor jou eie inset en rol as nie-weter in 'n gesprek nie? Ek hou van jou beeld oor die sterre. Ek kom by jou met 'n storie of 'n beeld wat nie werk nie. Ek kan egter 'n ander beeld vorm. Ek kan die skerpioen uitvee en 'n ander prentjie teken. Jy moet egter op een of ander stadium my prentjie bevraagteken. Jy moet vir my wys op ander verbindingsmoontlikhede. Jy moet my daarop wys dat indien ek 'n bepaalde lyn anders trek, kry ek in plaas van 'n ou Jeep 'n nuwe Landrover. Dit beteken dat daar tog leiding van jou af moet kom.
112. **Ek:** Daar is verskillende maniere waarop vrae gebruik kan word om nuwe verhale te skep. Die belangrike punt is dat die data wat gebruik word vir die vorming van die nuwe verhaal, nie van my af kom nie, maar van jou. Jy moet die punte verskaf wat met mekaar verbind word tot 'n nuwe verhaal. Ek kan nie dié punte verskaf nie. Ons soek saam na die punte, maar jy moet die punte verskaf. In dié opsig is ek nie-wetend.
113. **HP:** Ek het 'n probleem met die rou data. Agter mense se probleme lê soms data waaroor hulle nie beskik nie of waarvan hulle nie bewus is nie. Ek wil 'n spesifieke situasie noem. Ek het 'n kursus bygewoon wat deur SG aangebied is. Hy het vertel dat sy vrou 'n probleem gehad het met omhelsing en nabyheid. Dit het ernstige probleme in hul huweliksverhouding veroorsaak. Hulle kon dié probleem nie hanteer nie totdat hulle op 'n dag ontdek het, ek kan nie meer onthou hoe nie, dat haar

broers haar in 'n sak opgehang het omdat sy vir hulle 'n ergernis was. Dit was blykbaar net vir 'n paar minute, maar in haar kindergemoed het dit soos ure gevoel. Hierdie toevou in die sak het gemaak dat sy daarna 'n vrees gehad het vir nabyheid en omhelsing. Ek weet nie hoe 'n mens hierby sou uitkom as aanvaar word dat die gespreksgenoot die kundige oor sy/haar lewe is nie. Daar is nog iets...

114. **JR:** Kan ek gou pla? Hoe het hulle dit reggekry om daardie verhaal vertel te kry?

115. **HP:** Ek kan dit nie meer onthou nie. Ek kan net onthou dat hulle 'n groot probleem in hul huweliksverhouding gehad het. Ek weet nie of hulle nie dalk in 'n gesprek, waarby haar broers betrokke was, aan die vroeëre gebeure herinner is en toe besef het... Ek dink wat gebeur het, is dat SG breekpunt bereik het en toe 'n studie onderneem het wat hom laat besef het dat dinge wat in die verlede gebeur het, weerklank vind in die hede. In die lig daarvan het hulle toe moeite gedoen om uit te vind wat moontlik kon gebeur het. Hulle het onder andere na haar broers gegaan en hulle uitgevra oor die verlede. Só het hulle by die verhaal uit haar kinderjare uitgekom. Toe sy dít besef en hulle daarvoor gebid het, hier kom die waarde van gebedsterapie ter sprake, kon hulle die probleem oplos. Om nog 'n voorbeeld te noem. Ek het op die oomblik te doen met 'n kleurlingdame. Alles wat kan verkeerd loop het omtrent met haar verkeerd geloop. Ek het haar die geleentheid gegee om haar verhaal te vertel. Dit is soos om die ui af te skil. Ek het haar nie vrae gevra nie. Sy het vertel. Ek het haar tog vrae gevra. Dit is reg om vrae te vra, maar dit moet gaan oor die afskil van die ui en om sodoende by die laaste verhale uit te kom. Dit is die een saak. Die ander saak is: Wat maak 'n mens met 'n persoon wat lank reeds 'n verslaafde is? Hy bou vir hom 'n leuenlewe. Terwyl hy die verslawende middel gebruik, is hy die *hero* en tot alles in staat. Elke probleem wat ontstaan, is ander mense se skuld. Volgens hom het hy nie 'n probleem nie. Die probleem lê by die ander mense. Hoe gaan jy met vrae tot hom deurdring? Met al sy

verdedigingsmeganismes is die verhaal wat hy vertel vir hom 'n feit. Hy besef nie dat hy na twee drankies 'n totale persoonlikheidsverandering ondergaan nie. Sy geheue laat hom in die steek. Ek weet van 'n geval in ons eie omgewing waar 'n man in 'n padblokkade voorgekeer is. Hy het besef dat hy vir alkoholgebruik getoets gaan word. Terwyl die verkeerspolisie eers aan iemand anders moes aandag gee, spring hy toe in die verkeersbeampte se motor, onder die indruk dat dit sy motor is, en jaag weg. (*Gelag in die groep.*) Die volgende dag daag die verkeerspolisie toe by sy huis op. Op hul navraag na waar sy motor is, gaan wys hy hulle sy motor in die motorhuis. Toe hy die motorhuis oopmaak, staan die verkeersbeampte se motor, met die hond agterin, daar. (*Gelag in die groep.*) Hoe dring jy tot hierdie man deur? Hy weet nie eers wat gebeur het nie. Ek het byvoorbeeld ook die ervaring gehad dat ek met 'n man praat en hy die volgende dag nie eens weet ek was daar nie. Ek en die man se voorman was by hom. Hy het vir ons vertel waarom hy nie kan kom werk nie. Die volgende dag kon hy niks van dié gesprek onthou nie. Hy het dus nie kennis nie. Dit is nodig om hom te konfronteer, om van konstruktiewe konfrontasie gebruik te maak. In hierdie waardes word nie voorsiening gemaak vir dié situasie nie. Jy sal nie met sulke gevalle kan werk nie. Ek waarsku jou vroegtydig.

116. **Ek:** Hoe sal ek dié probleem benader? Sommige terapeutiese benaderings wat sosiaal-konstruksionisties werk, sê dat almal wat betrokke is by 'n probleem, deel word van die gesprek oor die probleem. Dit wat as die probleem beskou word, is nie my verhaal nie. Dit is óns verhaal. Ons skep saam aan die probleemverhaal. Daarom stem ek met HP saam. As ek op 'n individuele basis met 'n verslaafde moes werk, sou dit 'n onbegonne taak wees. Hierdie soort probleem word egter gewoonlik nie deur die verslaafde aangemeld nie. Dit word deur 'n ander persoon of die gesin onder my aandag gebring. In dié geval raak dit moontlik om te sê: Kom ons praat saam oor die probleem. Die alkoholis kan dan nie sy storie vertel soos wat

hy wil nie. Ons verhale word begrens deur diegene saam met wie ons ons verhale skep.

117. **HP:** Hierdie gedagte moet dalk net duideliker in jou dokument verwoord word.

118. **Afsluiting:** *Johan vra of ons die gesprek kan afsluit. Hy noem dat hy graag vir elkeen in die groep die geleentheid wil gee om iets te sê oor wat die gesprek tot hiertoe vir hom/haar beteken. Ek gaan staan by die blaaibord om hierdie slotgedagtes aan te teken. Ek vra die groep om nie net elkeen sy eie betekenis weer te gee nie, maar moontlik ook dit wat hy/sy in die groepspraak gehoor het. Die volgende punte word geopper:*

- Om die regte vrae te stel, moet die pastor nuuskierig wees en goedontwikkelde luistervaardighede hê. (KM)
- Ek soek nie noodwendig antwoorde by die pastor nie. Ek wil graag die geleentheid hê om oor my probleem te praat en te dink sodat ek groter duidelikheid daarvoor kan kry. (MH)
- Die waardes word duidelik geformuleer. Die pastor sal oor sekere vaardighede moet beskik om hierdie waardes uit te leef. Wat is hierdie vaardighede? (JE)
- Die pastor kan nie sy kennis en kundigheid skei van sy vrae nie. (HP, LH)
- Hierdie benadering is nie absoluut nie, dit bied nie stappe vir 'n gesprek nie en dit stel die gespreksgenoot in staat om self te werk. (JN)
- Hoe is die waardes bepaal of beperk deur kultureel-godsdienstig-Calvinistiese oortuigings? (SR)
- Vrae uit 'n nie-wetende posisie is nie gelyk aan vrae uit onkunde nie. (HV)
- Die gespreksgenoot kan kreatief met sy eie werklikheid omgaan. (HV)

- Daar is dele van sy eie werklikheid waarvan die gespreksgenoot nie bewus is nie. (HV)
- Die waardes vorm 'n geheel. (JE)

Ek kom met die groep ooreen om die transkripsie van hierdie gesprek aan hulle te besorg voor ons volgende ontmoeting. Ons spreek met mekaar af om weer oor drie weke byeen te kom. Die gesprek eindig en ons groet mekaar.

6.2.6 Afloop

Die gesprek het my tot nadenke en persoonlike refleksie gestem. Ek kan my belewenis en eerste indrukke van die gesprek as volg saamvat:

- Dit was vir my lekker om deel te kon wees van 'n gesprek wat gehandel het oor 'n saak wat my op die oomblik na aan die hart lê. Ek het waardering vir die aktiewe deelname van die groep.
- Hoewel die meeste van die groeplede nie in 'n professionele hoedanigheid by terapie betrokke is nie, het die groep se kundigheid, argumenteringsvermoë en insigvrae my baie beïndruk.
- As ek vir die groep as geheel 'n standpunt ten opsigte van die waardes moes formuleer, sou dit waarskynlik as volg lui: Die groep vereenselwig hom nie met die voorkeurbenadering tot pastoraat wat deur die waardes verteenwoordig word nie.
- Sekere groeplede kan hulle met sommige waardes vereenselwig.
- Sekere groeplede distansieer hulle in die geheel van die voorkeurbenadering wat deur die waardes verteenwoordig word.
- Dit kom voor asof sekere groeplede tydens die gesprek die moontlikheid sterker begin oorweeg dat daar wel aan die hand van die waardes 'n sinvolle

pastorale gesprek gevoer kan word. Indien dit waar is, sou dit beteken dat daar by hulle 'n groter openheid gekom het ten opsigte van die pastorale benadering wat in die waardes gestalte kry óf flankeer hulle net met die moontlikheid óf ...?

- Sommige groeplede se deelname aan die gesprek laat my nie toe om 'n afleiding oor hulle posisie ten opsigte van die waardes te maak nie.
- Ek het gewonder wat die gesprek in terme van my navorsing beteken. Waar laat die gesprek my?

Hierna het ek die gesprek wat per bandmasjien opgeneem is, gedokumenteer. Waarom en hoe het ek dít gedoen?

In die verloop van die gesprek word inligting vrygestel, opinies uitgespreek, vrae geopper, verhale vertel, ensovoorts. Wat moet hiermee gebeur? Moet dit bloot verbatim weergegee word? Ek is van oortuiging dat dit om meer gaan as net 'n woordelike dokumentering van die gesprek. Die gesprek word gevoer met die oog op verstaan en dít verg interpretasie van wat gehoor is (vergelyk Müller & Schoeman 2004). Hoe vorder ons van inligting na interpretasie, tot verstaan?

In kwalitatiewe navorsing, waar ook na die stories van mense geluister word, word hierdie proses beskryf as “data analise” (vergelyk De Vos 2002:339-355). Rubin en Rubin (1995:226) verduidelik wat hulle bedoel met data analise:

Data analysis begins while the interviewing is still under way. After completing each interview and then again after finishing a larger group of interviews, you examine the data you have heard, pull out the concepts and themes that describe the world of the interviewees, and decide which areas should be examined in more detail.... After the interviewing is complete, you begin a more detailed and fine-grained analysis of what your conversational partners told you. In this formal analysis, you discover additional themes and concepts and build toward an overall explanation.

Sover dit my aangaan, behels die proses van interpretasie tot verstaan nie bloot die “analise” van “data”, soos hierbo beskryf nie. In dié geval werk die navorser selfstandig. Hy/sy ontleed, voeg saam, identifiseer temas, ken betekenis toe. Hierteenoor, in ’n sosiaal-konstruksionistiese raamwerk word verstaan en betekenis gesien as ’n gemeenskaplike aangeleentheid. Müller en Schoeman (2004) spel die implikasies hiervan vir navorsing uit: “The idea of social-constructionism, as the basis for the construction of realities, brought with it the concept of research as a *relational activity* (ek kursiveer)...” Kwalitatiewe navorsers, soos bogenoemde Rubin’s en De Vos, sou natuurlik ook kon sê dat hul navorsing ’n relasionele handeling is, wat dit ook tot ’n sekere mate is. Die narratiewe metodologie van Müller en Schoeman verskil egter in ’n belangrike opsig hiervan, naamlik dat dit deurlopend ’n relasionele handeling is. Die interpretasie en verstaan van die gespreksgenote se verhale bly enduit die gemeenskaplike aktiwiteit van die navorser en sy medenavorsers/gespreksgenote. Interpretasie en verstaan word binne en deur die gesprek gekonstrueer, en nie daarbuite nie.

