

HOOFSTUK 3

GODSBEELDE AS VERRYKING IN DIE SOEKE NA HOOP

3.1 Inleiding

Om met hoop te kan leef, sou sekerlik vir die Christengelowige beteken om in die teenwoordigheid van God te lewe. Mense se ervarings van God tydens verlies is dikwels dat God ver weg is. Wanneer God ver weg beleef word, daar ervaar mense dikwels dat hulle die grense van die lewe bereik het en nie meer met hoop kan lewe nie. Hoop sal vir Christengelowiges hoop op God se teenwoordigheid wees. Soekende na God se teenwoordigheid in die rouproses, ontdek pastor en pastorant dikwels dat hulle op 'n bepaalde manier of maniere oor God dink. Die wyses waarop hulle oor God dink, beïnvloed die beeld(e) wat hulle van God het. Die wyse waarop mense God in verlies ver-beeld, dui op mense se soeke om te verstaan watter invloed, positief of negatief, die verlies op hulle lewens het. Mense soek na weë waarop God hoopvol beleef kan word. Hierdie soeke kan onder andere plaasvind deur God metafories te ver-beeld, ten einde God as teenwoordig te ervaar midde-in die nood van die pastorant.

Dit sou belangrik wees om te vra na die moontlikheid of mense wat verlies gely het, enigsins instaat is om God te ver-beeld midde-in die on-sê-bare pyn van verlies. Kan mense deur hulle ver-beeld-ing van God bemagtig word om hulle pyn sê-baar te maak? Kan die onsigbare, oënskyklik afwesige en on-sê-bare God in Jesus Christus sigbaar, teenwoordig en sê-baar gemaak word? Kan God ervaar word in God se genadige, hoopvolle teenwoordigheid by mense? Bring God se teenwoordigheid hoop vir mense? Kan metaforiese spreke oor God in en vir die wêreld, hoop midde-in hooploosheid bring? Kan mense God hoopvol ervaar, ten spyte van en midde-in verlies?

Garrett (2001:190) wys daarop dat taal, die gesproke woord, die enigste medium, maar ook die enigste wyse is waarmee die metafoor en so ook die bestaan van alle dinge uitgedruk kan word. Emosies kan slegs geken word wanneer dit in verhouding tot mekaar staan (Garret 2001:193). Garret groepeer emosies in pare met hulle teenoorgestelde, byvoorbeeld hartseer-vreugde, verlies-wins, ongeluk-geluk. Die doel hiermee is dat sy wil aandui dat die Here mense beskerm in vreugde en in hartseer, en dat God alle mense ewe lief het in hulle suksesse en in hulle mislukkings. Die standpunt van Garret is van groot waarde. Dit beklemtoon God se liefdevolle en andersteenwoordigheid by mense in nood. Dít wat deur mense ervaar word, word uitgedruk in taal. Mense besig taal om daardeur uitdrukking te gee aan hulle *ervaring*.

In die teologie as wetenskaps-beoefening, maar ook vanuit die leefwêreld van mense wat daaglik *coram Deo* lewe, kan God nie anders voorgestel word, as dat mense gebruik maak van *beelde* uit hulle eie menslike ervarings en leefwêreld nie. Sodoende maak gelowiges van “religieuse taal” gebruik wanneer hulle hulle religieuse ervarings verbaliseer. “Religieuse ervaring is ’n individuele aangeleentheid. Dit is eiendomlik persoonlik – ’n unieke mens se ontmoeting met God. Die enigste moontlike manier om hierdie ontmoeting te beskryf en te interpreteer is om van beeldspraak gebruik te maak” (Van Aarde 1999:450-451). Beeldspraak dui op ervaringstaal wat op ’n figuurlike wyse deur mense ingespan word. Waar ’n groep mense die krag van beeldspraak erken, het die beeld uit die menslike ervaring ’n metafoor geword (kyk Van Aarde 1999:451). Mense maak dus gebruik van begripsmatige taal wanneer hulle praat oor God se ontmoeting met mense. God se ontmoeting met mense dui op ’n relasie in die God-mensverhouding. Deur die gebruikmaking van religieuse taal, word hierdie relasie *geobjektiveer*, sonder om God daarmee te reduceer tot objek van die relasie. Dit beteken dat daar altyd ’n dialektiek in die God-mens relasie opgesluit lê, sodat alle beoefening van teologie (ook werklike religieuse ervarings van mense soos uitgedruk in taal), tegelykertyd antropologie is. Hierdie hermeneutiese proses van hoe om met objektiverende God-spreke (religieuse

taal en ervaring) om te gaan, kan myns insiens die rouproses verryk, deurdat God se ontmoeting met mense in nood, hoopvol beleef kan word, midde-in en ten spyte van verlies.

I understand the Christian faith, which I confess ... as a preference for life over against death. Being is better than nonbeing, kissing is better than nonkissing, eating is not only preferable to going hungry but ontologically superior. This ontological surplus of Being in the face of Nothingness is what the Christian religion also tries to articulate. No accident brought us onto this small blue planet; life itself calls to us to participate in life in a thankfulness which does not cease even in darkness to perceive life as a gift, as grace.

(Dorothee Sölle 1995:111-112)

God se ontmoeting met mense gebeur binne 'n bepaalde konteks en sodoende ontstaan metafore, wat hierdie ontmoeting uitdruk binne 'n konteks. Metafore is sinchronies en word gekoppel aan tyd, karakters, kulture en ruimte.

Die oogmerk wat met hoofstuk 3 bereik wil word, is om aan te dui dat Godsbeelde in die verwerking van die rouproses, verrykend kan inwerk in die pastorant se soeke na hoop. Daarmee word terselfdertyd aangedui dat hierdie hoofstuk nie aanspraak maak op 'n volledige ondersoek aangaande Godsbeelde nie. Ek is van mening dat mense se leefwêreld vandag dikwels weens verlies hooploos in duie stort. Om hoopvol saam met God te lewe, praat mense met God in metaforiese taal en gebruik hulle soms spesifieke beelde van God binne sekere kontekste. So byvoorbeeld kan 'n beeld van God as Vader kontra-produktief inwerk op mense se verwerking van rou. Vir sommige mense kan van die metafore of metafoorgroeperinge (gebruik van meer as een metafoor om 'n spesifieke omstandigheid te sê) 'n bedreiging inhou wanneer dit linieër vanuit een konteks in 'n ander konteks geplaas word, sonder dat hulle ervaringstaal in

ag geneem word. So byvoorbeeld mag vroue wat as enkel ouers hulle kinders grootmaak of kinders wat sonder 'n pa groot word, die beeld van God as Vader bedreigend vind. Waar daar in die verlede van gesinsgeweld sprake sou wees, kan sodanige beeld van God as Vader vir mense irrelevant raak. Godsbeelde as metafore ontstaan binne 'n konteks. Wanneer die konteks verander, kan dit beteken dat mense se ervaring van God verander. Dit sal noodwendig ook 'n invloed op die Godsbeelde wat mense gebruik.

Geloof is afhanklik van metafore en analogiese voorstellings om die verhouding tussen God en wêreld sê-baar uit te druk. Geloof word religieus ervaar. Religieuse ervarings word uitgedruk in figuurlike taalgebruik. Deur metaforiese spreke het mense ten doel om die on-sê-bare te kan sê. Deur metafore druk mense dít waarvan hulle minder weet, uit in terme van dít waarvan hulle meer weet. Enige spreke oor God, enige moontlike *ver-beeld*-ing van God, word metafories gesê. Louw (1997:60) vind met sy pastorale "model" aansluiting by McFague (1988). Vir hom word enige ontmoeting tussen God en mens metafories verstaan. "Since the Bible speaks of God in symbols, part of biblical theology's contribution might be to elucidate the meaning of these symbols in our current cultural context. This is a hermeneutical task ... " (Hamerton-Kelly 1979:3). In rouSMART is die pastorant soekend na God en soekend na nuwe hoop, midde-in hooploosheid. Hierdie soeke is volgens Hamerton-Kelly 'n hermeneutiese proses waarin onderskeie Godsbeelde simbolies in interaksie met mekaar tree. Vir hom kom daar nuwe betekenis van simbole tot stand wanneer onderskeie Godsbeelde in interaksie met mekaar tree.

3.2 Analogiese of metaforiese spreke oor God

Soos wat die opskrif aandui, is die seleksie reeds gemaak om nie semanties in die algemeen met metaforisiteit om te gaan nie. Daar sal gefokus word op die rol van metafore as spreke oor God. Kant het geredeneer dat God slegs kenbaar kan wees deur analogie of simbole (kyk Hopper 1987:54). Die mens, as subjek, kan dus nie die werklikheid, as objek, as sodanig ken nie. Daar is reeds hierbo

aangedui dat die werklikheid God nie kan objektiveer nie, aangesien God altyd meer is as die werklikheid. Mense gebruik dus analogiese of metaforiese taal omdat hulle min weet oor iets, maar dit nog steeds betekenisvol kan verduidelik aan die hand van iets anders waaroor hulle meer weet (kyk McFague 1983:15). Deur die gebruik van metafore word een saak in terme van 'n ander beskryf. Metaforiek word gebruik waar mense die ooreenkoms herken tussen verskillende objekte, sake en gebeure. Om die rouproses hoopvol te verryk, kan Godsbeelde 'n belangrike rol speel. Metaforiese taal het 'n invloed op die simbole waaraan gemeenskappe herken word. Derhalwe kan metaforiese taal eweneens *simboliese taal* genoem word. Die sosiale orde, waardes en norme van 'n gemeenskap kom dikwels in simboliese taal tot uitdrukking (kyk Berger & Luckmann 1975:113; vgl Kee 1989:167). Om 'n metafoor te verstaan, is nie voor die hand liggend. Vir die klassieke Griekse grammatika is 'n metafoor iets waarmee betekenis oorgedra word van die een term na die ander (kyk Liddell & Scott 1976:436;754; vgl Soskice 1985:1). So kan die betekenis van metafore afgelei word uit die konteks waarbinne dit staan (kyk Van Heerden 1986:397).

Müller (1996:137) maak die opmerking dat “ ... die gebruik van metafore in die ontvouing van 'n nuwe storie uiters belangrik is”. Vir hom is daar altyd 'n paradoks van “ ... is en is-nie” in 'n metafoor opgesluit. Later stel Müller (2000:15), wanneer hy na metafore verwys, dat dit moontlik is om “ ... nuwe betekenis te gee deur middel van nuwe taal. Die narratiewe terapie berus op hierdie betekenisgewende krag van taal en verhale”. So kan die gebruik van Godsbeelde as metafore in die rouproses nuwe taal wees wat aan die verliesgebeure gekoppel word en kan die ervaring van verlies geherïnterpreteer word as nuwe hoop midde-in hooploosheid. Dit is deur die gebruik van metafore waardeur mense sê dit wat hulle beleef. Metafore is mense se simboliese taal waardeur hulle die on-sê-bare gesê kry.

Om die verhouding tussen God en mens uit te druk, is daar tradisioneel in die Praktiese Teologie gewerk met die metafoor “*God as Vader*”. Dit is 'n relasionele

metafoor wat iets sê van God sowel as van die wêreld vir wie God God wil wees. Tog sal alle metaforiese spreke aangaande God altyd indirekte en voorlopige spreke wees. Geen woorde of frases kan direk van God praat nie. Die wyse waarop God ver-beeld word, geskied via 'n pad van verduideliking en omskrywing. McFague (1988:34) sê tereg: "... a theology that describes itself as metaphorical, is theology 'at risk'". Derhalwe meen sy dat 'n metafoor iewers lê tussen "... nonsense and truth". 'n Metafoor is dialekties van aard. Godsbeelde kom tot uitdrukking in die teologie, sowel as die antropologie. Dit sê *iets* van *iets*, maar terselfdertyd *niks* van *alles*. 'n Metafoor lê tussen *leuen* en *waarheid*. Dit is ontoereikend om die waarheid volledig te beskryf, maar terselfdertyd sê dit reeds iets van die waarheid. Wanneer gelowiges metafories oor God praat, is daar aan die eenkant nog niks van God gesê nie, maar aan die anderkant het die metaforiese spreke oor God, na niemand anders as God self verwys nie. Metafore wat betrekking het op God, word verstaan as 'n konsep aangaande God en is 'n poging om die on-sê-bare God te sê. 'n Metafoor kan nie die wese van God vasvang nie. "... [M]etaphorical theology is a kind of heuristic construction that in focusing on the imaginative construal of the Godworld relationship, attempts to remythologize Christian faith through metaphors and models appropriate for an ecological, nuclear age" (McFague 1988:40).

3.3 Ontoereikendheid van Godsbeelde

Mary Daly (1973:149) is besorg oor die wyse waarop daar simbolies met die beeld van God omgegaan word. Vir haar is die simbool van die vader "... a self-alienating mode of existence which produces rape, genocide and war", wat her-beeld ("revision") behoort te word. Vir haar word die her-beeld-ing van God daardeur genoodsaak dat mense voortdurend in 'n *proses van wording* verkeer, eerder as in 'n struktuur van permanensie. Dit beteken dat die ver-beelding van God nie simbolies-simplisties vasgevang kan word in een of enkele beelde nie. Hierby sluit McFague aan, as sy stel dat:

The dominance of the patriarchal model, I felt, excluded the emergence of other models to express the relationship between God and the world, and so the model had become idolatrous and had rendered the tradition's imagery anachronistic. Since writing that book I have come to see patriarchal as well as imperialistic, triumphalist metaphors for God in an increasingly grim light: this language is not only idolatrous and irrelevant - besides being oppressive to many who do not identify with it.

(McFague 1988:ix)

McFague het die probleem dat die wyse waarop daar met sommige Godsbeelde omgegaan word, die vorming van afgodsbeelde tot gevolg kan hê. Sy meen dat die verhouding tussen God en die wêreld “gedemitologiseer” behoort te word. Ek steun haar saak, maar kies om eerder daarna te verwys as 'n proses van *ontmitologisering*. Die wyse waarop sy bepaalde Godsbeelde ontmitologiseer, is om naas die tradisionele *patriargale metafoor* van God as 'n vader, ook met die metafoorgroeperings van God as 'n moeder, God as 'n minnaar en God as vriend van die wêreld te werk. Die *beeldmetafoor* van die wêreld as God se liggaam vorm die uitgangspunt van elke Godsbeeld waarmee sy omgaan. Hierdie vorm van taalgebruik noem McFague metaforiese, of heuristiese teologie, omdat 'n metafoor altyd poog om deur logiese redenering tot die ontdekking van waarhede te kom.

Metafore is slegs beperkte spreke aangaande God (kyk Müller-Fahrenholz 2000:609-610). 'n Metafoor kan nie alles sê nie. Trouens, 'n metafoor wat aangaande God gebruik word, probeer iets sê wat eintlik nie gesê kan word nie. Wat egter wel uitgewys behoort te word, is die gevaar wat die pastor, sowel as die pastorant loop om met 'n vooropgestelde “bril” met God om te gaan. Daar behoort toegegee te word dat die wyse waarop Christene 'n voorstelling van God maak en God in hulle leefwêreld *ver-beeld*, 'n werklike en diepgaande betekenis het vir die wyse waarop hulle daagliks 'n lewe *coram Deo* leef. Cavanagh

(1992:75) stel dit dat “Many people, who go to pastoral counselors for help, often have a perception of God that is psychospiritually ... damaging”. Voorts wys Cavanagh daarop dat die wyse waarop mense God ver-beeld, verander namate hulle ouer word en dat hulle wel in staat is om betekenislose Godsbeelde te verander. Hy stel dat daar ’n voorwaarde is vir die verandering van Godsbeelde, naamlik dat mense voortdurend godsdienstig inge oefen behoort te word om God te ver-beeld. Die taak van die pastor, is om mense emansipatories te help en te bemagtig om meer en meer ver-beeld-end met God om te gaan. Godsbeelde kan die rouproses verryk. In ’n hooplose wêreld van verlies, behoort mense weer die geleentheid gebied te word om God hoopvol te ver-beeld. Mense se ver-beeld-ing van God, is ’n *uit-beeld-ende* soeke na hoop midde-in hooploosheid.

Die evangelis Johannes (Joh 20:11-18; vgl Matt 28:9-10; Mark 16:9-11) stel dat Maria Magdalena aanvanklik hooploos by die graf van Jesus gestaan het. Vir haar was sy graf die *versinne-beeld-ing* van hooploosheid, omdat “ ... hulle nog nie die Skrif verstaan het dat Jesus uit die dood moet opstaan nie” (Joh 20:9). Haar antwoord aan Jesus (vers 13b), dui daarop dat sy oor Jesus huil omdat Jesus weggeneem is en sy Hom nie meer sien en dus ’n beeld van Hom kan vorm nie (kyk Tasker 1983:221). Waar Jesus Christus uit die oog verloor word, ontstaan hooploosheid.

In Johannes 20:19-31 kry die dissipels van Jesus Christus nuwe hoop kry, wanneer hulle Jesus sien. Jesus verskyn aan die elf dissipels en hulle gaan sê vir Tomas, wat nie teenwoordig was nie: “Ons het die Here gesien”. Dit beteken dat die beeld wat die dissipels nou van die Here het, een is van nuwe hoop. Die gedeelte het nie nodig om verder te vertel of Tomas inderdaad sy vingers in die spyker- en spiesmerke gesteek het nie, want hy was oortuig (kyk Tasker [1960] 1983:226-227; vgl Groenewald 1980:402-407). Tomas se belydenis is vir hom die vervulling van Jesus Christus se woorde in Johannes 14:9: “Wie My sien, sien die Vader”. Die geloofbelydenis wat mense kan uiter wanneer hulle Jesus Christus as “My Here en my God” (Joh 20:28) ver-beeld, kan ’n diepgaande

betekenis hê in hulle soeke na hoop midde-in roumart. Hoop te midde van verlies, lê daar waar die pastorant God midde-in verlies metafories uit-beeld en ver-beeld. Die metaforiese uitbeelding van God te midde van verlies bied nuwe moontlikhede as bemagtiging en bevryding tot hoop in roumart. Gedagtig aan Tomas, kan as 't ware gestel word dat die Jesus-gebeure aan hom van 'n toereikender metafoor voorsien het. Die ontoereikende *Gods-beeld* wat Tomas gehad het, deurdat hy Jesus nie kon sien nie, is vir hom toereikend ver-beeld in die *Gods-metafoor* van die opgestane Christus. Tomas het gesit met die verliessindroom, maar is daaruit bevry deur die teenwoordigheid van God soos verbeeld in die Jesus-gebeure. Verlies word vir hom en trouens vir elke gelowige omskep in hoop, in die wins van lewe!