Die implikasie van bogemelde narratiewe metodologie vir die optekening van die gesprek, is die volgende:

- Aangesien dit oor interpretasie gaan, word die gesprek nie verbatim opgeteken nie. In die dokumentering van die gesprek is ek reeds besig om betekenis toe te ken aan wat gesê is. Daarom het ek probeer sin maak uit dele in die gesprek waar ’n spreker hom- of haarself in die rede val, ’n gedagte oënskynlik nie afrond nie, daar nie ’n duidelike verband tussen opeenvolgende gedagtes is nie, ensovoorts.
- Terselfdertyd het ek probeer om so getrou as moontlik aan ’n spreker se eie woordgebruik te bly. Dit is vir my belangrik dat ’n spreker hom- of haarself herken in die woorde wat aan hom of haar toegedig word.
- Ek het die teks vir my taalversorger gegee. Dit is vir my belangrik dat die teks beantwoord aan beskaafde Afrikaans. Ek doen dit veral met die oog op verdere moontlike lesers van die teks. Ek het die taalversorging laat doen voordat ek die

teks aan my gespreksgenote terugbesorg het sodat hulle op die versorgte teks kon reageer.

- Aangesien die dokumentering van die groeps gesprek reeds 'n interpretasie is, is dit belangrik om die groeplede se terugvoer hieroor te kry. Dit is een van die hoofbeweegredes vir 'n tweede gesprek. Tydens die tweede gesprek wil ek aan groeplede die geleentheid gee om die eerste gesprek te herbesoek, te reageer op die wyse waarop hul deelname aan die eerste gesprek gedokumenteer is en om saam verdere betekenis aan die gesprek te gee.

6.2.7 Tweede Aanloop

In die aanloop tot die tweede gesprek, het ek aan die volgende sake aandag gegee:

- Ek het reëlings getref om dieselfde lokaal te gebruik.
- Ek het die verbeterings wat die taalversorger voorgestel het, aangebring.
- Ek het 'n aantal vrae voorberei om in te sluit by die afskrif van die gesprek wat ek vir elke groeplid beloof het. Die doel met die vrae is om refleksie oor die eerste gesprek te stimuleer. Die groeplede se nadenke oor die vrae kan my moontlik help om te verstaan watter betekenis hulle aan die gesprek gee. Die volgende vrae is gestel:
 - Is jy tevrede met die manier waarop jou deelname aan die gesprek gedokumenteer is? Is daar 'n bewoording of gedagtegang wat jy anders wil formuleer?
 - Wat my uiteensetting van die waardes betref, waaroor is daar nog onduidelikheid?
 - Deel jy my indrukke van die gesprek soos ek dit hierbo weergegee het? Het jy dalk ander indrukke van die gesprek?
 - Ek het ook aan ander moontlike interpretasies van die groep se standpunt gedink. Die eerste is dat daar nie eenstemmigheid in die groep is nie. Sommige groeplede is gemakliker met die voorkeurbenadering tot

'n pastorale gesprek wat deur die waardes vergestalt word en ander neem sterker afstand. Met ander woorde, sommige groeplede is meer te vind vir só 'n benadering en ander is nie. 'n Tweede moontlikheid is dat 'n gesprek oor die waardes nie 'n goeie maatstaf is vir hoe mense op 'n pastorale gesprek waarbinne die waardes funksioneer, sal reageer nie. Om 'n beeld te gebruik: As ek vir iemand wat nie 'n rekenaar ken nie, die hardware wys en vertel waartoe hierdie hardware in staat is, sal die persoon waarskynlik baie skepties oor my aansprake wees. Daarteenoor, sal dié persoon dalk anders reageer as hy of sy eers die rekenaar sien werk het en daarna die hardware gewys is. In hierdie beeld verteenwoordig die waardes die hardware. Kan jy aan 'n ander moontlike betekenis dink wat die groeps gesprek oor die waardes inhoud?

- Waaroor is daar groter eenstemmigheid in die groep? Waaroor is daar die grootste onderlinge verskil?

- Ek het 'n afskrif van die eerste gesprek, my eie refleksie daaroor, asook bogenoemde vrae, vergesel van 'n briefie, tien dae voor die tweede gesprek aan elke groeplid beskikbaar gestel. Die briefie het só gelyk:

Beste.....

Nogmaals baie dankie vir jou deelname aan die eerste gespreksgroep. Ek sluit 'n afskrif van ons eerste gesprek, my onmiddellike indrukke van die gesprek asook 'n aantal vrae wat jy kan oorweeg, hierby in. Die doel van ons tweede gesprek is hoofsaaklik om die eerste gesprek te herbesoek en saam te dink en praat oor wat die betekenis van hierdie gesprek is. Met ander woorde, wat is die implikasie van ons eerste gesprek vir die waardes vir 'n pastorale gesprek wat ek aan julle voorgehou het?

Die reëlins vir ons tweede gesprek is as volg:

Datum:

Tyd:

Plek:

Beoogde tydsduur:

Groete.

Eric Scholtz

Ek en Johann het weer vyf en veertig minute voor die groeps gesprek bymekaargekom. Ons het ooreengekom om aan die volgende sake aandag te gee: om nogeens die groep se toestemming te kry om 'n bandopname van die gesprek te maak; om terugvoer van die groep te vra oor die wyse waarop hul deelname aan die eerste gesprek gedokumenteer is; om die groep se respons op die eerste gesprek te kry; en om die groep die geleentheid te gee om nuwe vrae te stel. Johann het voorgestel dat hy ook pertinent 'n vraag stel oor hoe die groep wil hê die Bybel in 'n pastorale gesprek moet funksioneer. Ek het voorts genoem dat ek na aanleiding van die eerste groeps gesprek 'n nuwe waarde vir 'n pastorale gesprek aan die groep wil voorhou.

6.2.8 Die tweede gesprek.

Net een van die agt, naamlik JN, het nie vir die tweede gesprek opgedaag nie. (JN het my later gebel om verskoning te vra vir sy afwesigheid.) Ek het die groeplede verwelkom, bedank vir hul teenwoordigheid en versigtigheidshalwe weer elkeen bekendgestel. Op my versoek het die groep ingestem dat 'n bandopname van die gesprek gemaak word. Hierna het ek die afskrif van die eerste gesprek aan die groep voorgehou. Ek het aan die groep verduidelik hoe ek te werk gegaan het om die gesprek te dokumenteer. Die dokument is sonder enige wysigings goedgekeur en die groep het my toestemming gegee om dit só in die proefskrif op te neem. Toe het ek Johann (JR) gevra om die gesprek vir ons te lei.

1. **JR:** 'n Gesprek het gewoonlik 'n klomp nagedagtes en die lees van die afskrif van 'n gesprek het ook. Ek dink dit kan baie waardevol wees om oor dié nagedagtes te praat. Dit genereer dikwels nuwe idees en gesprekke. Ek sou graag wil hoor wat is julle nagedagtes. Miskien moet ons vir Eric ook

die geleentheid gee om vrae wat hy dalk het, te stel en om iets by te voeg. Ek het ook 'n vraag vir die groep. Dalk het julle ook ander vrae. Verder laat ons die gesprek toe om te ontwikkel. Ons het met ander woorde 'n semi-oop agenda. Ek wil nou eers vir elkeen in die groep die geleentheid gee om inleidend sy of haar nagedagtes met ons te deel.

2. **HV:** Ek wil nie hê ons moet die vorige gesprek herhaal nie, maar ek het 'n vraag na aanleiding daarvan. Ek het weer die dokument oor die waardes gelees en gewonder of die groep se besorgdheid oor die pastor se houding van nie-weet nie dalk daarmee verband hou dat ons nie insae het in wat in die voorafgaande hoofstukke van die proefskrif staan nie. Sal die kennis wat daarin vervat is nie vir ons meer lig werp op die waardes nie?
3. **Ek:** Ek kan probeer om 'n voorlopige antwoord te gee en ons kan later weer hierna terugkeer, want dit lyk vir my asof die pastor se houding van nie-weet een van die groot besprekingsonderwerpe in daardie gesprek was. Dit is so dat ek op 'n paar plekke in die proefskrif hierdie saak aanraak en dat ek op een plek heelwat ruimte daaraan afstaan. Ek weet nie of ek weer iets daarvoor moet sê nie. Moet ek weer 'n bietjie daarvoor praat?
4. **JR:** (*Knik instemmend*) Laat ek eers by die ander hoor. Is dit oukei as Eric reageer op die vraag? Is daar dalk 'n ander vraag wat daarmee verband hou?
5. **HP:** Na aanleiding van Eric se beeld oor die rekenaar, sou ek graag wou sien hoe werk die pastor se houding van nie-weet.
6. **Ek:** Ek hét dit in die waardes beskryf, maar laat ek dit wéér sê: Die pastor se houding van nie-weet beteken nie dat die pastor niks weet nie. In die benadering wat ek voorstaan, hét ek sekere teorieë en wérk ek daarmee. Dié teorieë het egter betrekking op die wyse waarop 'n gesprek gevoer word. Dit het nie te make met bepaalde inhoude waarmee ek in 'n gesprek

vorendag kom nie. Die benadering wat in die waardes beskryf word, maak dit onnodig om inhoude of teorieë vanuit die sielkunde of teologie die gesprek in te dra ten einde my gespreksgenoot in staat te stel om met sy of haar lewe aan te gaan. Die teorie oor taal en verhale en die invloed daarvan op mense se lewe, is ondermeer 'n baie belangrike deel van die benadering wat ek verkies. As iemand na my toe kom met 'n verhaal of verhale oor wat hy of sy as 'n probleem beleef, is my uitgangspunt dat hierdie probleemverhaal moet verander. Die manier waarop iemand sy lewe aan die hand van sy verhaal verwoord, moet verander. Ek het nie teorieë van buite die gesprek nodig om hierdie verhaal te laat verander nie. Ek kan met hierdie persoon in gesprek tree en deur vrae te stel, kom dié persoon met nuwe vertellings na vore. As ek kan verwys na my beeld oor die sterre... Daar kom nuwe ligpuntjies na vore wat ons in staat stel om nuwe verbintenisse en nuwe verhale te vorm wat my gespreksgenoot in staat stel om 'n meer hoopvolle toekoms tegemoet te gaan. My gespreksgenoot se verhaal verander dus aan die hand van sy eie vertellings. Ek hét in die verlede 'n klomp teorieë geleer, maar die voorkeurbenadering wat in die waardes beskryf word, maak sulke teorieë oorbodig. Daarom is dit vir my moontlik om te sê ek neem 'n nie-wetende posisie in. Ek hoef nie vir my gespreksgenoot teorieë aan te bied nie, want ons werk net met die verhale soos hy of sy dit vertel. Die teorie waarvan ek uitgaan, is dat ons ons verhale leef. Ons verhale beskryf nie maar net wat met ons gebeur nie. Met behulp van ons verhale, gee ons vorm aan ons lewe. Dit is die filosofiese uitgangspunt van my benadering. Deur my gespreksgenoot uit te nooi om met nuwe vertellings vorendag te kom, voorsien hy/sy self die ligpunte, kan ons saam nuwe verhale vorm en kan hy/sy 'n nuwe perspektief op die lewe en die toekoms kry.

7. **MH:** Is dit nie 'n baie lang proses nie? Dit klink vir my asof só 'n gesprek lank kan duur.

8. **EK:** Dit kan. Dit hang baie af van hoe solied, vas en gestabiliseer die verhaal is waarmee die ander persoon leef. Daar kan 'n klomp faktore wees wat daartoe bydra dat 'n probleemverhaal in plek gehou word en wat dit moeilik maak om te verander. Dit kan egter ook gebeur dat iemand se verhaal binne een gesprek verander. Dit sou kon gebeur in gevalle waar iemand se verhaal nog nie sterk gevorm is en daar nie 'n sterk *support system* vir die probleem is nie. Ons probleemverhaale het gewoonlik 'n *support system*. Soms is dit sterk en invloedryk. Partykeer is dit nie die geval nie. Die probleemverhaal is soms nie sterk gevorm nie en dit het nie 'n lang geskiedenis nie. In sulke gevalle kan die probleemverhaal vinnig verander.
9. **MH:** Sou dit beteken dat die pastor goeie mensekennis moet hê ten einde te weet hoe vinnig die gesprek kan vorder?
10. **EK:** Ek dink die gesprek lei 'n mens. Jou gespreksgenoot gee vir jou die leidrade of hy in staat is om deel te neem aan 'n gesprek wat buite die grense van die probleemverhaal beweeg.
11. **MH:** Met ander woorde, die tydsverloop van die gesprek is nie in alle gevalle dieselfde nie. Party gesprekke gaan langer duur as ander.
12. **EK:** Ja, die gesprek gee vir my 'n aanduiding of iemand bereid is om aan nuwe moontlikhede te dink óf andersins baie geheg is aan sy probleem. As 'n persoon baie vaste beskrywings van sy probleem gee, is dit gewoonlik 'n teken dat die gesprek stadiger moet vorder. Aan die ander kant gebeur daar soms genoeg in een gesprek, ek was onlangs by sulke gesprekke betrokke, wat my die gevoel gee dat my gespreksgenoot gereed is om met sy of haar lewe aan te gaan.
13. **MH:** Is die tydsduur van gesprekke dus nie vir die pastor 'n probleem nie?

14. **Ek:** Die tydsduur van gesprekke is nie vir my 'n probleem nie. Vir ander is dit dalk. Die persone wat my kom sien is byvoorbeeld partykeer haastig. Vir iemand wat in 'n kliniese omgewing werk, met ander woorde iemand wat geld vra vir sy dienste, kan die tydsduur van gesprekke en die werkswyse wat ek voorstaan, 'n probleem wees. Mense se fondse is dalk beperk en daarom voel hulle daar moet vinnig vordering gemaak word. Die manier van gesprekvoering wat ek verkies, laat miskien soms by gespreksgenote die gevoel ontstaan dat ons nie vinnig genoeg vorder nie. In 'n kerklike omgewing waar geld nie 'n *issue* is nie...
15. **JR:** Daar is nie geld nie. (*Gelag in die groep.*)
16. **Ek:** Ons het dan nie 'n *issue* met tyd nie. In die kerklike omgewing het ons tyd aan ons kant.
17. **MH:** In die lig van ons vorige gesprek, klink dit vir my asof ons sê: Daar is 'n probleem en ons moet so gou as moontlik by die probleem, die groot probleem wat agter alles lê, uitkom.
18. **KM:** Kan ek daarby aansluit? Dit lyk vir my, ook na aanleiding van ons gesprek oor die pastor se houding van nie-weet, asof ons vorige gesprek veral plaasgevind het binne die raamwerk van die mediese model. Daarvolgens moet 'n probleem geïdentifiseer word en dan behandel word na die goeddunke van die terapeut. Dit is 'n model wat geldigheid verkry het. Die model wat by ons op die tafel is, werk heeltemal anders. Dit maak dinge vir ons moeilik, want dit vra 'n nuwe manier van dink en doen. Ek het gewonder of altwee nie maar naas mekaar kan bestaan nie? Moet dit noodwendig die een óf die ander wees?
19. **Ek:** Wat my betref, het ek bepaalde voorkeure. Ek het egter 'n gedagte wat ek met die groep wil deel. Ek weet nie of dit nou die regte tyd is om dit te doen nie.

20. **JR:** Dit is nou die regte tyd, anders gaan almal vreeslik nuuskierig wees...
(*Gelag in die groep.*)
21. **Ek:** Dit klink vir my dit is nou die regte tyd. Ek het aan die einde van die stuk wat ek vir julle beskikbaar gestel het, my eerlike indrukke van ons vorige gesprek en 'n aantal vrae geformuleer. Die laaste vraag gaan oor waar daardie gesprek my laat in terme van my waardes. Ek het lank hieroor gewonder en daar het uiteindelik vir my 'n lig opgegaan. As ek terugdink aan ons vorige gesprek en ek my waardes in gedagte hou, wil ek graag 'n nuwe waarde toevoeg. Ek sou graag julle mening daarvoor wou hoor. Die waarde wat ek wil byvoeg, lui só: Die pastor kan nie aan die gesprek deelneem soos wat hy of sy wil nie.
22. **KM:** Wat bedoel jy daarmee?
23. **HP:** Met ander woorde, soos wat hy of sy vooraf besluit nie.
24. **Ek:** Ek wil dit probeer verduidelik. Laat ek begin by ons vorige gesprek. As ek dink aan hoe daardie gesprek verloop het, die vrae wat julle gehad het, die bekommernis wat julle uitgespreek het, en ek moes op grond daarvan 'n afleiding maak, sou ek sê dat die manier van gesprekvoering wat in die waardes vervat is, ten minste vir sommige van julle nie pas nie. As ek dus daarop sou aandring om met diegene 'n gesprek te hê aan die hand van my voorkeure, sal die gesprek waarskynlik nie slaag nie. Die gesprek sal jou nie pas nie en ook nie vir my nie. Dié ervaring het my daartoe gelei om die nuwe waarde te oorweeg. Aan die ander kant, het ek myself afgevra of só 'n waarde getrou is aan my sosiaal-konstruksionistiese uitgangspunt. Ek dink die antwoord is: Ja! Die sosiale konstruksionisme bied 'n bepaalde perspektief op gesprekvoering. Daarvolgens is 'n gesprek 'n verweefde gebeurtenis. Dit beteken ek en jy kan nie aan 'n gesprek deelneem soos wat ons wil nie. Daar word grense aan elkeen se deelname gestel. Die breë konteks of agtergrond waarteen 'n gesprek plaasvind, vorm byvoorbeeld 'n

grens. Kom ek noem 'n praktiese voorbeeld. Ons praat op die oomblik oor pastoraat en terapie. Ek en jy het egter as agtergrond tot hierdie gesprek deelgeneem aan ander gesprekke rakende pastoraat en terapie wat ons deelname aan hierdie gesprek beïnvloed. Die gesprekke waaruit ons kom, het 'n invloed op ons deelname aan hierdie gesprek. Naas hierdie breë agtergrond, het die onmiddellike konteks van die gesprek óók 'n invloed op ons deelname. Wat ek sê en wat jy sê, hang nie volledig van die individuele deelnemer aan die gesprek af nie. Wat ek sê, plaas sekere beperkinge op jou respons. Jou respons plaas weer sekere beperkinge op my verdere deelname aan die gesprek. 'n Sekere skrywer oor sosiale konstruksionisme gebruik 'n beeld om te verduidelik hoe ons deelname aan 'n gesprek beïnvloed word deur faktore afkomstig van buite die individu. Hy vergelyk 'n individu se deelname aan 'n gesprek met die sleurkrag wat 'n stok ondervind wat in 'n waterstroom gedruk word. As ek hierdie gedagtes kortliks kan saamvat... 'n Gesprek is 'n verweefde gebeurtenis. Ons deelname aan 'n gesprek geskied nooit ten volle vanuit ons innerlike planne, programme of idees nie. Dit wat tussen ons gebeur, my woorde en jou respons daarop, gee rigting aan die gesprek. Dit bepaal tot 'n groot mate die vloei van die gesprek. Wat my betref, ondersteun die sosiale konstruksionisme dus ook die waarde dat 'n pastor nie aan 'n gesprek kan deelneem soos wat hy wil nie. Ek beleef die gedagte nogal as 'n *eye opener*. Terapieë wat op sosiaal-konstruksionistiese uitgangspunte bou, gee nie genoeg erkenning hieraan nie. Die manier waarop sulke terapeute hul werk in boeke beskryf, laat die indruk dat die terapeut elke keer 'n gesprek kan voer aan die hand van sy of haar voorkeure. Hulle gee nie juis blyke daarvan dat hul gesprekke anders verloop nie, dat wat hulle voorstaan nie noodwendig in hul gesprekke realiseer nie en dat 'n gesprek sy eie gang het nie.

25. **KM:** Sal jy dit vir my verhelder? Jy sê: My idees oor 'n gesprek kan ek nie altyd deurvoer nie.

26. **Ek:** Die waardes...
27. **KM:** Ek wil juis vra of jy 'n onderskeid tref tussen waardes en idees?
28. **Ek:** Die waardes wat ek uitgeskryf het, dui op 'n voorkeurbenadering tot gesprekvoering. Dit sê reeds heelwat oor hoe ek graag aan 'n gesprek wil deelneem. Daardie voorkeurbenadering kan nie altyd realiseer in 'n gesprek nie.
29. **KM:** Met ander woorde, jy kan nie altyd jou waardes realiseer in 'n gesprek nie.
30. **Ek:** Nie my voorkeurbenadering nie. Die waardes kry uitdrukking in die wyse waarop ek aan 'n gesprek deelneem. Die wyse waarop ek aan 'n gesprek deelneem, is egter nie volledig binne my beheer nie. Die laaste waarde wat ek wil byvoeg, gee erkenning hieraan.
31. **LH:** Met ander woorde, die twee benaderings waarvan KM vroeër gepraat het, kan in 'n gesprek met mekaar vervleg word.
32. **Ek:** Ja, in die realiteit van die gesprek. Dit is nie my voorkeur nie en dit sou nie beteken dat ek die twee benaderings teoreties met mekaar versoen nie. 'n Gesprek voer 'n mens egter mee, sodat jy beperk word in die wyse waarop jy daaraan deelneem. 'n Gesprek bied sekere moontlikhede en sluit ander uit.
33. **HP:** Dit stem my meer gerus. Ek kan baie van wat in die waardes vervat is, onderskryf. Toe ek lees oor die pastor wat nuuskierig moet wees, het dit my aan 'n situasie herinner. 'n Dame het vir my vertel dat sy 'n bekende en geliefde predikant, nou 'n emeritus, van die NG Kerk gaan sien het. Die verloop van die gesprek het haar laat voel hy trek net 'n klomp inligting uit haar uit en alles bly in die lug hang. Dit het haar nie gehelp om by 'n

antwoord uit te kom nie. As 'n pastor met iemand werk en hy kom agter dié persoon toon 'n weerstand teen vrae, kan hy sy benadering verander. As hy sy benadering nie verander nie, sal sy gespreksgenoot waarskynlik teleurgesteld weggaan en voel die pastor weet nie wat hy wil bereik nie. Jy sê dus dat jy uit die gesprek sal agterkom of jy met iemand te doen het wat 'n weerstand teen vrae het.

34. **Ek:** Ek weet nie of ek dit altyd sal agterkom nie. Wat ek wel sê, is dat ek aan 'n gesprek begin deelneem met 'n voorkeurbenadering, wat byvoorbeeld 'n voorkeur vir vrae insluit, maar dat die gesprek in 'n rigting kan ontwikkel wat ek nie voorsien het nie. Gespreksgenote gee soms duidelike indikasies van hul voorkeure. Iemand sal byvoorbeeld prontuit vir my vra: Wat dink jy van hierdie situasie?, óf: Wat is volgens jou die antwoord?, óf: Wat sê die Bybel hieroor? Hulle doen dit egter nie altyd nie of ek hoor dit nie altyd nie. Daarom vrá ek vir gespreksgenote of hulle tevrede is met die trant van die gesprek. Ek sal byvoorbeeld, nadat die gesprek al 'n ent gevorder het, vra: Is jy tevrede met hoe die gesprek verloop? Verloop die gesprek soos wat jy graag wil hê dit moet? Praat ons oor sake wat vir jou belangrik is? Met ander woorde, ek probeer vir my gespreksgenoot die geleentheid gee om vir my te sê dat 'n bepaalde gesprek hom of haar nie aanstaan nie. Ek het vir 'n tyd lank 'n weerstand daarteen gehad om aan gespreksgenote se versoeke wat nie strook met my voorkeure of waardes nie, toe te gee. Wat dít betref, het ek egter 'n draaipunt bereik.

35. **HP:** Ek het ook aan iets anders gedink. Dit het te doen met beginsels. Ek glo daar is sekere beginsels wat 'n pastor aan sy gespreksgenoot kan voorhou, deur byvoorbeeld te vra: Wat dink jy hiervan? Ek bedoel nie dat hy dit moet afdwing nie. Kom ons neem vergifnis as voorbeeld. Ek beskou dit as 'n beginsel dat 'n mens nie kan loskom van 'n situasie wat jou lewe ontwig as jy diegene wat daarvoor verantwoordlik is, nie vergewe nie. Ek onthou dat Mandela gesê het hy het die blankes vergewe, want as hy dit nie gedoen het nie, sou dit hom vernietig. Vergifnis is dus so 'n beginsel. Dié beginsel

kom ook nie net in die Christendom voor nie, maar in die Bybel word dit tog duidelik vir ons gegee. Met ander woorde, die pastor sou kon vra: In die Bybel kry ons 'n bepaalde lering oor vergifnis. Wat maak jy daarmee? Die pastor hoef dit nie op 'n voorskriftelike manier te hanteer nie. Ek het ook 'n weerstand teen modelle en voorskriftelikheid.

36. **JR:** Kom ons tree vir 'n oomblik terug. Is daar aansluiting tussen die teks wat julle gelees het en dit waaroor ons op die oomblik gesels?
37. **SR:** Ek vind baie aanklank by die gedagte dat die twee benaderings waarvan KM gepraat het, gekombineer word. Die pastor se gespreksgenoot dra dikwels 'n masker. 'n Vertrouensverhouding moet geskep word waarin hierdie maskers afgehaal kan word. Dit kan vir groter openheid sorg en die gesprek tot 'n punt voer, ek wil dié punt nie die *root cause* of kern van die probleem noem nie, vanwaar 'n nuwe verhaal opgebou kan word. Ek dink in jou formulering van die waardes het jy te kras geoordeel oor die ui-model. Dit lyk vir my jy het die idee om die skille af te haal, uitgegooi saam met die terapeutiese meestersverhale. Wat my betref is dit van kritiese belang om, deur middel van die gesprek, onder die oppervlak in te beweeg. Dit vra moed om te erken dat jy 'n probleem het, om oop te maak en jou hart uit te stort. Om te erken dat jy 'n probleem het, is al deel van die oplossing. Die pastor moet hierdie proses aanhelp deur die regte vrae te stel. Ek is oortuig daarvan dat mense maskers dra, 'n ego het waaragter hulle skuil.
38. **JR:** Wie is vanaand hier? SR of die masker? (*Gelag in die groep.*)
39. **LH:** In aansluiting by wat SR gesê het, ek dink baie mense wat vir hulp opdaag, is dalk in 'n ontkenningfase. Hulle besef nie wat hulle by die punt gebring het om raad te soek nie. Die pastor sal dan sy kundigheid moet gebruik om dieper te graawe en toe te laat dat die verledeverhale vertel word. Ek dink dit moet beslis in ag geneem word dat mense dalk nie hul eie omstandighede ken nie. Hulle is die kundiges oor hul eie verhaal, maar in

hul onderbewussyn is daar dalk goed waarvan hulle nie weet nie. Die pastor moet help om verby daardie onkunde en ontkenning te kom.