Verlies stel die uitdaging aan mense dat hulle met die waaghouding van geloof sal vra na die betekenis wat God in hulle lewens midde-in verlies mag hê. Die vraag na sin in roumart is vir gelowiges 'n vraag na God! Dit is 'n vraag wat alleen metafories gestel kan word. Die pastorant "skep" hoop, wanneer hy of sy *ver-beeld-end* na analogie van die *uit-beeld-ing* van die opgestane Christus se eie lyding, sy of haar eie rou verwerk. Soos wat gelowiges Jesus Christus in die geloof as *uit-die-dood-opgestane* ontmoet, so ontstaan die hoop om self uit hulle eie lyding en nood van verlies op te staan.

Foster & Banes (1980:6; vgl Van Staden 1995:287-289; Vos 2001:141) meen " ... symbolic cognition plays a greater role on some cultural systems than in others, and understanding this mode of thought is the key to understanding ritual and mythic symbolism". Binne die konteks van 'n geloofsgemeenskap speel die ver-beeld-ing van God 'n besondere simboliese rol. Hiervolgens behoort mense op so 'n wyse betekenis te gee aan verlies, dat die hoop in Jesus Christus daarin uitgedruk word en dat die totale geloofsgemeenskap as 't ware die verlies en daarmee gepaardgaande oorwinning van Jesus Christus oor verlies, simbolies as 'n lewe *coram Deo* kan vier.

Voorts merk van Staden (1995:301) op: “[I]t seems clear, in terms of the model, that the concept of ‘image of God’ has undergone some revision in terms of symbolic mode and symbol categorization ...”. Hy is van oordeel dat die konsep van die mens as *beeld van God* in Nuwe Testamentiese terme bykans 'n volledige etiese funksie het deurdat dit iets wil sê van mense se gedrag en optrede wat direk in verband staan met die “*rootmetaphor*”, Jesus Christus self. Dit wat mense bedoel was om te wees – beeld van God - word deur Jesus Christus, die beeld van God (2 Kor 4:4; Kol 1:15), herstel (kyk Tasker [1963] 1983:70-71; vgl Carson [1960] 1983:42). Deur die mens Jesus, word 'n *mens-metafoor* omvorm tot 'n *God-metafoor* in die opgestane Christus.

Om hoopvol midde-in hooploosheid te leef, is om deur *geloof* hierdie nuwe Godgegewe *status*, die nuut en herstelde verhouding met Jesus Christus, uit te leef. Singewing, midde-in verlies, is vir gelowiges om saam met Jesus Christus te gesterwe het, voordat hulle nuutgemaak en herskep kan wees. Paulus se uitspraak in Romeine 6:6 aangaande die παλαιός ἡμῶν ἄνθρωπος beklemtoon dat wins opgesluit lê in die verlies saam met Jesus Christus. Hiervan getuig Paulus verder as hy sê: “Iemand wat aan Christus behoort, is 'n nuwe mens. Die oue is verby, die nuwe het gekom” (kyk 2 Kor 5:17; vgl Gal 6:5; 1 Kor 15:49) (kyk Tasker [1960] 1983:88).

3.4 Metafore en verlies

Soos reeds hierbo vermeld, is die funksie van 'n metafoor onder andere om 'n beeld van 'n saak te gee, sodat dit waarvan mense minder weet, deur 'n beeld in die plek van 'n eintlike voorstelling geplaas word. Geen metafoor kan God vasvang nie. Dit is ook nie die doel van 'n metafoor wat iets oor God of van God ver-beeld nie. Al die Godsbeelde word metafories ingespan, sodat die kommunikatiewe handeling van die geloofsgemeenskap, te wete die *viering van die heil*, die *didache* en die *paraklese* (koinonia) (kyk Furet 1977:114-118), die rouproses kan ondersteun en uitbou. Alhoewel Furet waarskynlik hier

geïnstusionaliseerde geloofsgemeenskappe in gedagte het, geld sy saak eweneens vir individuele gelowiges en dinamiese geloofsgemeenskappe.

Binne die ruimte van 'n dinamiese geloofsgemeenskap verkry die rouproses nuwe dimensies. Rou behoort nie 'n fokus op die "ek" te wees nie. Mense behoort in verlies gelei te word om ook aan die "ek" 'n verlies te lei. Rousmart behoort te fokus op die beeld wat die pastorant van die *self* het. Om hoop midde-in en ten spyte van verlies te leef, dit wil sê om God teenwoordig by mense te ervaar, behoort mense wat verlies gely het, verder begelei te word *om ook 'n verlies van die "ek" te hê*. Deur die ondersteuning van die gemeenskap van gelowiges kan mense wat rou, in die rouproses begelei word vanaf 'n *beeld van die self* en begelei word tot 'n hoopvolle ver-beeld-ing van God, wat gekenmerk word deur diens aan mekaar en gemeenskap met mekaar, soos wat uitgebeeld word in God se diens aan en gemeenskap met mense in die Jesus-gebeure.

Die Jesus-gebeure waarvan die Bybel getuig, behoort op 'n feestelike wyse deur die geloofsgemeenskap gevier te word. Tog beleef mense dikwels dat hulle weens hulle verlies nie altyd instaat is om die Jesus-gebeure feestelik te vier nie. Die ondersteuning en empatie van mede-gelowiges kan bydra dat mense hulle verlies binne 'n feestelike konteks kan ervaar. Die oorwinning van die opgestane Christus oor lyding en dood, kan saam gevier word en aan ander oorvertel word, as God se anders teenwoordigheid by mense in nood. Vir die pastorant, om 'n hoopvolle toekomsstorie te kan vertel, wat triomfeer oor lyding en verlies, behoort sy of haar eie verledestorie van verlies, in die lig van Jesus Christus se verlies aan die kruis ver-beeld te word. Die pastorant wat opsoek is na hoop, behoort begelei te word om te vertel hy of sy verlies aan die "ek", as *eintlike verlies* midde-in die aanvanklike verlies gely het. Dan eers kan vertel word hoedat hy of sy die oorwinning van Jesus Christus oor lyding en dood, werklik kan vier as hoop midde-in en ten spyte van verlies. Dit is hierdie hoop wat Paulus vier (kyk Käsemann 1980:211) wanneer hy sê: "Ek, ellendige mens, wie sal my van

hierdie doodsbestaan verlos? Aan God die dank! Hy doen dit deur Jesus Christus ons Here” (Rom 7:24-25). Die “ellendige mens”, word in die Pauliniese literatuur verstaan as die mens κατά σάρκα, die mens onder beheer van die sondige natuur (vgl Rom 7:14; 11:14). Mense wat *kata sarka* is, wat *volgens* en *met verwysing na* die vlees, met menslike maatstawwe lewe, is nie instaat om hulle “eie-ek” af te sterwe nie. Dít, meen Paulus (Rom 7:25), realiseer deur God se teenwoordigheid in die Jesus-gebeure. Die eulogie (lofuiting) van Romeine 7:25 is, volgens Käsemann (1980:211), eg Paulinies. Volgens hom kan vers 25 alleen ’n sleutelposisie in Romeine 7 inneem, indien Romeine 7:14 geïnterpreteer word as ’n “... process of struggle for perfection ...” (Käsemann 1980:211). Hoop ontstaan vir mense wanneer hulle in die teenwoordigheid van God, “struggle for perfection”.

Rousmart behoort die af-beeld-ing van God op die beeld van die *self* te reflekteer. In die lig van Paulus se beredenering in Romeine 8:3 (kyk Käsemann 1980:215-216; vgl 2 Kor 3, 5), oor die “beeld van God”, wat Jesus Christus is, kan Jesus Christus as “somatiese mens” nie as *sarks* (vlees) verstaan word nie, maar as *pneuma* (gees). Jesus Christus wat sterf (ly), is “somatiese mens” met “Goddelike gees” in die mens wat nie vernietig kan word nie. Romeine 8 vertel van Jesus Christus se verhoogde posisie, wat mense aanmoedig om uit te hou en aan te hou, midde-in nood en verlies. Sodoende word mense in rou, wat deur die gemeenskap van gelowiges ondersteun word, bemagtig en verryk om te kan bely:

God is vir ons, wie kan dan teen ons wees? Hy het Sy eie Seun
nie gespaar nie, maar Hom oorgelewer om ons almal te red ...
Wie kan die uitverkorenes van God aankla? God self spreek
hulle vry. Wie kan ons veroordeel? Christus Jesus het gesterf,
maar meer as dit: Hy is uit die dood opgewek ... Hy pleit vir ons.
Wie kan ons van die liefde van Christus skei? ... In al hierdie

dinge is ons meer as *oorwinnaars* deur Hom wat vir ons liefhet (Rom 8:31-38).