40. **Ek:** Terwyl ek die vorige gesprek opgeteken het, het ek gewonder hoe julle my verstaan oor die vertel van die verledeverhaal. Ek het plek-plek die idee gekry dat julle dink ek wil nie oor die verlede praat nie, asof ek net wil praat oor die verhaal waarmee iemand by my aankom. Dit is nie die geval nie. Waarteen ek dit het, is die idee dat daar 'n ware, werklike probleem agter die verhaal is wat my gespreksgenoot my vertel. Ek dink dit is nie waar nie. Dit is ook nie nodig om by 'n eintlike probleem uit te kom nie. Ek dink egter wel dat dit nodig is om die verhaal waarmee my gespreksgenoot by my kom, uit te brei na ander verhale. Dit kan 'n klomp verledeverhale insluit. Uit die verledeverhale kom daar partykeer ligpunte. Die verledeverhale dra nie net by tot die probleemverhaal nie. Sulke ligpunte is bruikbaar in die ontwikkeling van 'n nuwe verhaal. Wat my betref, is dit dus *fine* om 'n gesprek oor die verlede te hê. Dit is gewoonlik deel van 'n gesprek. 'n Gesprek verloop meesal só: Iemand begin om 'n bepaalde verhaal vir die pastor te vertel, maar die vertelling kring uit na ander verhale, onder andere verledeverhale, wat ook getuig van probleme. Ek gebruik egter nie hierdie vertelling om 'n spoor te volg totdat ons by die ware probleem uitgekom het nie. In dié opsig kan ek, net soos julle, my beeld van die ui misbruik en sê: Ons moet die skille aftrek. Ek wil die beeld van die ui net verder deurvoer en sê: Daar is nie 'n kern nie.

41. **LH:** Sou jy dus sê die skilletjies wat om die kern is, maak deel uit van die probleem. Die probleem is byvoorbeeld nie nét onvergewensgesindheid nie. Daar is ook ander goed.

42. **Ek:** As ons die beeld van die ui ernstig moet opneem, sê dié beeld jy kan maar die ui aanhou skil. Jy kom nie by 'n kern uit nie. Jy skil en skil...

43. **SR:** ... totdat jy by subatomiese vlakke kom.

44. **KM:** Klippe, klippe, klippe... (*Gelag in die groep.*)
45. **SR:** Is dit met ander woorde nie jou voorkeurbenadering om 'n bietjie dieper te delf nie?
46. **Ek:** Ek hou nie van die onderskeid tussen oppervlak en diepte nie. Dié beeld skep die indruk dat wat op die oppervlak is, minder waar is, terwyl wat dieper geleë is, die groter waarheid is. As jy met die onderskeid oppervlak-diepte bedoel dat daar oor meer gepraat word as die verhaal waarmee iemand by die pastor kom, dan is ek gemaklik daarmee. As iemand byvoorbeeld verhaal A vertel en ek vrae stel, kom daar openinge vir nuwe verhale om vertel te word. Party van hierdie nuwe verhale is ou verhale, verledeverhale. Die verhale wat later uitkom en dalk vir my skokkend klink, is nie dieper verhale in die sin dat hulle meer waar is nie. Iemand kan dalk op 'n later stadium in die gesprek 'n ander verhaal vertel en in trane uitbars. Vir my beteken dit nie ek het nou die *nerve* raakgevat nie. Vir die persoon wat die verhaal vertel, is dit waarskynlik 'n belangrike verhaal, maar ek beskou dít óók nie as die eintlike probleem nie. Dit sê nog nie vir my dat ek nou by die hárnt van die saak uitgekom het nie.
47. **JE:** Kan ek maar praat? Toe ek die afskrif van ons gesprek deurgelees het, het dit my gehelp om my eie gedagtes beter te formuleer. Ek dink elkeen wat dit deurgelees het, het 'n duideliker perspektief gekry. Ek is nou beter in staat om te sê met watter waardes ek kan saamleef, met watter nie en wat omtrent die sosiale konstruksionisme my ongemaklik laat voel. Wat laasgenoemde betref, is dit die *relative world view* wat daarin na vore kom. Dit is vir my té relatief en té oop vir misbruik om by 'n oplossing uit te kom nie. Ek wil terugkeer na jou beeld van die sterre. Daar kan in die loop van 'n gesprek 'n klomp ligpunte verskyn, maar om hierdie ligpunte tot 'n nuwe beeld te vorm, het dié persoon leiding nodig. As die ligpunte net na vore gehaal word, maar die lyne word nie getrek nie, dit vorm nie 'n prentjie waarmee ek iets kan gaan doen nie, laat dit my in 'n dilemma. Ons leef in 'n

baie intellektuele tyd waarin kennis en die vermeerdering van kennis op die voorgrond is. Al dié kennis bring nie noodwendig lewensverandering mee nie. SR het ook daarna verwys. Elkeen kom na 'n gesprek met iets. Ek wil dit die sondige natuur noem. Die ego is die sondige natuur en dit is 'n werklikheid. Dít moet dalk op 'n eie manier aangespreek en oopgevelek word as die *issue*. Dit moet dalk duidelik uitgewys word dat 'n bepaalde probleem die gevolg is van die sondige natuur. Iemand moet my help om daardie lyntjies te trek en verbindings te maak. Dit maak nie saak hoeveel ligpuntjies ek sien nie, iemand moet 'n liniaal vat en my help om die lyne te trek. Dit werk amper soos die prentjies wat 'n mens teken deur die nommers te verbind. Ek kan dalk al die puntjies sien, maar as iemand my nie met die nommers help nie, kry ek nie die prentjie getrek nie. Die waardes wat in die stuk aangebied word, is vir my te relatief. Dit bekommer my. Dit beperk vir my die toepassing van die waardes. Die pastor moet my help met die nommers.

48. **Ek:** JE, jy het laas ook die saak van waardes en norme aangeroe. Die waardes sê waarvandaan kom ek of met watter ingesteldheid neem ek aan 'n gesprek deel. Die waardes sê nie hoe 'n gesprek presies verloop of wat daarin gebeur nie. Dit bied 'n breë riglyn vir die gesprek. Binne die waardes of die breë riglyne is verskillende gespreksprosedures moontlik. In my proefskrif beskryf ek drie of vier gespreksprosedures. Ek wil jou die punt gelykgee dat die verskillende ligpuntjies verbind moet word tot 'n sinvolle geheel of verhaal. Ek beskryf nie in die waardes hoe hierdie ligpunte verbind word nie, omdat dit nie vir my op die vlak van waardes lê nie. Dit lê vir my op die vlak van metodologie. Ek sou sulke prosedures byvoorbeeld fyner kon beskryf onder die waarde wat oor die belangrikheid van gespreksvrae handel. Dié prosedures maak hoofsaaklik gebruik van vrae. Vrae word só gevra dat jy die ander persoon in staat stel om betekenis te gee aan die ligpunte wat in die gesprek na vore kom. Dit is moontlik om vrae só te stel dat die gespreksgenoot 'n prentjie begin vorm. Daar is egter

verskillende maniere of metodes waarop vrae ingespan kan word om dít te bewerk.

49. **JE:** Ek was vir 'n groot deel van my beroepslewe 'n fasiliteerder. Ek het kursusse bygewoon en vaardighede aangeleer om vrae te vra ten einde by 'n sekere punt uit te kom. Daar is vir my 'n baie fyn lyn tussen vrae stel en manipulasie van 'n gesprek. Ek kan vrae só stel dat ek iemand sover kry om te dink soos wat ék wil hê hy moet. Dít is dalk nie noodwendig regte denke nie. Dit was byvoorbeeld deel van my werk om vir werknemers te vertel waarom die maatskappy moet verander. Ons moes taal baie kreatief gebruik om die *case for change* te stel. Ek sou egter ewenwel dieselfde benadering kon gebruik om 'n saak daarteen uit te maak. Vir my beteken dit dat daar krag agter die vraagbenadering skuil. Hoewel ek 'n vraagteken agter my sin plaas, gee ek steeds rigting aan die gesprek.
50. **Ek:** Vrae beïnvloed beslis die gesprek. Dit is veral waar van vrae in terapeutiese benaderings wat die mediese model volg. As ek sulke benaderings moet beoordeel, dan lyk dit vir my asof daar growwe manipulasie voorkom. Vrae word gebruik om inligting vry te stel wat my teorieë staaf. Dit is hoe medici werk. Hulle ondersoek die pasiënt, stel vrae en dit stel hulle in staat om 'n diagnose te maak en 'n behandeling voor te skryf. Hierdie werkwyse is deur heelwat terapeutiese benaderings oorgeneem. Die terapeut het 'n klomp teorieë oor probleme. Die DSM IV verskaf klassifikasies vir meer as driehonderd toestande. Die terapeut begin vrae stel en die antwoorde wat hy kry hoor hy teen die agtergrond van hierdie klassifikasies. Sekere inligting wat in die gesprek na vore kom, toon ooreenkomste met 'n bepaalde klassifikasie en hy begin sy vrae daarop afstuur om dié klassifikasie of diagnose te bevestig. Vrae word dus gebruik om inligting te bekom wat die teorie wat reeds beskryf is, te staaf. Dit lyk vir my asof vrae in só 'n benadering gebruik word om 'n gesprek te manipuleer sodat dit beantwoord aan die vraagsteller se teorieë. In die benadering wat ék verkies, word ook van vrae gebruik gemaak. Dié vrae beïnvloed óók die

gesprek. Ek het vroeër daarna verwys dat elkeen nie aan 'n gesprek kan deelneem soos wat hy of sy wil nie. As ek vir jou 'n vraag vra, bemoontlik ek sekere response en sluit ek ander uit. In teenstelling met terapieë wat 'n mediese model volg, wil ek met my vrae uitkom by jóú verhaal en nie by my teoretiese teksboekverhale nie.

51. **KM:** Is die beginsel wat in hierdie geval manipulasie uitsluit nie die gedagte dat die gespreksgenoot die kenner van sy verhaal is nie? Die pastor of terapeut luister nie bevooroordeeld na die gespreksgenoot se verhaal nie. Hy stel sy vrae só dat die gespreksgenoot die vryheid het om sý eie verhaal te vertel.
52. **JR:** Daar is 'n verband tussen nie-wetendheid en die manier waarop vrae gestel word. JE beskryf 'n strategiese benadering tot vrae stel. Ook in terme van terapeutiese benaderings kan die onderskeid getref word tussen refleksiewe en strategiese vrae. JE *introduce* hiermee ook die tema van mag. Strategiese vrae word vanuit 'n magsposisie gestel en wil mag uitoefen in die gesprek. In terapie is magsverhoudinge 'n baie belangrike *issue*. Die terapeut oefen altyd mag uit. In terme van Eric se benadering sou die vraag gestel kon word hoe nie-wetendheid en die vraagmetode wat daaruit voortspruit die terapeut se mag laat afneem. As die terapeut 'n strategiese posisie inneem, formuleer hy vrae waarvan die *outcome* reeds bekend is. Waardes, soos die wat Eric formuleer, beskryf 'n etiese posisie in die gesprek. Vanuit hierdie etiese posisie word vrae gestel.
53. **KM:** Dan vermy 'n mens die situasie wat HP beskryf, waar iemand vraag op vraag op vraag stel en daar niks van kom nie. Vrae word dan nie net gestel ter wille van vrae stel nie. Vrae word ingespan om alternatiewe verhale te hoor en om verby die voor die hand liggende te beweeg. Dit is vrae wat nie aan die inkwisisie herinner nie.
54. **JR:** Ek hou van jou beeld van die inkwisisie.

55. **KM:** Dit klink vir my, dít is min of meer wat die kind beleef het van wie HP vertel.
56. **JR:** Die tyd vir hierdie gesprek is besig om uit te loop. Ek het aan die begin genoem dat ek vir die groep 'n vraag het. Dit is in verband met die waardes wat Eric geformuleer het, spesifiek die waarde oor Skrifgebruik. Hieroor kan 'n mens intellektualiseer en dit is 'n uitgelese groep wat om die tafel sit. Ek wil hê jy moet dié vraag persoonlik antwoord: Hóé wil jý hê moet die Bybel 'n gespreksgenoot word in 'n pastorale gesprek?
57. **JE:** Ek wil 'n praktiese voorbeeld noem van iets wat pas in ons gemeente gebeur het. Die kursus *A purpose driven life* is hier aangebied. In dié kursus formuleer Rick Warren, vanuit 'n Bybelse perspektief, vyf *purposes*. (Ek het die boek twee keer deurgelees. Daar is inhoude in sy boek waarmee ek nie heeltemal saamstem nie, maar daar is baie waarmee ek wél saamstem.) Warren se boek is op die oomblik 'n blitsverkoper. Die *Life change centre*, hier op Vanderbijlpark, verkoop op die oomblik twee duisend van dié boeke per maand. Vir my beteken dit dat dié boek 'n krágtige boodskap het. Die uniekheid van die boek is daarin geleë dat dit praktiese riglyne gee wat jou in staat stel om jou daaglikse lewe vanuit 'n Christelike perspektief te benader. Om jou vraag te antwoord: In 'n pastorale situasie moet die Bybel seëvier as *the ultimate truth*. Ek glo dat die Bybel 'n antwoord het vir elke situasie of 'n aanduiding gee van die rigting wat ons moet inslaan. Die Bybel antwoord ons nie op elke vraag oor wat reg of verkeerd is nie. Ons moet leer om na die hárt, die dieper boodskap van die Bybel, te luister om te hoor wat reg of verkeerd is. Dit is vir my van kritieke belang dat die herskep van verhale in 'n pastorale situasie op Bybelse klippe, op 'n Bybelse fondament, sal geskied. Dit alleen bied standvastigheid. Dit beteken 'n wegbeweeg van grysheid. Die Bybel moet rigting gee aan 'n gesprek. Daar is noord!