Metaforiese spreke aangaande God is 'n menslike poging om aan te dui vir wie en hoe God in en vir die wêreld God wil wees. Vir die rouproses hou dit die moontlike betekenis in dat God vir die wêreld, wat God se wêreld is, God wil wees, al is die wêreld vol gebreke, verlies, pyn, tekortkominge en wanhoop. God is God midde-in 'n relasionele verhouding met die wêreld. Die God-wêreldverhouding bring die transendente en die immanente bymekaar (kyk McFague 2001:140). Die brug is Jesus Christus, die metafoor waarmee God se "*present*"-wees *met en by en vir* die wêreld uitgedruk word. Allen (1995:19) stel dit soos volg: "God-talk which arises during the times of crisis is a ritualistic, mythic response to the tragedy surrounding the sufferer. The use of God-talk allows the sufferer to somehow explain the tragedy and thus put it into a graspable perspective".

In die lig van Allen se opmerking hierbo, meen ek dat gelowiges se belewenis van verlies en die kommunikasie oor hulle verlies, ten minste kommunikasie met God behoort te wees. Die wyse waarop gelowiges God in verlies ver-beeld, bied aan hulle die geleentheid om uitdrukking te gee aan hulle verlies. Die ver-beelding van God bied aan gelowiges perspektief op hulle verlies. Weliswaar behoort beide pastor en pastorant nie uit die oog te verloor dat: "[O]nce the crisis has passed, most sufferers will shy away from God-talk or sometimes even admit that they do not really perceive God as one who does what the God-talk suggests" (Allen 1995:19). In hierdie hermeneutiese proses maak die pastorant, vanuit 'n eie kontekstuele bestaan, verstaan en ervaring, keuses vir en teen bepaalde Godsbeelde ten einde die rouproses te verryk in die soeke na hoop.

Vir McFague (1987:33) is dit belangrik dat daar met groot sorg en sensitiwiteit omgegaan sal word met die wyse waarop God metafories voorgestel word. Ek oordeel dat daar 'n groot uitdaging vir beide pastor en pastorant is wanneer God

hoopvol ver-beeld word, veral te midde van pynlike ervarings soos roumart. Daar behoort gewaak te word teen 'n eensydige ver-beeld-ing van God waar 'n bepaalde Godsbeeld ten koste van ander beelde ingespan word. Aangesien metafore nooit op 'n volledige omskrywing aanspraak kan maak nie, kan daar ook nie bloot met enkele Godsbeelde omgegaan word nie. Metafore aangaande God en die wyse waarop God vir die wêreld is, behoort diensbaar vir mense in hulle nood en verlies te wees. Godsbeelde en die wyse waarop dit metafories gestel word, dui op mense se soeke na sin, leiding, betroubaarheid en geloof, teenwoordigheid, solidariteit en intimiteit midde-in lyding (kyk Louw 1998:238-239). Deur die gebruik van Godsbeelde is mense simbolies opsoek na hoop midde-in hooploosheid.

'n Metafoor is " ... the most basic assumption about the nature of the world or experience that we can make when we try to give description of it" (McFague 1983:215). Godsbeelde as bemagtiging in roumart, vra na die basiese veronderstelling waarna die betrokke metafoor verwys. Die verstaan van metafore is nie voor die handliggend is nie. Die konteks waarbinne 'n metafoor voorkom en gebruik word, is van allergrootste belang om betekeniswaarde aan die metafoor te heg. Daarom kan metafore ook nie as geslote beskou word nie. Dit is 'n uitnodiging tot betekenisgewing aan die teks en konteks waarbinne dit staan.

"We cannot learn or understand except through connection, through association" (McFague 1987:33). Hierdie leerproses, as soeke na hoop, midde-in en ten spyte van hooploosheid, is moontlik omdat die verbintenis en assosiasie moontlik geword het in die wyse waarop God self betrokke is by God se mense en die wyse waarop mense God ervaar binne die konteks van hulle leefwêreld. Mense leer van hoop, omdat die teenwoordigheid van God relasioneel deur Jesus Christus se kruisiging en opstanding aan mense verbind word. Derhalwe sal alle spreke aangaande God voorlopig wees en kan daar nie anders oor God gepraat kan word, as juis op 'n metaforiese wyse nie. Dit bevestig Louw

(1998:237) wanneer hy meen dat: "Metaphorical theology is an attempt to understand the presence of God within existential life issues".

God kan nie vasgevang word in metaforiese taalgebruik nie. Metafore kan hoogstens deskriptief van aard wees. Dit kan mense nooit by die eintlike bedoeling en wese uitbring van die saak wat dit beskryf nie (kyk Du Toit 1984:71; vgl McFague 1987:15). Mc Fague (1987:31) merk op: " ... belief is related to an imaginative and credible picture or myth of the relationship between God and the world. What our time lacks ... is an imaginative construal of the God-world relationship that is credible to us." Metafore is die simboliese wyse waarop God in die sosiale leefwêreld van mense ver-beeld word. Die sosiaal interaktiewe wêreld van mense word opgebou en gestruktureer deur simbole. Geen sosiale struktuur staan los van simbole nie. Metafore as simbole is die manier waarop na mense, plekke of objekte op 'n positiewe of negatiewe wyse verwys word (kyk Van Eck 1995:216). Simboliese interaksie het te doen met die *waardes* van 'n (geloofs)gemeenskap. Die betrokkenheid van individue by mekaar, die wyse waarop waardes uitgeruil, geëvalueer en herbevestig word en die manier waarop die betrokke waardes leiding aan 'n gemeenskap gee, het alles te doen met die wyse waarop 'n gemeenskap op 'n simboliese wyse betekenis aan hulleself verleen.

Du Toit (1984:27; vgl McFague 2001:133) is van mening dat metafore die "rekontekstualisering" is van die eintlike saak. Volgens Du Toit (1984:138) is metaforiese spreke oor God " ... wêreldse spreke aangaande God wat nóg die wêreld vergoddellik, nóg vir God verwêreldlik". Steyn (1993:242; vgl Douglass 1987:20) wys daarop dat Calvin se verstaan van metafore sou dui op die realiteit van twee sake wat in dialektiese spanning tot mekaar staan.

Marcel Sarot (1997:19) meen dat daar genoeg oor beelde oor God gepraat word. Sy bekommernis oor metaforiese spreke oor God is dat:

Voordat men dergelijke modellen kan ontwikkel en beoordeel, moet men echter een eerste idee hebben over wat men onder "God" verstaat, en wat de grenze van het Godsbegrip zijn ... [I]s het een definiërend kenmerk van God dat Hij - of kan men ook spreken van een "Zij"? - onlichamelik is, of niet? Sallie McFague bijvoorbeeld, die met publicaties op dit terrein de aandacht getrokken heeft, heeft het duidelik wel over de God van het christendom (en niet van andere religies), maar meent (in teenstelling tot veel andere theologen) dat deze niet onlichamelik hoeft te zijn.

Sarot se vraag na wat 'n mens onder "God" verstaan, dui op die dilemma wat beide pastor en pastorant het, deurdat die verstaan van metafore nie altyd 'n maklike saak is nie. Gottfried Vanoni (1995:18) verstaan Godsbeelde in terme van 'n versinnebeelding van God, wanneer hy dit stel:

Die Gott-Metaphern versinnlichen Gott, aber sie bilden ihn nicht ab; sie nennen ihn, aber sie legen ihn nicht begrifflich fest; sie sprechen sein Wesen und sein Wollen aus, aber sie leiten kein Glaubensgesetz daraus ab. Sie bilden Gott der menschlichen Vorstellungskraft ein, ohne Menschen auf ein Bild – auf ihre eigenen Projektionen – zu fixieren.

Metafore het volgens Vanoni nie ten doel om God te skep nie, maar om God te *noem*. Godsbeelde kan God nie vaspen nie, maar spreek 'n wyse uit waarop God se onomskryfbare, anders magtige wil en wese in Jesus Christus gestalte kry. Godsbeelde is volgens hom nie bedoel om dogmas en leerstellings op te bou nie. Godsbeelde is 'n menslike poging waardeur God binne 'n beperkte menslike voorstellingsvermoë uitgedruk word. Daar is reeds hierbo inleidend na die konteks van metafore verwys. Indien die konteks waarbinne 'n metafoor ontstaan verander, lei dit daartoe dat die betekenis van die metafoor ook

verander. Ek meen dat dit moontlik is en trouens ook noodsaaklik om verstellings aan Godsbeelde aan te bring waar die konteks daarvan verander. Sou daar aanpassings ten opsigte van bepaalde Godsbeelde gemaak word, oordeel ek dat dit reeds tydens 'n vroeë stadium van die rouproses gedoen behoort te word. Dit is nie 'n poging om God daarmee binne menslike vermoë vas te vang nie. Godsbeelde of metaforiese spreke oor God hoef nie noodwendig as abstrak en onliggaamlik gesien te word nie. Waar daar in rou smart gevra word na sinvolle lewe, midde-in en ten spyte van verlies, kan die pastor die pastorant begelei om te vra na God.