58. **JR:** Kan jy dit nog méér prakties maak? Hoe wil jy hê moet die pastor daardie *ultimate truth* aan jou kommunikeer?
59. **JE:** In aansluiting by wat ek in hierdie gesprek gehoor het, sou die pastor kon vra: Wat dink jy sê die Bybel hieroor? Is daar 'n Christelike antwoord of siening oor hierdie saak? Die pastor sou ook die Christelike beskouing oor 'n saak kon gee en vra: Kan jy jousef hiermee vereenselwig? 'n Ander moontlikheid is om die drie potensieële reaksies op 'n situasie wat Rick Warren in sy boek beskryf, te noem: om te onttrek (*isolate*), om jousef te beskerm (*insulate*) of om te verwêrelds (*conform*). Die pastor kan dan vra: Waar of by watter een van dié drie, pas jy in? Dit is praktiese goed om oor te praat. Ek weet nie of ek jou vraag beantwoord nie?
60. **JR:** Ek vra net vir 'n persoonlike mening. Die diverse antwoorde wat ons dalk gaan kry, bring ons nader aan 'n antwoord. Ek verwag nie dat iemand namens die groep moet antwoord nie. Jy het vir ons jóú antwoord gegee. Ek glo ons kan baie leer uit diverse, persoonlike antwoorde.
61. **LH:** Toe JE praat van 'n fondament, het dit my herinner aan wat in die waardes geskryf is: “Die Bybel is nie 'n grondteks wat as fondament kan dien vanwaar ons reglynig of langs 'n ongebroke lyn duidelike of onwankelbare waarhede vir die geloofslewe kan aflei nie.”
62. **HP:** Ek wil met JE saamstem. Daar is fundamente in die Woord wat nie soseer op die gespreksgenoot afgedwing moet word nie, maar wat voorgehou moet word.
63. **JR:** Ek wil vra dat ons aan die hand van eerste persoon uitdrukkings aan die gesprek deelneem.
64. **HP:** Dit is nie moontlik om my in 'n gespreksituasie los te maak van die Woord nie, nie in 'n terapeutiese gesprek óf in 'n gewone gesprek nie. Daar is

vaste waardes, soos die vermyding van onderduimsheid. Ek kan só 'n waarde verduidelik en vra of die persoon hom daarmee kan vereenselwig en of dit vir hom ook sin maak. Ek bedoel nie dat dit voorgehou moet word as die allerantwoord nie. Elkeen moet dit vir homself uitmaak, maar ek gaan dit aan hom voorhou. As die situasie dit vereis, sal ek byvoorbeeld vergewensgesindheid voorhou. Die ander persoon se verhaal kan nie verander voordat hy nie by die punt gekom het om te vergewe nie. Die persoon moet weet ons maak almal foute. Ek maak ook foute. Wat gaan ons daaromtrent doen?

65. **Ek:** Ek wil sommer 'n opmerking maak oor jou voorbeeld van vergifnis. Ek verstaan dit anders. Ek dink nie iemand kan vergewe voordat sy verhaal verander het nie. As ons verhaal dieselfde bly, kan vergifnis nie plaasvind nie.
66. **JE:** As iemand sy hart verhard, sal sy verhaal moeilik verander. Hy moet dalk eers bewus word van die noodsaaklikheid om te vergewe.
67. **JR:** Kan ons nog nader aan die praktyk kom. Hoe moet hierdie ou teks saampraat in 'n situasie waar vergifnis ter sprake is?
68. **JE:** Kan 'n mens dit nie maar net prontuit doen nie? *What is wrong with being straight and honest?*
69. **Ek:** Bedoel jy ek moet 'n teks aanhaal wat sê: Vergewe mekaar?
70. **JE:** Nee, nie noodwendig nie. Ek het in die eerste gesprek gesê 'n mens kan deur jou eerlikheid iemand anders seermaak. Die pastor kan dalk die vraag stel: Het jy al ooit die ander persoon vergewe? Gee my 'n voorbeeld van waar jy iemand vergewe het? Hoe voel jy nou teenoor die persoon wat jy vergewe het? Hoekom werk dit? Dit werk, want dit is 'n Bybelse waarheid.

71. **HV:** Is die Bybel wat ons ken die enigste bron van sulke waarhede? Daar is ander filosofieë en gelowe wat ook sulke waarhede het.
72. **Ek:** Ek dink ook daar is baie meer Bybelse waarhede as wat ons vermoed.
73. **HV:** Alles is nie vir ons vertaal nie. (*Gelag in die groep.*)
74. **KM:** As ek na 'n pastor toe gaan en hy gooi my met tekste, dan gooi ek die deur in sy gesig toe, dan eindig die gesprek net daar. Dit is 'n oppervlakkige benadering. Dit is resepmatig. Daarmee steek hy ook sy onvermoë weg om my te verstaan. Ek wil nie 'n teks hê nie. Ek wil nie 'n oppervlakkige vermaning hê nie. Ek sal dit nie toelaat nie.
75. **JR:** Hoekom nie?
76. **KM:** Dit maak vir my die gesprek dood. Dit berus op voorbereide interpretasies en dit ontnem my die geleentheid om my storie te vertel.
77. **LH:** Ek wil daarby aansluit. As ek een van die waardes moet uitsonder waarby ék sterk aanklank vind, is dit die sesde waarde oor die Bybel en dat ons verstaan van die Bybel verander.
78. **HP:** Dit is vir my ook belangrik dat die gespreksgenoot die geleentheid kry om sy verhaal te vertel. As ons 'n ent op dié pad gevorder het... Ek dink nie dit sal die aangewese ding wees om dan vir hom te sê: Die Bybel sê só, nie. 'n Mens sou kon sê: Onvergewensgesindheid stel jou bloot aan pyn. Hoe beleef jy dit? As jy vergewe, word jy bevry van dié pyn. Dit is nie nodig om te sê wat in die Bybel geskryf staan nie, maar sekere waarhede is waarhede.
79. **Ek:** Ek dink ons is dit eens met mekaar dat vergifnis belangrik is. Die vraag is hóé dit gebeur? Hóé vergewe 'n mens? My *concern* is dat dit dalk nie

gebeur deur die saak van vergifnis op die tafel te sit, met iemand te praat oor hoe belangrik dit is en te vra of hy of sy dit nie wil oorweeg nie. Ek het dit byvoorbeeld al meermale teengekom dat, wanneer die saak van vergifnis ter sprake kom, iemand sê: Ek wens ek kan vergewe. Daar is miskien mense wat verlief is op hul *grudge*, maar daar is beslis mense wat nie is nie. Hulle weet dit verteer en vernietig hulle, maar hulle raak nie ontslae daarvan nie. Om met só iemand te praat oor die saak van vergifnis... Ek weet nie of dit hom sal help om te vergewe nie. Ek wil ook iets anders daarby voeg. As dit so was dat ek net die Bybel of die Bybelse waarhede aan iemand kan voorhou en dit tot verandering lei, sou ek dit met die grootste graagte doen. Ek het dit aan die begin van my bediening probeer. Hoe méér ek dit probeer het, hoe mínder het dit gewerk. Dit maak oënskynlik weinig indruk. Ek kon agterna my hande in onskuld was en sê: Ek het die Woord aan hierdie mens bedien. Hy of sy het hulle nie daaraan gesteur nie. Agterna het ek myself afgevra: *Is this it?* Is dit pastoraat? Ek het vir my gespreksgenoot die waarheid vertel. Ek kon my hande in onskuld was, maar hy het weggegaan sonder dat iets oënskynlik verander het, sonder dat sy huwelik gered is, of sonder dat sy verhouding met sy kinders of kollegas verbeter het. Híerdie ervaring het my laat vra na hóé die Bybel 'n rol speel in die verandering van menselewens. Ek het dit in die waardes geskryf en ek bedoel dit van harte: Die Bybel is vir my onmisbaar. Dit lyk egter vir my asof die woorde van die Bybel nie lineêr werk nie. Ek kan dalk in 'n preek daarmee wegkom om te sê: Vergewe! As iemand teenoor jou in 'n pastorale situasie sit, is dit blykbaar 'n ander konteks.

80. **HP:** Ek dink 'n gesprek laat jou toe om verder te praat oor die saak van vergifnis. Die pastor sou kon vra: Wat maak dit vir jou moeilik om te vergewe? Is dit die gedurige herinnering aan die gebeure? Is dit die voortsetting van die gebeure? Dit bly vir my belangrik dat wesenlike elemente, soos vergifnis, uitgelig word.

(Die bandmasjien stop en die band word omgeruil.)

81. **SR:** Die Bybelse waarhede wat ons van kleins af geleer het, werk totdat dit nie meer werk nie, totdat mense nie meer die lewende water vind wat uit die Woord kom nie. Ek wil vra: Wat maak dat, ten spyte van al die kennis waaroor hulle beskik, mense se lewe nie verander nie? Daar lê die crux van die saak. Jy kan al die kennis hê... 'n Alkoholis weet hoe nadelig die drank vir hom is. Mense weet hoe nadelig sekere kossoorte vir hulle is en tog eet hulle dit. Hulle slaag nie daarin om met die verkeerde gedrag te breek nie. Jy kan iemand maar slaan met die Woord en die konsekwensies duidelik uitspel. Hy gaan nie noodwendig verander nie.
82. **JR:** Ek dink vigsnavorsing ondersteun die punt wat SR maak. Miljoene rand word spandeer om mense se kennis van vigs te verbreed. Ek vra onlangs vir agtien Xhosa mans wat by 'n sekere organisasie werk: Wat verstaan julle van HIV...? In die lig van hul reaksie voel ek daardie miljoene kan beter aangewend word. Ék kan heelwat daarmee doen. In Florida het hulle navorsing gedoen oor tieners se rookgewoontes. Hulle het ondermeer probeer vasstel wat die impak van die anti-rookveldtog is. Ons is bewus van die *hazards* wat gepaard gaan met die rookgewoonte. In Amerika is dit nog méér die geval. Die anti-rookveldtog was dáár egter nie baie geslaagd nie. Die rookgewoonte het eerder toegeneem, veral onder tieners. Dit het die navorsers dieselfde vraag laat vra. Die rokers beskik oor al die kennis... Toe bring die Amerikaners die volgende woorde op die sigaretpakkie aan: *Smoking causes bad breath.* (Gelag in die groep.) Daarna was daar 'n *decrease*... Dit bring my terug na sosiale konstruksionisme, relasionaliteit en hoe verhoudings ons konstitueer. Dit laat ons vra na watter *relational wisdom* daar is om gedrag te verander? Dit spreek ook denke oor die *core person* aan, waarvolgens die *core person* kan verander as hy die regte kennis het. As daar vanuit hierdie ander hoek, die hoek van die sosiale konstruksionisme, gekyk word, konstitueer ons mekaar.
83. **JE:** Ek wil graag op SR se vraag reageer. Waarom verander iemand nie, ook al het hy al die kennis? Ek wil weer my beeld van vroeër gebruik. As

iemand in 'n vliegtuig is, trek hy nie die vliegtuig se deur bokant Bloemfontein oop nie. Ons trek nie die natuurwette wat daar werksaam is, in twyfel nie. Daar is ook geestelike wette. In die tyd waarin ons leef, word hierdie geestelike wette nie duidelik deurgegee nie. Daar staan geskrywe: *Honour your father and your mother*. As ek dit gehoorsaam, het dit bepaalde gevolge. As ek dit nie gehoorsaam nie, het dit ander gevolge. Ons het partykeer voortdurend slegte ervarings. Ek glo daar is verbande of lyne wat vanuit sulke ervarings getrek moet word. Die Bybel help ons om dié lyne te trek. Ek het al 'n klomp van hulle raakgelees en deur opleiding ontdek. In my eie lewe het dit 'n dramatiese verskil gemaak. Dit het my huwelik gered. As ek nie aan die hand van sulke geestelike wette berading gekry het nie, sou ek nie getrou het nie. Ek voel baie sterk hieroor. Ek het in my eie lewe die werking van sulke geestelike wette ervaar. Dit maak nie saak hoeveel kennis ek gehad het nie. My gedrag sou nie op daardie tydstip verander het as ek nie gekonfronteer is met die waarheid dat wat jy saai sal jy oes nie. Partykeer kan ek nie verstaan nie... Ek hou aan om iets te oes wat ek nie wil hê nie... dan kom ek agter dit is 'n gevolg van bepaalde gedrag. Ek moet eers hierdie gedrag aanspreek, dan kry ek 'n oplossing.

84. **JR:** Het iemand miskien 'n laaste gedagte?

85. **MH:** Ek het 'n kort gedagte. Dit is vir my nie só belangrik dat die Bybel in 'n gesprek funksioneer nie. Dit is vir my eerder belangrik dat die pastor iets van Jesus se eienskappe vertoon. Hy moet nie-veroordelend, met liefde en begrip na my luister. Dit is ook belangrik dat die pastor mensekennis het, want party mense wil hê dat hy vir hulle sê wat die Bybel sê. Vir ander weer, sal dit nie belangrik wees nie. Dit hang dus af van die situasie.

86. **JR:** Is dit oukei as Eric agterna weer met julle praat oor vrae wat hy dalk het? Dit is kenmerkend van hierdie soort navorsing. Die gesprek hoef nooit op te hou nie.

87. **Ek:** As jy van 'n verdere gesprek praat, bedoel jy nou, of op 'n later stadium?
88. **JR:** Later.
89. **Ek:** Ek het aan die begin genoem dat ons die gesprek nie vanaand hoef af te sluit nie. Die twee gesprekke wat ons agter die rug het, beantwoord voorlopig aan my behoefte rakende my navorsing. Ons kan egter voortgaan met die gesprek. Ek weet nie watter formaat só 'n gesprek sal aanneem nie. Ek kan aan twee moontlikhede dink. Die een is dat ons nog 'n afspraak maak vir 'n groeps gesprek en dat diegene wat wil, dit bywoon. Die ander moontlikheid is dat ons die gesprek op individuele versoek voortsit. Met ander woorde, as jy nog 'n bietjie wil praat, dan kontak jy my en ons maak 'n afspraak. Is daar nog moontlikhede?
90. **SR:** Ek sou graag deur jou finale dokument wil blaai.
91. **LH:** Hy gaan ons dit laat koop (*Gelag in die groep.*)
92. **Ek:** Dit is in elk geval my plan om 'n volledige afskrif van hierdie laaste deel van my navorsing, waarby julle betrokke was, aan julle beskikbaar te stel. Julle sal dan ook kan lees wat ek nog alles in hierdie hoofstuk geskryf het. Dit bevat nie my geheime beoordeling van ons gesprekke nie. Dit het te doen met navorsingsmetodologie.
93. **JR:** Omdat julle *co-researchers* is, kan hy maar vir elk van julle 'n afskrif van sy proefskrif gee. (*Gelag in die groep.*) Ek plaas jou nou onder groot kostedruk.
94. **Ek:** Jy behoort te sien ek lag oor die gedagte. (*Gelag in die groep.*)
95. **HP:** Dit sal ons ook onder druk plaas, want ons sal dit dan moet lees. (*Gelag in die groep.*)

96. **JR:** Ek moes dalk eers gevra het of almal dit wil lees.
97. **Ek:** Ek dank elkeen vir sy of haar deelname aan die gesprek. MH het tydens die eerste gesprek gesê dat sy haarself vooraf afgevra het wat sy van 'n pastor verwag. Ek het myself ook vooraf afgevra wat ek van die groeps gesprekke verwag. Ek het probeer om die groep só saam te stel dat ek 'n verskeidenheid standpunte kry. Ek het nie verwag dat die groep konsensus moet bereik nie. In dié opsig het die groep my nie teleurgestel nie. Dit sou vir my baie *boring* wees indien die groep die waardes sommerso aanvaar het. Die gesprekke moes my die geleentheid bied om julle opinie te hoor. Wat my eie deelname aan die gesprek betref, wou ek graag my standpunt verdedig as 'n moontlike, geldige en sinvolle wyse om 'n pastorale gesprek te voer. Ek het dus nie na die gesprek gekom met die doel om bekeerlinge vir my standpunt te soek nie. Dit was vir my voldoende om my waardes aan die groep voor te hou en te verduidelik as my voorkeurbenadering tot 'n pastorale gesprek en om die groep se opinie daaroor te kry. Daar is nie baie mense met wie ek kan praat oor die goed waarmee ek besig is nie. As ek byvoorbeeld met my gesinslede daaroor praat, kry hulle 'n glasige uitdrukking in hul oë. (*Gelag in die groep.*) Dit was vir my regtig lekker en 'n voorreg om julle aandag te geniet tydens hierdie gesprekke.

98. **JR:** Ek sê ook dankie.

(*Die groeplede groet mekaar en verdaag.*)

6.2.9 Tweede afloop

Ek het tydens die tweede gesprek weer bewus geword van die verskeidenheid behoeftes en opinies oor hoe 'n pastorale gesprek behoort te verloop. Dit het my hierdie keer nie in die spreekwoordelike wildernis laat beland nie. Die eerste gesprek het my waarskynlik voorberei op die tweede. Iets anders wat beslis ook 'n rol gespeel het, is dat ek voor die tweede gesprek tot klarigheid gekom het om 'n nuwe waarde te formuleer (gesprek 2:21; 24) wat ek aan die groep wou voorhou

en wat daaraan erkenning gee dat die pastor nie net vanuit sy eie voorkeure aan 'n gesprek kan deelneem nie. Op grond van vorige gesprekke word die pastor gepredisponer om op 'n bepaalde wyse aan die huidige gesprek deel te neem. Terselfdertyd word die onderskeie sprekers meegevoer deur wat in die lokale gesprek gebeur, sodat elkeen nie sy eie voorkeure kan realiseer nie. Die gang van die kommunikasiegebeure is nie in die hande van individue nie, maar resulteer uit die ruimte tussen en waarbinne hulle gesprek voer. Die verloop van 'n gesprek kan dus nie voorsien word nie. Shotter (1997:15) laat hom baie sterk uit oor die uniekheid, onherhaalbaarheid en onvoorspelbaarheid van 'n gesprek se verloop: "... it is entirely novel; its outcomes are as if they have 'come out of the blue' ." Die stelling dat die pastor nie aan 'n gesprek kan deelneem soos wat hy of sy wil nie, het dus 'n tweërlei duiding. Dit beteken enersyds dat die pastor vanuit bepaalde voorkeure aan 'n gesprek deelneem en andersyds dat die gesprek sy eie eise stel aan die onderskeie deelnemers, wat meebring dat 'n individu nie sy wil of voorkeure op 'n gesprek kan afdwing nie.

'n Vraag wat hieruit voortvloei, is: Beteken die nie-afdwingbaarheid van gespreksvoorkeure dat die pastor daarmee ook sy waardes prysgee? Ek herinner my dat KM (Gesprek 2:29) 'n soortgelyke vraag aan my gestel het. Ek het geantwoord (Gesprek 2:30) dat die waardes 'n voorkeurbenadering tot gesprekvoering verwoord en dat hierdie voorkeurbenadering nie altyd deurgevoer kan word nie. Dit lyk vir my nodig om meer hieroor te sê. Wat word met 'n voorkeurbenadering bedoel? As hierdie voorkeurbenadering nie kan realiseer nie, wat word van die waardes? Oefen die waardes dan steeds 'n invloed uit op die gesprek? Indien wel, hoe?

Ek is van mening dat die sosiaal-konstruksionistiese perspektief op 'n gesprek daarop neerkom dat die agtergrond(gesprekke) waarteen 'n lokale gesprek plaasvind, deurlopend 'n inwerking op die gang van 'n gesprek het. In my geval impliseer dit dat die waardes wat deel uitmaak van die agtergrond waarteen ek gesprek voer, deurentyd inspeel op die wyse waarop ek aan 'n gesprek deelneem, ook in gevalle waar my gespreksgenoot byvoorbeeld van my oplossings vra of 'n

Bybelse siening verlang. Sulke versoeke bring mee dat ek my voorkeurbenadering tot gesprekvoering, om ondermeer nie oplossings aan die hand te doen nie, moet prysgee. Sodanige prysgawe beteken egter nie dat ek die waarde waarin hierdie voorkeur ingebed is, naamlik om 'n nie-wetende posisie in te neem, ook laat vaar nie. Die waarde kan steeds gehandhaaf word in die wyse waarop ek 'n oplossing voorstel. Die oplossing kan aan die gespreksgenoot voorgehou word op 'n tentatiewe wyse as 'n moontlikheid om te oorweeg. Tom Andersen (1990:73) meld dat hy, op die aandrang van sy gespreksgenote vir raad, hulle verwys na hoe ander 'n soortgelyke probleem hanteer het. Hy voeg dan gewoonlik by dat sy gespreksgenoot dadelik met die oplossing of handelswyse moet staak as dit nie vir hom of haar werk nie. Met ander woorde, Andersen kom met 'n moontlike oplossing vorendag, maar hy behou terselfdertyd 'n nie-wetende posisie. Die manier waarop hy die oplossing aanbied, suggereer dat hy nie seker is van 'n oplossing nie en terselfdertyd bemagtig hy die gespreksgenoot tot die ware kundige wat self verantwoordelikheid neem vir wat as 'n oplossing geld.

Die waarde dat 'n pastor nie aan 'n gesprek kan deelneem soos wat hy/sy wil nie impliseer dus nie 'n opheffing van die ander waardes nie.

Hoewel die groep nie groot entoesiasme vir die nuwe waarde getoon het nie, het ek 'n (gedempte) gunstige reaksie gekry. Hierdie waarde maak vir my baie sin en het by my gewis 'n groter openheid teenoor die verskeidenheid standpunte binne die groep bewerk.

Ek het ná die tweede gesprek:

- die gesprek gedokumenteer;
- dit aan my taalversorger besorg vir verbetering;
- die voorgestelde verbeterings aangebring;
- 'n afskrif van die gesprek aan elke groeplid beskikbaar gestel; en
- 'n briefie geskryf waarin ek hulle nogeens bedank vir hul deelname aan die gesprek, hulle uitnoui om my te kontak indien hulle 'n verdere gesprek verlang en

hulle versoek om my te laat weet indien hulle nie tevrede is met die wyse waarop ek die gesprek gedokumenteer het nie.

Ek het geen terugvoer gekry wat daarop dui dat ek wysigings moet aanbring aan die opgetekende gesprek nie.

-
52. Patton (1994:41) skryf die volgende oor die postmoderne pastor: "The postmodern director/supervisor follows no dominant theory of interpretation, personality theory, or theology that is imposed as the text from outside...."
 53. "Related to reflecting (and to sharing one's work in general) is the notion of being public – more readily revealing, more readily sharing out loud my private inner dialogues and monologues: my thoughts, prejudices, wonderings, speculations, questions, opinions, and fears. And, in doing so, opening myself to feedback, evaluation, and critique. Consequently, I expose myself more as a person to all those with whom I work" (Anderson 1997:103).
 54. Vergelyk Andersen 1990:47.
 55. "... it resists the image of the pastor as the wise interpreter, preferring instead the more humble image of the awkward but persistent detective and postmodern man, Lieutenant Columbo, who is more curious than wise" (Paton 1994:34).
 56. "Research in narrative theory, both in psychology and theology, has confirmed that human personality is storied. Human beings do not simply tell stories, or illustrate their lives with storytelling. We construct our sense of identity out of stories...." (Lester 1995:29).
 57. "... questions result from the immediate dialogical event, the developing narrative informs the next question, and the narrative is constituted differently by the questions directed at it. In this local and continuing process of question and answer, of recounting and redescribing, possibilities for understanding, meaning, and change are open and infinite" (Anderson 1997:146).
 58. Ferdinand Deist (1991:44-45) skryf na aanleiding van die variasies tussen die vier Evangelies oor die verhaal van Jesus wat telkens anders vertel word: "Ja, ons weet almal dat *evangelie* (hy kursiveer) "blye boodskap" beteken. Maar ons kry dit reg om dié blye boodskap van verlossing en bevryding weer in 'n tronk te verander. Ons maak daarvan weer óns blye boodskap, sodat mense die boodskap moet verstaan soos óns dit verstaan... Daar is meer as een goeie boodskap. Daar is 'n goeie boodskap *vir elke situasie* (hy kursiveer). Die goeie boodskap is nie 'n dogma nie. Die goeie boodskap is 'n *verhaal* (hy kursiveer). Dis 'n verhaal oor Jesus van Nasaret."
 59. Verskeie diskoerse het 'n bydrae gelewer in die bewusmaking van die rol wat leesgemeenskappe speel en die ideologiese beladenheid van interpretasie. Leserresponsteorieë en die feminisme verdien in dié verband erkenning. In hoofstuk 5.3.1.3 is die leser-responsteorie behandel. In die volgende aanhaling word die perspektief van die leser-responsteorie en die feminisme saamgevat: "... if readers or interpreters of Scripture are the ones who are actually construing its meanings, the practice of naming that meaning as God's or Jesus' disguises its real source. Indeed, such naming acts to give a divine face to a very human process and to give divine sanction to human drives to power over the opinions of others" (Tolbert 1999:155).
 60. Harlene Anderson (1997:132-133) skryf byvoorbeeld die volgende oor die belangrikheid van *client voices* in haar terapie: "This prominence has been influenced by my long-standing curiosity about and fascination with client's described experiences of therapy and therapists and by my belief that the consumer's input into the development of a product, and its continuous redevelopment, is essential... Whenever I have had the opportunity, I have systematically interviewed clients in my practice and clients referred for consultation about their experiences of both successful and unsuccessful treatment, including their experiences with the professional who was treating them."