Louw (1998:233) meen dat: "... a significant percentage of problems that people bring to ministers is caused, or at least is contributed to, by their unhelpful perceptions of God". Die wyse waarop persepsies oor God ontstaan het en steeds bestaan, word vir gelowiges deur hulle *geloofstradisie* (konteks) bepaal. Dit is binne die geloofsgemeenskap waar daar geworstel word met die vraag hoe *God en die handeling van God* betekenis kan hê en ervaar kan word in die lig van lyding (kyk Van Wyk 1988:450; vgl Louw 1997:98). Christengelowiges wat met die probleem van lyding en verlies heen worstel, worstel ook met God. Die geskiedenis van Jakob in Genesis 28-32 kulmineer in die woorde: "Sê my tog jou naam ..." (Gen 32:29). Jakob worstel met God, die onuitspreekbare God wie se Naam hy behoort te vra, maar wanneer hy na die Naam van God en dus na God self vra, word hy deur God geseën. Deur verlies word Christengelowiges worstelend en in die aangesig van die dood, daartoe gebring om God ver-beeld-end te ervaar. Vir Christengelowiges wat verlies ly, kan sodanige verlies die voordeel inhou om iets van die weldade God te begryp, al gaan dit worstelend en met pyn gepaard. Verlies maak die lewe nie noodwendig sinloos nie. In verlies vra die pastorant na singewing, bemagtiging, verryking en hoop, omdat verlies in die algemeen verstaan en ervaar word as dít wat mense beskadig of benadeel het. Daar is in hoofstuk 2 heelwat gesê oor die *onthegting* of te wel verloëning van die eie ek in die soeke na hoop. Die antroposentriese mens wat verlies gely het, word as 't ware deur verlies uitgedaag om los te kom van 'n belewenis dat

verlies mense net benadeel. Verlies kan as uitdaging verstaan word, as wins ten spyte van verlies. Paulus skrywe aan 'n jong gemeente in Tessalonika wat moedeloos is omdat die wederkoms, wat hulle spoedig verwag het, nie aanbreek nie, dat “ ... julle ... ons voorbeeld gevolg [het] en volgelinge van die Here geword [het]. In baie moeilike omstandighede het julle die woord aangeneem met 'n blydskap wat van die Heilige Gees kom” (1 Tess 1:6). Verlies loop, volgens Paulus uit op wins en dit wil hy met die gemeente in Tessalonika deel. Deur die onderrig, prediking en voorbeeld van Paulus en sy medewerkers kon die gemeente ervaar wat dit beteken om die Here in moeilike omstandighede te volg. Die verwysing van Paulus na die “moeilike omstandighede” waarin die gemeente hulleself bevind, dui daarop dat hulle lewe *coram Deo* nie 'n goedkoop nabootsing was van die Jesus-gebeure nie. Paulus vertel vir sy lesers dat geloof verdrukking meebring, maar met God, wat geloof midde-in verdrukking en nood gee, word blydskap mense se reaksie midde-in nood (kyk Du Preez 1981:23). Waar God teenwoordig is, is daar krag, ook die krag van blydskap te midde van verdrukking. Die blydskap is nie selfgemaakte blydskap nie, maar is “ ... 'n blydskap wat van die Heilige Gees kom”.

Hans Kessler (2000:10-11) is diep bewus van die pyn wat lyding in 'n mens se lewe teweeg bring. Hy merk as volg op:

Als Übel verstehen wir Menschen also zunächst all das, was uns Menschen schadet. Um aus solch *anthropozentrischer Verengung* auf menschliche Erfahrungen von Übeln herauszukommen und analoge Empfindungen anderer Lebewesen nicht von vornherein auszuklammern, ist es sinnvoll, den Begriff “Übel” von seinem leidvollen Charakter her zu definieren: Etwas ist deswegen ein Übel, weil es entweder *in sich leidvoll* ist (die Erfahrung von Qual) oder weil es *Leid verursacht* (die Ursache der Qual).

Kessler is van mening dat mense ander eienskappe aan lyding behoort te verleen, ten einde sinvol met lyding om te gaan. Om sinvol met lyding om te gaan, meen hy, behoort die onderskeid getref te word tussen dít wat die lyding veroorsaak het en dít wat sodanig as lyding ervaar word. Midde-in die soeke na singewing in verlies, tipeer Marcel Sarot (1994:137) mense nie as *individue* nie, maar as *mense wat kollektief tussen ander leef*. Die bedoeling is om aan te dui dat mense, ongeag hul lewensituasie, nooit in 'n vakuum leef nie. 'n Mens is mens *tussen* ander mense en mens *vir* ander mense. Singewing en bemagtiging lê vir my daarin om naamlik hoop vir jouself te vind op *ander mense* en op *God* (kyk hoofstuk 3.6.1 en 3.6.2). Van Rijn en Meulink-Korf (1997:459) wat uitgebreid op Nagy werk, aan die hand van Levinas, meen dat: “[D]e eschatologie, zo horen we Levinas zeggen, betreft de mogelijkheid van een betekenis zonder context ... Bij deze zin heeft Levinas ‘de Ander’ op het oog”. Vir hulle is hoop op God, om sin te vind in “de Ander”.

Wanneer ek met metaforiese spreke oor God werk, kies ek om hoofsaaklik met die insigte van Sally McFague te werk. Ek wil dieselfde invalshoek gebruik, deur met die medelydende liefde van God, as die basis vir alle metaforiese spreke aangaande God, om te gaan. McFague werk aanvanklik in *Models of God* (1988) met die begrip *liefde* as metaforiese spreke aangaande God. Sy gebruik die drie klassieke Griekse begrippe vir liefde om drie metafore aan te dui, te wete God as moeder (agape), God as minnaar (eros), God as vriend (philia). Sy stel dat 'n monargiese metafoor werk met die oorwinning van Jesus Christus oor die bose magte en dat die *liefde-metafoor* aangetref word waar die menswording van Jesus Christus beskryf word, as die uiting van God se liefde. Hoewel elemente hiervan waar is, behoort die vraag gevra te word of die skrywers doelbewus in spesifieke metafore van God gepraat het, of as primêre doel bloot hulle boodskap aan mense wou oordra.

In haar soeke na 'n sinvolle wyse waarop God, wat on-sê-baar is, metafories sê-baar uitgedruk kan word, stel McFague (1988:95):

The single most important recognition of the continuation, not to mention fulfillment, of life in our threatened nuclear world is the awareness that "we are not our own", that we owe our existence to the life that came before us, and must pass life along to those who will come after. Awareness of the intricate, interdependent network of life, with God as its center as well as at every periphery, needs to become part of our daily, functioning sensibility: the model of God as the parent, lover, and friend of the world as God's body is a promising candidate to give imaginative reality to that sensibility.

In 'n later werk bou McFague (2001:133) in haar *ekonomies-ekologiese teologie* hierdie argument breedvoeriger uit. In hierdie werk van haar is 'n wending te bespeur, deurdat sy nou slegs met die metafoor van *die wêreld as die liggaam van God* werk. Vir haar is God Realiteit en is Realiteit aan die kant van mense. Derhalwe is hoopvolle lewensvervulling en -bemagtiging slegs *in God* en *deur God* te vind. God is die goeie nuus midde-in die realiteit van hooploosheid. Vir McFague is om te sê "ek glo in God", dieselfde as om te sê "ek vertrou op die diepste vlak in die goedheid van alle dinge". In mense se soeke na hoop midde-in verlies, kan hulle met vaste vertroue bewus wees dat lewe, 'n persoonlike eie lewe en alle ander lewe, in God se lewe ingesluit is. God se lewe, die werklike Realiteit, word sigbaar in God se liefde vir sy liggaam, die wêreld. Lewe, midde-in en ten spyte van hooploosheid, is 'n gawe van liefde vanaf die Liefde. Derhalwe kan gelowiges steeds bely dat hulle enigste troos in lewe en in sterwe is:

Dat ek met liggaam en siel in lewe en in sterwe nie aan myself nie, maar aan my getroue Verlosser, Jesus Christus behoort. Hy het met sy kosbare bloed vir al my sondes ten volle betaal en my uit alle heerskappy van die duiwel [*hooploosheid*] verlos. Hy bewaar my op so 'n wyse dat, sonder die wil van my

hemelse Vader, geen haar van my kop kan val nie. Alles moet inderdaad tot my saligheid dien [*hoop*]. Daarom verseker Hy my ook deur sy Heilige Gees van die ewige lewe [’n hoopvolle lewe in die NÓÚ] en maak Hy my van harte gewillig en bereid om voortaan vir Hom te lewe.