-
61. Greef (2002:311) beskou homogeniteit ook as 'n belangrike oorweging in die samestelling van fokusgroepe. Sy verduideliking is: "... they will spend less time explaining themselves to each other and more time discussing the issues at hand." Hierdie verduideliking maak egter nie vir my sin nie. In dieselfde paragraaf beveel Greeff (2002:311) aan dat die groep saamgestel moet word uit mense wat mekaar nie ken nie. Sy motivering vir laasgenoemde is dat mense wat mekaar nie ken nie meer moeite doen om hulself aan mekaar te verduidelik! Hoe rym dit?
 62. Bons-Storm (1989:18-19) verwys vanuit die Nederlandse situasie na die verskil tussen mans en vroue se beleving van pastoraat en dat vroue hul tradisioneel in 'n ondergeskikte posisie bevind het. Op grond van Dreyer (1999, 2000) se artikels sou die afleiding ook gemaak kon word dat vroue in die Suid Afrikaanse konteks eie behoeftes het ten opsigte van pastoraat. Sy skryf dié twee artikels spesifiek vanuit 'n belangstelling in pastoraat aan vroue en wys 'n benadering af wat vroue marginaliseer (vergelyk Dreyer 1999:960-962). Die verskil tussen ouer en jonger garde word gemaak omdat diegene wat ouer is, waarskynlik meer van die moderne kultuur (met sy verskillende eksperts) ingeneem het. Verder het ek ook persone genader wat huidig (as terapeute) rolle vervul wat tradisioneel aan die ekspert toegeken is.
 63. Siende dat ék die (my) waardes aanbied om oor te reflekteer en hierdie waardes deel uitmaak van 'n proefskrif wat heelwat eie inspanning geverg het, lê die saak waaroor dit hier gaan my (te) na aan die hart.

HOOFSTUK 7: MYMERING OOR TERAPEUTIESE VERHALE EN KONTEKSTE

'n Mymering het dikwels 'n presipiterende gebeure. In hierdie geval was dit die formulering van die waardes in die voorafgaande hoofstuk en die groeps gesprek wat aan die hand daarvan plaasgevind het. In die uiteensetting van die tweede waarde het ek aandag gegee aan die rol van verhale in die lewe van mense. Dáár het ek geskryf dat ons nie ons verhale kan vertel soos ons wil nie, maar dat die konteks waarbinne ons ons verhale vertel sekere vertellings bemoontlik en ander ontmoedig. Dié oortuiging het uiteraard implikasies vir die terapeutiese gesprek! Die vraag ontstaan naamlik wie by die terapeutiese gesprek, waar ou verhale vertel en nuwe verhale geskep word, betrokke moet wees. As die konteks waarbinne ons ons verhale vertel 'n bepalende invloed het op die verhale wat vertel word, moet die invloedryke gespreksgenote wat saam vertel en luister na ons verhale dan nie deel wees van die terapeutiese gesprek nie? Só is my gedagtes teruggevoer na wat ek in hoofstuk 3.4 oor die sosiaal-konstruksionistiese verstaan van die terapeutiese proses geskryf het. Terugskouend is daar 'n merkbare verskil tussen Harlene Anderson en Michael White ten opsigte van die kontekste wat hulle help skep vir terapeutiese verhale om beslag te kry, 'n verskil waarvoor ek my nog nie uitgespreek het nie. Dit het egter vir my nie na die aangewese plek gelyk om hierdie saak onder die waardes te behandel nie. 'n Nuwe geleentheid moes gevind word.

Tydens die eerste samekoms van die fokusgroep het HP my weer bewus gemaak van die inwerking van kontekste op verhaalvorming. Sy het met verwysing na iemand wat aan 'n middel verslaaf is, die volgende gesê: "Terwyl hy die verslawende middel gebruik, is hy die *hero* en tot alles in staat. Elke probleem wat ontstaan, is ander mense se skuld. Volgens hom het hy nie 'n probleem nie. Die probleem lê by die ander mense.... Met al sy verdedigingsmeganismes is die verhaal wat hy vertel vir hom 'n feit" (HP Gesprek 1:115). HP wou by my weet hoe ek tot só 'n persoon sal deurdring. In my antwoord het ek verduidelik dat 'n

probleem sosiaal gekonstrueer word en dat diegene wat saam aan die probleemverhaal skep, betrek moet word by die gesprek oor die probleem (Ek Gesprek 1:116). In dié geval kan die alkoholis nie sy verhaal vertel soos wat hy wil nie. Hierop het HP (Gesprek 1:117) gesê dat ek dié gedagte in die uitwerk van my waardes miskien duideliker moet stel.

Beide bogenoemde gebeure het daartoe aanleiding gegee dat hierdie slothoofstuk 'n mymering oor terapeutiese verhale en kontekste geword het waarin White en Anderson met mekaar vergelyk word.

By White (1990:41) loop terapie uit op die konstruering en benoeming van 'n alternatiewe verhaal. Terapeutiese vrae word ingespan om *unique outcomes* te identifiseer en die alternatiewe verhaal word rondom dié besondere uitkomste opgebou (White 1993:40). Dié alternatiewe verhaal moet die geëksternaliseerde probleemverhaal vervang. 'n Gehoor word betrek om te verseker dat die alternatiewe verhaal wortelskiet en dominansie kry (White 1995:33-34). Die gehoor word saamgestel uit diegene wat die alternatiewe verhaal ondersteun.

By Anderson (1997:91) stuur die terapeutiese proses af op die ontbinding van die probleemverhaal. Vroeër in haar loopbaan het sy dit selfs beskryf as die hoogste doel met die terapeutiese gesprek (Anderson & Goolishian 1988:383). Hierdie doel word bereik aan die hand van gespreksvrae wat die aanmeldende noodverhaal ontwig deurdat dit 'n nuwe verhaal/betekenis voortbring of 'n nuwe vertelling bemoontlik (vergelyk Anderson 1997:113-114). Met die oog hierop, is dit vir haar belangrik dat almal wat betrokke is by die konstruering van die probleem, inskakel by die gesprek (Anderson 1997:87). Die "gehoor" of terapeutiese sisteem is dus in hierdie geval almal wat meewerk aan die skep van die taalwerklikheid wat as die probleem bekend staan. Hulle deelname is belangrik in die dekonstruering van die probleemverhaal. Die samestelling van die terapeutiese sisteem is vloeibaar. "The membership changes as the talking changes" (Anderson 1997:87-88). Wat Anderson (1997:110) betref, behels hierdie verhalende proses terselfdertyd die transformasie van die kliënt se selfnarratief waarsonder 'n nuwe, meer hoopvolle

toekoms nie moontlik is nie. Anders as White, fokus Anderson nie op die ontwikkeling van 'n spesifieke alternatiewe verhaal oor die self nie. Tydens die eksplorering van die vertelde en nog-nie-vertelde verhaal, word nuwe betekenis gegeneer wat 'n nuwe selfverstaan tot gevolg het en op spontane wyse uitloop op verandering.

Vir beide White en Anderson is dit dus belangrik dat die probleemverhaal gedekonstrueer word. Wat White betref, kan hierdie dekonstruering plaasvind buite die sosiale konteks waarin die probleem sy ontstaan het. Die alternatiewe verhaal wat die probleemverhaal vervang, word egter versterk deur 'n nuwe sosiale konteks daarvoor te skep. 'n Vraag wat aan White gestel moet word, is of hierdie benadering sosiaal-konstruksionisties verantwoordbaar is. Toon sy benadering nie 'n sterk sweem van modernistiese individualisme nie? Kom sy benadering nie daarop neer dat die individu die ruspunt van verhale oor die self is nie? (vergelyk Gergen & Kaye 1992:178-179). 'n Verdere vraag wat aan White gestel sou kon word, is of die alternatiewe verhaal oordraagbaar is vanuit die nuwe konteks waarin dit geskep is, na die konteks waarin die probleem sy ontstaan gehad het? (vergelyk Gergen & Kaye 1992:178). Sal die alternatiewe verhaal sy "man" kan staan in die probleemgenererende konteks? Volgens Shotter (1993:180) kan ons immers nie praat soos ons wil of ons verhaal vertel soos ons wil nie. Ons adresseer ander. Ons neem in ag wie die ander is met wie ons in gesprek is, want "...*word is a two sided act* (hy kursiveer)" (Shotter 1999:79). 'n Uiting is deel van 'n dialoog en word altyd voortgebring as 'n respons op 'n voorafgaande uiting/e. Terselfdertyd word die uiting begrens deur die moontlike respons/e van 'n volgende sprekende subjek/te. Die konteks waarbinne gepraat word, het dus 'n effek op hoe 'n gesprek verloop. In hierdie opsig is Harlene Anderson se benadering meer konsekwent sosiaal-konstruksionisties. Die sisteem wat rondom die probleem georganiseer word, is ook die sisteem waarbinne die probleem gedekonstrueer word en die nuwe selfnarratiewe ontwikkel.

'n Tweede saak wat uit die vergelyking van White en Anderson na vore kom, is dat White die probleemverhaal wil vervang met 'n alternatiewe verhaal, terwyl

Anderson eerder verhaale wil laat ontplooi wat meervoudige betekenis voortbring sonder om dit saam te snoer tot 'n eenheidsverstaan. Die terapeutiese gesprek moet gespreksgenote veroorloof "...to develop understandings of their lives and its events, that allow multiple possibilities for ways of being in and acting in the world at any given time..." (Anderson 1997:234). Die verskil tussen White en Anderson op hierdie punt is met ander woorde: Terapeutiese verhaal versus verhaale.

Gergen en Kaye (1992:179) werp 'n kritiese blik op *singularity in narrative* as die uitkoms van terapie. 'n Enkelvoudige nuwe verhaal oor die self beperk die individuele funksionering. "Each narrative of the self may function well in certain circumstances, but lead to miserable outcomes in others. To have only a single means of making self intelligible, then, is to limit the range of relationships or situations in which one can function satisfactorily" (Gergen & Kaye 1992:179). Om byvoorbeeld te glo dat ek 'n suksesvolle persoon is, is net so beperkend as om te glo dat ek as mens misluk. "Both are only stories after all, and each may bear fruit within a particular range of contexts or relationships" (Gergen & Kaye 1992:179). In 'n latere publikasie oopper Gergen (1999:174) weer hierdie saak oor 'n enkelvoudige narratief wat oënskynlik deur narratiewe terapie bevorder word:

There is also the question of whether people do indeed live within the structure of single narratives – a life story? Do we carry with us only a single story of our lives, of who we were and where we are now going? Or is it not more likely that we harbor multiple narratives, employed on different occasions for different audiences?

Gergen en Kaye (1992:179) het bogenoemde vrae eintlik reeds vroeër beantwoord. Hulle wys daarop dat die postmoderne bewussyn 'n diepgaande relativisme ten opsigte van *expressions of identity* openbaar. Postmodernisme spoor ons aan tot meervoudige weergawes van die werklikheid. Daarom oordeel hulle dat *re-authoring* of *restorying* 'n eerste orde terapeutiese benadering is "...one which implies the replacement of a dysfunctional master narrative with a more functional one" (Gergen & Kaye 1992:181). Hierdie enkelvoudigheid in verhaalvorming is dikwels juis 'n baie belangrike konstituerende element in die

probleme wat mense ondervind. Daarom pleit Gergen en Kaye (1992:178-181) vir die transendering van enkelvoudige narratiewe in terapie.

... for the postmodern practitioner a multiplicity of self-accounts is invited, but a commitment to none. It encourages the client, on the one hand, to explore a variety of means of understanding the self, but discourages a commitment to any of these accounts as standing for the 'truth of self'. The narrative constructions thus remain fluid, open to the shifting tides of circumstance – to the forms of dance that provide fullest sustenance.

(Gergen & Kaye 1992:180)

Volgens Gergen en Kaye (1992:183) bevorder Anderson en Goolishian se benadering tot terapie, waarin hulle 'n *openness to experience, together with a readiness to adopt multiple perspectives* bemerk, hierdie transendering van enkelvoudige narratiewe en gefikseerde betekenis.

Dit maak vir my persoonlik baie sin en dit is huidig my strewe om ook in my pastorale werk op 'n kreatiewe wyse deel te neem aan die eindelose ontvouing van die betekenis van die lewe.

I will try
to fasten into order enlarging grasps of disorder, widening
scope, but enjoying the freedom that
Scope eludes my grasp, that there is no finality of vision,
that I have perceived nothing completely,
that tomorrow a new walk is a new walk

(Ammons aangehaal in Gergen &
Kaye 1992:184)

BIBLIOGRAFIE

Andersen, T 1990. The reflecting team: Dialogues and dialogues about the dialogues. Kent: Borgmann.

Anderson, H 1997. Conversation, language, and possibilities: A postmodern approach to therapy. New York: Basic Books.

Anderson, H & Goolishian, H A 1988. Human systems as linguistic systems: Preliminary and evolving ideas about the implications for clinical theory. Family Process 27, 371-393.

- 1992. The client is the expert: A not-knowing approach to therapy, in McNamee & Gergen 1992: 25-39.

Anderson, H, Goolishian, H A & Winderman, L 1986. Problem determined systems: Towards transformation in family therapy. Journal of Strategic and Systemic Therapies 5(4), 1-13.

Baart, A 2003. The fragile power of listening. Praktiese Teologie in Suid-Afrika 18(3), 136-156.

Barth, K (1933) 1968. The epistle to the Romans. Paperback. London: Oxford University Press.

Bartholomew, C 1998. Reading the Old Testament in postmodern times. Tyndale Bulletin 49(2), 91-114.

Bauman, Z 1993. Postmodern ethics. Oxford UK: Blackwell.

Beardslee, W A 1999. Poststructuralist criticism, in McKenzie, S L & Haynes, S R (eds), To each its own meaning: An introduction to biblical criticisms and their application, 253-267. Louisville: Westminster John Knox.

Bons-Storm, R 1989. Hoe gaat het met jou? Pastoraat als komen tot verstaan. Kampen: Kok.

Browning, D (1991) 1996. A fundamental practical theology: Descriptive and strategic proposals. Paperback. Minneapolis: Fortress.

Brueggemann, W 1978. The prophetic imagination. Philadelphia: Fortress.

- 1989. Finally comes the poet: Daring speech for proclamation. Minneapolis: Fortress.