(Heidelbergse Kategismus, Sondag 1, vraag & antwoord 1, Diensboek van die NHKA, 1995:137 – gekursiveerde invoegings deur my).

3.5 Rol van metafore by pastor en pastorant

Wanneer die rol van die pastor tydens rouSMART in oënskou geneem word, is dit nie in die eerste plek die taak van die pastor om die pastorant te lei tot aanvaarding van die verlies nie (kyk Van Biljon 1984:229; vgl Müller 2000:17). Die pastor behoort ’n stuk menslik-gerealiseerde selfsug, die eie ek van die pastorant (kyk hoofstuk 2.11.3), te begelei tot oorwinning saam met Jesus Christus, wat oor die grense van dood, sin aan lyding gegee het. Om hierdie rede behoort die pastor klem te lê op die *werklikheid van ’n verlies*, die verlies wat die pastorant self gely het en waarvan hy of sy self die kundige van die verlies is. Dit sou fataal wees indien die pastor van oordeel sou wees dat hy of sy al die antwoorde op die verliesvrae het. Dit is waarom daar hierbo in hoofstuk 2 gekies is teen ’n fase-indeling van die rouproses. Stephen Freeman (1998:216) argumenteer dat: "Death ... is the last stage of development; one we all must face. In doing so the deceased leaves behind the task of grief for the survivors. Training in death education and grief counseling is not typically a part of a counselors' curriculum, yet the odds of a counselor seeing people in various stages of the grieving process are great".

Hieruit kan die vraag ontstaan oor hoe die pastorant begelei kan word, ten einde sinvol en hoopvol bevry te kan word en voort te kan lewe, ten spyte van en midde-in verlies? Hoop behoort deur die pastorant vertel en ver-beeld te word as God wat in die Jesus-gebeure uit liefde die dood ingegaan het, oorwin het en

teenwoordig by mense is. Derhalwe stem ek saam met Müller (2000:17) dat die pastor al meer die rol van “... die nie-weter” behoort in te neem. Alhoewel die belangrikheid van die daar-wees van die pastor nie ontken mag word of as onbelangrik beskou mag word nie, is die pastor hoegenaamd nie die “deskundige” wanneer die pastorant sy of haar storie van verlies vertel nie. Die pastor het nie die taak en verantwoordelikheid om die wêreld te verbeter nie. Die pastor behoort mense te begelei met die oog op 'n outentieke lewe voor God. Y Dreyer (1999:962) stel dat: “[I]n die tradisionele pastoraat word mense dikwels as passiewe ontvangers, die gehoor, die luisteraars gesien. Hulle is nie deelnemers, mede-subjekte in die bedieningstaak van die kerk nie. Die kern van post-moderne pastoraat is simmetrie”. Dit beteken dat pastor en pastorant nie hoef te wag vir 'n “goddelike ingrype van buite” nie, maar dat hulle mekaar in die teenwoordigheid van God kan ontmoet as mense wat almal direkte toegang tot God se genade het en daarom hoopvol kan lewe.

Mense het vrye en bevrydende toegang tot God, deur die radikale immanensie van Jesus Christus wat teenwoordig is by die nood van mense en “... dit op 'n weg wat nuut is en na die lewe lei” (Heb 10:20). “In describing the access as a *new (prosphaton) an living way*, the writer uses a word which occurs only here in the New Testament” (Guthrie 1986:211). Die bedoeling is dat hierdie *nuwe pad* van gelowiges sal staan teenoor die orde voor Jesus Christus se koms. Hiermee gee die skrywer van Hebreërs sy persoonlike standpunt oor wat 'n lewe in die teenwoordigheid van God vir hom beteken. Van hierdie *nuwe weg* is elke Christengelowige 'n aktiewe ontvanger. Mense hoef nie meer te wag op die bemiddeling van die pastor (priester van die Ou Testament) nie. Die bevrydende inspraak van Jesus Christus op die lewe van elke mens, bied die geleentheid om bevrydend te triomfeer oor die nood en hooploosheid van verlies.

RouSMART het te doen met die *bewuste belewenis* van 'n spesifieke verlies. Derhalwe behoort die bewuste belewenis van die weldade van Jesus Christus, die pastorant te bemagtig tot die verwerking en aanvaarding van die verlies. So

sal die pastoraal 'n hoopvolle storie kan vertel, ten spyte van die verlies wat hy of sy gely het. Rou is die belewenis van en uiting aan smart en droefheid vanweë 'n bepaalde verlies en/of trauma wat mense mag ervaar, maar daarmee saam ook die soeke na bemagtiging midde-in die verlies, ten einde hoopvol te kan voortlewe. In rou vra mense na hoop. In rou vra Christengelowiges na die teenwoordigheid van God. Derhalwe is die doel in die verwerking van verlies en bemagtiging in roumart om die pastoraal se verstaan van God breedvoerig te ver-beeld, deur vas te stel wat die inhoud en betekenis is wat hulle aan Godsbeelde verleen en of die assosiatiewe emosie wat hierdie beeld beïnvloed, realisties en haalbaar is. Naas bepaalde emosies, word Godsbeelde ook bepaal deur kultuuropvattings, kerklike belydenisse en dogmas, lewensvraagstukke en antropologiese voorstellings (kyk Louw 1997:387). Dit beteken dat daar nêrens sprake sal kan wees van suiwer of objektiewe ver-beeld-ing van God nie. Mense is in hulle verstaan van God, te ontoereikend om óf die wese óf die eienskappe van God vas te vang of te omskryf.

Tog is dit belangrik dat die pastor die pastoraal sal begelei tot 'n *opbouwende en "realistiese" ver-beeld-ing van God* om sodoende as gelowige meer konstruktief en doelgerig, met ander woorde, hoopvol op te tree en die hoop in Jesus Christus te leef en saam met die geloofsgemeenskap te vier. Hoop is vir Christengelowiges alleen te vind in God wat in Jesus Christus radikaal-immanent teenwoordig is by die nood van mense, vir mense. Vertroue en geloof in God se teenwoordigheid, skep sekuriteit vir die oomblik, die hier-en-nou. God se teenwoordigheid impliseer dat die hoop reeds waar geword het. Dit stel die pastoraal instaat om 'n verduisterde (hooplose) storie van uit die verlede, met hoop in die hede vir die toekoms te vertel.

Karl Barth (1951:159-241; vgl Louw 1997:85; Swinburne 1998:237) het vanuit 'n dialektiese raamwerk van die God-mensverhouding, aangedui dat menswees sonder 'n verhouding met God en God sonder 'n verhouding met mense, nie iets kan sê oor hoe God is en hoe mense is nie. Alhoewel ek nie in hierdie studie

met die dialektiese teologie gewerk het nie, dra die opmerking van Barth tog betekenis vir die studie. Mense se verduisterde storie van hooploosheid sal alleen betekenis kry wanneer dit in verhouding staan tot God. Daarteenoor verkry Jesus Christus se storie van hooploosheid en Godverlatenheid, betekenis in verhouding *tot* mense en *vir* mense wanneer dit *aan* mense bevrydend hoop verleen. Menswees, vanuit die perspektief van sinvolheid en hoopvolheid, vra na 'n lewe in die teenwoordigheid van God. Jeffrey Zurheide (1997:33) se opmerking het betekenis vir beide pastor en pastorant: “[L]et me suggest that bad things that happen to us in our lives do not have a meaning when they happen to us ... [B]ut we can give them a meaning”. Christengelowiges gee betekenis daaraan, deur die *almagtige teenwoordigheid* van God te lewe as *coram Deo*.