- 1993. Texts under negotiation: The Bible and postmodern imagination. Minneapolis: Fortress.

Burnett, F W 1990. Postmodern biblical exegesis: The eve of historical criticism. Semeia 51, 51-80.

Capps, D 1990. Reframing: A new method in pastoral care. Minneapolis: Fortress.

Campbell, A C 1986. Rediscovering pastoral care. London: Darton, Longman & Todd.

Chatelion Counet, P C 1998. Over God zwijgen: Postmodern bijbellezen. Zoetermeer: Meinema.

Combrink H J B 1987. Matteus 25:14-30, in Burger C W, Müller B A & Smit D J (eds), Woord teen die lig II/2: Riglyne vir prediking oor die gelykenisse en wonderverhale, 69-82. Kaapstad: N G Kerk-Uitgewers.

Deist, F 1991. Die taal van geloof. Vereeniging: CUM.

Derrida, J 1976. Of grammatology. Baltimore: John Hopkins University Press.

-1978. Writing and difference. Chicago: University of Chicago Press.

De Shazer, S 1993. Commentary: de Shazer & White; Vive la Différance, in Gilligan & Price 1993: 112-120.

De Vos, A S 2002. Qualitative data analysis and interpretation, in De Vos, Strydom, Fouche & Delport 2002: 339-355.

De Vos, A S, Strydom, H, Fouche, C B & Delpont, C S L (eds) 2002. Research at grass roots: For the social sciences and human service professions. 2nd ed. Pretoria: Van Schaik.

De Wachter, F 1990. Ethiek: Modern en postmodern. Tijdschrift voor Filosofie 52(2), 207-229.

DiNicola, V F 1993. The postmodern language of therapy: At the nexus of culture and family. Journal of Systemic Therapies 12(1), 49-62.

Dostoyevsky, F (1864) 1972. Notes from underground. Harmondsworth, Eng.: Penguin Books.

Dreyer, Y 1999. Refleksie op twee pastorale modelle, Deel 1: Die pastor as vertolker – die ontmoetingsmodel. Hervormde Teologiese Studies 55(4), 943-963.

- 2000. Refleksie op twee pastorale modelle, Deel 2: Die pastor as luisteraar – die storiemodel. Hervormde Teologiese Studies 56(1), 174-191.

Du Toit, C 1988. Aspekte van die postmodernistiese idioom in die teologie. Theologia Evangelica 21(3), 36-50.

Epston, D 1993. Internalizing discourses versus externalizing discourses, in Gilligan & Price 1993: 161-177.

Epston, D, White, M & Murray, K 1992. A proposal for re-authoring therapy: Rose's revisioning of her life and a commentary, in McNamee & Gergen 1992: 96-115.

Fish, S 1980. Is there a text in this class: The authority of interpretive communities. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Freedman, J & Combs, G 1996. Narrative therapy: The social construction of preferred realities. New York: Norton.

Fruggeri, L 1992. Therapeutic process as the social construction of change, in McNamee & Gergen 1992: 40-53.

Gergen, K J 1994. Realities and relationships: Soundings in social construction. London: Harvard University Press.

-1999. An invitation to social construction. London: Sage.

Gergen, K J, Hoffman, L & Anderson, H 1996. Is diagnosis a disaster: A constructionist dialogue. Retrieved July 18, 2001, from <http://www.swarthmore.edu/SocSci/kgergen1/web/page.phtml?id=manu5&st=manuscripts&hf=1>

Gergen, K J & Kaye, J 1992. Beyond narrative in the negotiation of therapeutic meaning, in McNamee & Gergen 1992: 166-185.

Gerkin, C V 1984. The living human document: Revisioning pastoral counseling in a hermeneutical mode. Nashville: Abingdon.

- 1997. An introduction to pastoral care. Nashville: Abingdon.

Gilligan S & Price R (eds) 1993. Therapeutic conversations. New York: Norton

Goldenberg, I & Goldenberg, H 1996. Family therapy. An overview. 4th ed. Pacific Grove, California: Brooks/Cole.

Goldingay, J 1994. Models for Scripture. Grand Rapids: Eerdmans.

Graham, E L 1996. Transforming practice: Pastoral theology in an age of uncertainty. London: Mowbray.

Greeff, M 2002. Information collection: Interviewing, in De Vos, Strydom, Fouche & Delport 2002: 291-320.

Hargreaves, M 1996. A new vocabulary of biblical authority: Suggestions from the concept of narrative. Anglican Theological Review 78 (Spring), 290-307.

Heitink, G 1979. Pastoraat als hulpverlening. Kampen: Kok.

- 1993. Praktische theologie. Kampen: Kok.

- 1998. Pastorale zorg. Kampen: Kok.

Heyns, J A 1976. Brug tussen God en die mens: Oor die Bybel. Pretoria: NG Kerkboekhandel.

Hiltner, S 1949. Pastoral Counseling: How every pastor can help people to help themselves. Nashville: Abingdon.

Hoffman, L 1992. A reflexive stance for family therapy, in McNamee & Gergen 1992: 7-24.

Holifield, E B 1983. A history of pastoral care in America. Nashville: Abingdon.

Jeanrond, W G 1991. Theological hermeneutics: Development and significance. New York: Crossroad.

Jonker, W D 1994. Bevrydende waarheid: Die karakter van die gereformeerde belydenis. Wellington: Hugenate-Uitgewers.

Kearney, R 1988. The wake of imagination: Toward a postmodern culture. London: Routledge.

Kelsey, D H (1975) 1999. Proving doctrine: The uses of scripture in modern theology. Harrisburg: Trinity.

Kotzé, D 2002. Doing participatory ethics, in Kotzé D, Myburg J, Roux, J & Associates (eds), Ethical ways of being, 1-34. Pretoria: Ethics Alive.

Kuhn, T S 1970. The structure of scientific revolutions. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press.

Lax, W D 1992. Postmodern thinking in a clinical practice, in McNamee & Gergen 1992: 69-85.

Lester, A D 1995. Hope in pastoral care and counseling. Louisville: Westminster John Knox.

Louw, D J 1993. Pastoraat as ontmoeting: Ontwerp vir 'n basisteorie, antropologie, metode en terapie. Pretoria: RGN.

- [1993] 1997. Pastoraat as vertolking en ontmoeting: Teologiese ontwerp vir 'n basisteorie, antropologie, metode en terapie. Kaapstad: Lux Verbi.

Lyotard, J F 1984. The postmodern condition: A report on knowledge. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Maclean, N 1976. A river runs through it. London: Picador.

Madison, G B 1988. The hermeneutics of postmodernity: Figures and themes. Bloomington: Indiana University Press.

Malina, B & Rohrbaugh R L 1992. Social science commentary on the synoptic gospels. Minneapolis: Fortress.

Matzko, D M 1993. Postmodernism, saints and scoundrels. Modern Theology 9(1), 19-33.

May, R 1967 [copyright renewal]. The art of counseling: A practical guide – with case studies and demonstrations. Nashville: Abingdon.

McKnight, E V 1999. Reader-response criticism, in McKenzie, S L & Haynes, S R (eds), To each its own meaning: An introduction to biblical criticisms and their application, 230-252. Louisville: Westminster John Knox.

McNamee, S & Gergen, K J (eds) 1992. Therapy as social construction. London: Sage.

Moore, S D 1994. Poststructuralism and the New Testament: Derrida and Foucault at the foot of the cross. Minneapolis: Fortress.

Müller, J 1996. Om tot verhaal te kom: Pastorale gesinsterapie. Pretoria: RGN.

- 1997. Outyds én byderwets, asb! Insig (April), p13.

- 2000. Reis-geselskap: Die kuns van verhalende pastorale gesprekvoering. Wellington: Lux Verbi.BM.

- 2001. Therapy as fiction writing. Ned. Geref. Teologiese Tydskrif 42 (1&2), 64-70.

Müller, J & Schoeman, K [2004]. Narrative research: A respectful and fragile intervention. Forthcoming.

Müller, J, Van Deventer, J & Human, L 2001. Fiction writing as metaphor for research: A narrative approach. Praktiese Teologie in Suid-Afrika 16(2), 76-96.

Murphy, N & McClendon, Jr. J W 1989. Distinguishing modern and postmodern theologies. Modern Theology 5(3), 191-214.

Nuyen, A T 1991. Postmodern philosophy and postmodern theology. International Journal for Philosophy 30(2), 65-76.

Paré, D A 1995. Of families and other cultures: The shifting paradigm of family therapy. Family Process 34(1), 1-19.

Patton, J 1994. Pastoral postmodernism: A challenge to reclaim our texts. Pastoral Psychology 43(1), 29-42.

Pocock, D 1995. Searching for a better story: Harnessing modern and postmodern positions in family therapy. Journal of Family Therapy 17(2), 149-173.

Putman, W 1994. Het Zelf en het pastorale gesprek. Coda – Nederlands Tijdschrift voor Therapeutische Hermeneutiek 3, 140-164.

Riikonen, E & Smith, G M 1997. Re-imagining therapy: Living conversations and relational knowing. London: Sage.

Ringeling, H 1992. Konturen einer "postmodernen" Moral. Evangelische Theologie 52(2), 103-114.

Rossouw, G J 1993a. Moral decision-making amidst moral dissensus: A postmodern approach to moral decision-making in business. Koers 58(3), 283-298.

- 1993b. Theology in a postmodern culture: Ten challenges. Hervormde Teologiese Tydskrif 49(4), 894-907.

Rubin H J & Rubin I S 1995. Qualitative interviewing: The art of hearing data. London: Sage.

Scholtz, E 1987. Die heilsopvatting in die eerste uitgawe van Karl Barth se kommentaar op die Romeinebrief. M.Th. Skripsie, Universiteit van Stellenbosch.

- 1996. Die fasilitering van verandering deur herformulering, paradoksale opdragte en rituele. M.Div. Skripsie, Universiteit van Pretoria.

Shotter, J 1993. Conversational realities: Constructing life through language. London: Sage.

- 1997. The social construction of our inner selves. Journal of Constructivist Psychology 10(1), 7-24.

- 1999. Life inside dialogically structured mentalities: Bakhtin's and Voloshinov's account of our mental activities as out in the world between us, in Rowan, J & Cooper, M (eds), The plural self: Multiplicity in everyday life, 71-92. London: Sage.

Smit, D 1997. Ou verskynsels haal ons in. Insig (April), p14.

Stiver, D 2001. Theology after Ricoeur: New directions in hermeneutical theology. Louisville: Westminster John Knox.

Strydom, H 2002. Ethical aspects of research in the social sciences and human service professions, in De Vos, Strydom, Fouché & Delpont 2002: 62-76.

Thiselton, A C 1992. New horizons in hermeneutics. Grand Rapids: Zondervan.

- 2001. 'Behind' and 'in front of' the text, in Bartholomew, C, Greene, C & Möller, K (eds), After Pentecost: Language & biblical interpretation, 97-120. Grand Rapids: Zondervan.

Thurneysen, E 1962. A theology of pastoral care. Richmond: John Knox.

Tolbert, M A 1999. Reading the Bible with authority: Feminist interrogation of the canon, in Washington, C, Graham, S L G & Thimmes P (eds), Escaping Eden: New feminist perspectives on the Bible, 141-162. New York: New York University Press.

Tracy, D 1983. Foundations of practical theology, in Browning, D (ed), Practical Theology, 61-82. San Francisco: Harper & Row.

- 1991. The analogical imagination: Christian theology and the culture of pluralism. New York: Crossroad.

Turnau, T A 1994. Speaking in a broken tongue: Postmodernism, principled pluralism, and the rehabilitation of public moral discourse. The Westminster Theological Journal 56(1), 345-377.

Van der Ven, J A 1998. Formation of the moral self. Grand Rapids: Eerdmans.

Vanhoozer, K J 1998. Is there a meaning in this text?: The Bible, the reader, and the morality of literary knowledge. Grand Rapids: Zondervan.

Van Huyssteen, J W 1997. Essays in postfoundationalist theology. Grand Rapids: Eerdmans.

Van Knippenberg, M 1987. Dood en religie. Kampen: Kok.

Vos, C J A 1995. Praktiese teologie as katedraal - in gesprek met Gerben Heitink. Praktiese Teologie in Suid-Afrika 10(1), 105-108.

Ward, G 1992. Why is Derrida important for theology. Theology 95, 263-270.

-2000. Theology and contemporary critical theory. 2nd ed. London: MacMillan.

Weber, O 1981. Foundations of dogmatics: Volume 1. Grand Rapids: Eerdmans.

Walsh, B 1996. Reimagining biblical authority. Christian Scholar's Review 26(2), 206-220.

White, M 1993a. Commentary: The histories of the present, in Gilligan & Price 1993: 121-135.

- 1993b. Deconstruction and therapy, in Gilligan & Price 1993: 22-61.

- 1995. Re-authoring lives: Interviews and essays. Adelaide: Dulwich Centre.

White, M & Epston, D 1990. Narrative means to therapeutic ends. New York: Norton.

Wick, D T 1996. Social constructionism: Groping toward this something. Journal of Systemic Therapies 15(3), 65-81.

Wimsatt, W K & Beardsley, M 1954. The intentional fallacy, in Wimsatt, W K, The verbal icon: Studies in the meaning of poetry, 3-18. London: Methuen.

Wyschogrod, E 1990. Saints and postmodernism: Revisioning moral philosophy. Chicago: University of Chicago Press.