3.6 Die geloofsgemeenskap as konteks van ver-beeld-ing

In die pastoraat word God se weldade, God se altyd- en anders-teenwoordigheid by mense, ver-beeld-end vertel. Sodoende kan mense met hoop en vreugde lewe wanneer hulle die sin van die lewe, die radikale immanensie, die liefdevolle teenwoordigheid van Jesus Christus ervaar. Hierdie radikale immanensie van Jesus Christus maak God liefdevol teenwoordig by mense. Mense leer God ken in en deur die openbare optrede van Jesus, wat in liefde na die wêreld gekom het en in liefde gely en gesterf het, maar ook opgestaan het en tot aan die voleinding van die wêreld by mense wil wees (kyk Matt 28:20b). God se teenwoordigheid impliseer 'n teenwoordigheid *in* die skepping en *ter wille van* die skepping. Mense leer *hoe* God is, in die wyse waarop God liefdevol in die Jesusgebeure by mense teenwoordig is. Die pastoraat vertolk hierdie liefdevolle teenwoordigheid van God by God se mense, ook en veral wanneer God se mense ly. Louw (1997:2) stel dat: “[P]astoraat wil aan mense hulp verleen en hoop bied ... vanuit die oortuiging dat God se trou die inhoud van geloof is ... asook die oortuiging dat lewe voltrek word in die teenwoordigheid van God”. Die teenwoordigheid van God kan ervaar word as 'n bondgenootskap (verbinding; binding). God se trou kom tot uitdrukking in die verbondsformule: Ek sal vir jou 'n

God wees! (kyk Louw 1997b:19). God se teenwoordigheid word bevestig deur die oënskynlike afwesigheid van God by die kruis in die Jesus-gebeure. Die *afwesige aanwesige God* is 'n teken van God se liefde vir God se liggaam, die geloofsgemeenskap. Ter wille van die studiedoeleindes gebruik ek die begrippe "liggaam van Christus" (*soma in Ef 5:23*) en *ekklesia* in 1 Kor 12), as die saamkom van die geloofsgemeenskap, as sinonieme van mekaar. God is nie afwesig van mense se lyding en nood nie. God is by die kruis van Jesus Christus teenwoordig wanneer die lyding van mense ten hemele skreeu. God is nie magteloos afwesig nie. Deur God se *anders magtigheid* is God altyd- en alomteenwoordig by die lyding en verlies van mense, deur in liefde mense van lyding te bevry. God se paradoksale en oënskynlike afwesigheid by mense in lyding, is terselfdertyd God se hoopvolle teenwoordigheid by mense in lyding.

3.6.1 Kerugma

Pastoraat in roumart laat 'n *ontmoetingsproses* tussen God en mens plaasvind. Hierdie ontmoetingsproses behoort so ervaar te word dat dit groei bied vir die verhouding tussen God en mense. Die ontmoeting geskied binne 'n konkrete situasie (kyk Louw 1997:98). Hierdie konkrete situasie is die leefwêreld van die *geloofsgemeenskap*, waar die Woord van God *hoopvol* verkondig word. Die doel van 'n ontmoeting tussen God en mens sou wees, dat mense in die lig van die Skrif deur geloof in die teenwoordige God, sin en betekenis sal ontdek, ten spyte van en midde-in die verlies wat beleef mag word. Deur 'n ontmoeting tussen God en mens, behoort mense begelei te word om iets van God se hoopvolle teenwoordigheid in die weldade van Jesus Christus te ontdek en te ervaar. Sodoende word mense begelei en bemagtig tot beter, bevrydende, maar veral 'n hoopvolle verstaan van die self, ten spyte van verlies.

Die konkrete situasie waarna Louw verwys, is vir die gelowige primêr die *communio sanctorum*, die geloofsgemeenskap. Dit is die ruimte waar mense bely: " ... ek glo in die gemeenskap van gelowiges". Die samekoms van die gemeenskap van gelowiges is die *sigbare beeld* van mense wat *onsigbaar* deur

God se teenwoordigheid aan mekaar behoort en mekaar diensbaar wil wees. In die geloofsgemeenskap word mense primêr aanmekaar verbind deur die hoopvolle opstandingsgebeure van Jesus Christus uit 'n graf van hooploosheid. Vervolgens behoort mense as deel van hulle missionêre opdrag (Matt 28:19), hoopvol gerig te wees op die *communio cosmos*, op die wêreld. Dit alles gebeur binne die raamwerk van God se teenwoordigheid by mense. Omdat God beraad (verkondig), daarom kan mense met die hoop in Jesus Christus, beraad word. Die Christus-gebeure is in wese ontmoeting - ontmoeting tussen God en mens en tussen mens en mens. Die Christus-gebeure bring mense van die *communio sanctorum* by mense van die *communio cosmos* uit. Metaforiese taalgebruik wil iets sê oor God wat nie in rasionele taal uitgedruk kan word nie, maar waarsonder die geloofsgemeenskap ook nie kan klaarkom nie.

3.6.2 Didache en Diakonia

Die ontmoetingsgebeure tussen God en mens is 'n viering van die teenwoordigheid van Jesus Christus by mense in nood en impliseer 'n vreugdevolle gebeure. Dit is hoop teen alle hoop in, dit is vreugde ten spyte van die traan, dit is wins ten spyte van verlies. Die geloofsgemeenskap vier saam met mense in rou die fees van God, saam met God oor die oorwinning van Jesus Christus oor lyding en dood. Die viering van hierdie oorwinning is nie 'n eenmalige gebeure nie. Die erediens as uitlewing (feesterrein) van die geloofsgemeenskap, behoort 'n deurlopende en deurleefde gebeure te wees wat daagliks as lewe *coram Deo*, as lewe voor die aangesig van God geleef te word. Sodoende behoort die erediens die voorbereidende gebeure te wees wat die hoop in Jesus Christus anker, nie as 'n geïnstitutionaliseerde Sondag-gebeure nie, maar as 'n dinamiese gebeure van lewe as elke oomblik *coram Deo*. Waar 'n geloofsgemeenskap saam die teenwoordigheid van Jesus Christus midde-in lyding in die erediens van die lewe ervaar, raak hulle lewens feesvierend en deurlopend 'n lewe *coram Deo*. Mense behoort begelei te word om in diens van mekaar, uit te reik na daar waar die hoop getaan het.

3.6.3 Koinonia

Die diakonale handeling van die *communio sanctorum* is ook die koinonale handeling. Koinonia beteken dat God se mense voor God, vir God en vir mekaar sal lewe. Nel (1994:228-230) praat op sy beurt weer van 'n diensbaarheid aan die gedeelde lewe binne die liggaam van Jesus Christus. Die gemeenskap van gelowiges impliseer 'n gemeenskap met God en met mekaar, wat 'n spirituele appèl plaas op mense se daaglikse lewe voor die aangesig van God. Gelowiges kry deur *koinonia* deel aan iets wat buite hulleself lê. Gelowiges kan deur *koinonia* in die lewe deel, wat aan hulle in Jesus Christus en deur die Gees geskenk is. 'n Geloofsgemeenskap sal kwalik kan leef as daar nie groei in die onderlinge verhoudings met mekaar is nie. Gelowiges behoort te verdiep in hulle toewyding aan mekaar (kyk Richards 1987:207; vgl 1970:38). "Die lewegewende Gees van die Vader en die Seun verbind ons met die naelstringgawe van die liefde aan mekaar. Juis dit beteken dat gelowiges nie los van mekaar en sonder mekaar kan en wil bestaan nie" (Nel 1994:228)

Dit is binne hierdie geloofsgemeenskap waar werklike pastorale ontmoeting (*koinonia*) plaasvind en waar verandering en bemagtiging bewerkstellig word. Pastorale ontmoeting in die geloofsgemeenskap sluit nie die wêreld (*communio cosmos*) uit nie. God is tog voorsienend betrokke en teenwoordig in die skepping en nie net in die liggaam, die geloofsgemeenskap nie. Wanneer die on-sê-bare sê-baar gesê word, word die hooplose begelei om uiteindelik bevrydend sy of haar hooploosheid te oorwin.

Hoop gebeur deur die *present-wees* van God by die *communio sanctorum*, God se liggaam in Jesus Christus. Jesus Christus, die on-sê-bare, bring hoop deur God self wat verlossend betrokke is in die skepping en by skepsels. Om deur die *communio sanctorum* ondersteun te word en saam te soek na nuwe hoop en sin voor die aangesig van God, behoort die verhaal van verlies aan die geloofsgemeenskap bekend te wees. Die geloofsgemeenskap behoort te weet

waaroor die verlies gaan, om sodoende mense in rou te begelei om weer tot verhaal te kom.

Müller (1996:1) is van mening dat mense begelei en bemagtig behoort te word “... om te ontsnap aan die chaotiese en om weer vastigheid onder jou [hulle] voete te kry”. Die proses van herstel en genesing vind, volgens hom, plaas wanneer mense in nood die geleentheid gegee word om hulle verhale te vertel. Müller meen voorts dat die narratief, die verhaal van verlies geprojekteer behoort te word op die *onbekende*. Hierdie onbekende kan aangedui word as die betrokkenheid van die on-sê-bare in 'n sê-bare wêreld. Sodoende word die onbekende nie alleen metafories verstaan in terme van die bekende nie. Die verhaal, die bekende word ook gestel en metafories geïnterpreteer in terme van die onbekende.

3.7 Godsbeelde as verryking van die rouproses

“Mense het nog altyd hulle ervaring van God in menslike beelde en menslike taal beskryf. Dit kan nie anders nie. Menslike woorde en beelde is al wat beskikbaar is” (Dreyer 1998:549). So is dit dat mense tydens verlies sekere ervarings van God het, wat hulle tot uitdrukking bring in menslike beelde en menslike taal. “Het verskynsel van de dood [zoals elk ander verlies] ... roept als vanzelf de vraag op wat God met dit alles te maken heeft” (Hallewas 1989:123). Sodoende sal die beelde wat mense gebruik, 'n uitwerking hê op hulle positiewe of negatiewe ervaring van God. Die wyse waarop mense God in rouSMART ver-beeld, kan bydra tot hulle soeke na hoop, of dit kan selfs verdere hooploosheid laat manifesteer. Godsbeelde beïnvloed mense se ervaring van God en ook die wyse waarop hulle hul eie identiteit in hulle verhouding met God belewe. As mense sou belewe dat die oorsaak van hulle verlies te doen het met God wat soos 'n regter besig is om hulle te straf as gevolg van een of ander oortreding wat hulle begaan het, kan dit nie anders as dat hulle skuldig sal voel en belewe dat hulle voordurend in die beskuldigdebank staan nie. In só 'n verhouding sal mense nooit kan ervaar dat God se teenwoordigheid in hulle lewens tot hulle

voordeel sou strek nie. Inteendeel, waar mense God as 'n veroordelende regter ervaar, sou hulle geneig wees om voortdurend in vrees te lewe.

Omdat God teenwoordig is by mense, sal mense in hulle ervaring en deur hulle ervaringstaal steeds aanhou om ver-beeld-end oor God te praat. Christengelowiges behoort te onthou dat die Bybel die getuienisse bied van onvolmaakte mense wat binne 'n eie dimensie van tyd, ruimte en omstandighede self God op 'n eie wyse ervaar het. Aangesien die konteks van die Bybelskrywers van dié van die lesers verskil, sal die beelde oor God ook sal verskil. Sommige beelde mag selfs vanweë 'n andersoortige konteks vandag opgehef wees. Dit is dus nie moontlik om God se naam of God se wese in beelde vas te vang nie. Derhalwe behoort die Bybel binne konteks gelees te word. Die konteks waarbinne die pastorant soek na hoop midde-in verlies, sal die Godsbeelde waarmee omgegaan word, beïnvloed. Dreyer (1998:545) noem hierdie herïnterpretasie van bepaalde beelde 'n proses van "rekontekstualisering", omdat geen mens 'n korrekte, akkurate begrip van God kan hê nie en dat alle Godsbeelde subjektiewe en menslike konstruksie is en voortdurend geherïnterpreteer en gerekontekstualiseer behoort te word. Van Wijk-Bos (1995:5) meen dat: "Language not only represents or reflects experience but also shapes it. What is true for all language is also true for religious language".

3.7.1 Monargiese en juridiese beelde

Mense leer God uit die Bybel ken onder andere as God wat as *koning* regeer en as *regter* oordeel. Die probleem egter is dat wanneer mense God se optrede kousaal aan 'n gebeurtenis verbind, God as 'n regter belewe kan word wat veroordelend met mense omgaan. Spore hiervan word gevind in die Ou Testamentiese wysheidsliteratuur waarvolgens God die sondaar straf vir slegte dade en die regverdige beloon vir goeie dade. Dit het tot die persepsie gelei dat indien die regverdige regter in die regspraak steeds regverdig wil oordeel, daar nie 'n moontlikheid kan wees dat 'n regverdige mens deur God gestraf kan word

nie. 'n Klassieke voorbeeld hiervan is die wyse waarop Job se vriende meen dat die oordeel van God net een ding kan beteken en dit is dat Job in sonde sy rug op God gedraai het. Waar mense van oordeel is dat hulle onskuldig ly, hang dit saam met die mening dat God 'n onregverdige regter is. Mense bring steeds God se oordeel en God se regverdigheid lynreg in verband met mekaar. Wanneer Hallewas (1989:124) God as bron van alle dinge beskryf, meen hy dat God deur gelowiges onder andere as 'n *veroordelende God* verstaan kan word. Ongelukkig wys Hallewas nie daarop dat God regverdig oor sonde oordeel en dat God se oordeel in Jesus Christus, ook bevryding vir mense sonder hoop bring nie. Die vertelling oor die man wat blind gebore is (Joh 9:1-12) wil iets anders as veroordeling van die kant van God vertel (kyk Tasker [1960] 1983:122-124).

Gewoonlik laat mense deur die gebruik van die juridiese metafoor die klem op God se oordeel en straf val. Wanneer daar in die algemeen na *mense* verwys word, behoort daar in gedagte gehou te word dat daar in die Bybel met verskillende beskouings uit verskillende tye en verskillende gemeenskappe omgegaan word. Nêrens in die Bybel is daar sprake van 'n eenduidige mensopvatting nie.

Wanneer enkele aspekte in die Nuwe Testament belig word, word God in die algemeen nie verkondig as iemand wat met sonde verlief neem nie. God is regter oor die sonde (kyk Rom 1:32; 2:1-16) (kyk Käsemann 1980:38-39; 53-66). Wat egter uitstaan, is dat God verkondig word as dié God van genade en liefde wat ander teenwoordig by mense is en hoopvol redding aan mense in nood gee. God oordeel nie in die eerste plek nie (kyk Rom 3:21-26; 5:6-8; 2 Kor 5:19; Joh 3:16-17). In Romeine 5:6-9 sê Paulus dat *terwyl* mense, swak, goddeloos, sondaars en vyande van God was, het Jesus Christus vir hulle gesterf (vgl Rom 8:31-33). Terwyl daar nie eens sprake daarvan behoort te wees dat mense vanweë hulle sonde weer-goed-gemaak kan word nie, nie eens deur die dood van Jesus aan die kruis nie, kies God steeds om teenwoordig by die wêreld te

wees en daarmee versoen te wees (kyk 2 Kor 5:19). God wat teenwoordig is in pyn en verlies, is terselfdertyd die God wat uit genade aan mense in nood in Jesus Christus teenwoordig wil wees (kyk Sarot 1994:138). In die Pauliniese teologie kan ontdek word dat die medelydende teenwoordigheid van Jesus Christus by die nood van mense, beteken dat Jesus Christus mense losgekoop het "... deur in ons plek (ὑπέρ) 'n vervloekte te word" (Gal 3:13). Wanneer Jesus Christus in die plek van mense sterwe, is die bedoeling daarvan nie om 'n God wat kwaad vir mense was, weer "goed" te maak nie. Dit is 'n versoening (*Sühnung*) wat tussen God en mense plaasvind, sodat mense in hierdie versoende verhouding die teenwoordigheid van God as "naby" kan beleef (sien hoofstuk 2.4.1). God se versoening met mense is "expiation" en nie "propitiation" nie. God se versoening met mense is nie 'n "satisfaksie", waarin 'n God wat kwaad was, deur die offer van Jesus Christus weer goed gemaak word nie. Om "ter wille van" ander iets te doen, dui op 'n deernisvolle houding teenoor hierdie ander sonder grense of inperkinge. Juis dít doen Jesus Christus, sodat mense vir altyd, oral en in alle omstandighede die "naby"-wees van God as God se seën (*Sühnung*/versoening) kan belewe (kyk Cole [1965] 1984:99-100).

God se genade en liefde is dus groter as selfs die ongehoorsaamheid van mense. Sou mense egter steeds die genade van God verwerp, kan hulle nie anders as om God as regter te verwag nie. Volgens 2 Korintiërs 5:10 bly daar steeds 'n dag van rekenskap oor wat moontlik mag aandui dat Paulus dalk nog van so 'n toekomstige oordeelsdag oortuig was (kyk Tasker [1963] 1983:82-83). Dit is iets wat Johannes nie meer geglo het nie (kyk Joh 5:24; 1 Joh 5:13). God se verhouding met die wêreld, God se liggaam behoort dus verstaan te word in die lig van God se vryspraak. "God het die wêreld so liefgehad dat Hy sy [God God se] eie Seun gegee het, sodat dié wat in Hom [Jesus] glo, nie verlore sal gaan nie, maar die ewige lewe sal hê. God het nie sy [God se] Seun na die wêreld toe gestuur om die wêreld te veroordeel nie, maar sodat die wêreld deur Hom [Jesus] gered kan word" (Joh 3:16-17). God is nie primêr die God wat straf nie, maar die God wat *reeds en self* die straf gedra het aan die kruis.

Die regter- en koningmetafoor is onlosmaaklik aan mekaar verbind. Die voorbeeld van God, as die Almagtige (ὁ παντοκράτωρ) in Opbenbaring 1:8, is hiervan 'n sprekende voorbeeld. Johannes dui God hiermee as die hoogste gesag aan. Die Almagtige is die Andersmagtige wat begin en wat eindig. Die Almagtige is anders en altyd teenwoordig oor die hele verloop van tyd heen (kyk Morris [1969] 1987:51; vgl Groenewald 1986:38). God wat in die verlede was en vanuit die toekoms na mense toe oppad is, is almagtig in die NÓÚ van mense se nood teenwoordig. God wat as koning en regter regeer, regeer ook oor dood en graf, oor hooploosheid en oor elke rousmartsituasie (kyk Rom 6:8-11; 1 Kor 15:54-57; 2 Tim 1:10). Hierdie regverdigheid van God wil nie op mense 'n verdere las plaas om kousaal alles wat gebeur, aan die oordeel van God te verbind nie, maar eerder dat God in 'n regverdige oordeel oor sonde en nood, troos aan mense wil bied *wanneer die nood hoog loop*. Soos wat 'n aardse koning oor mag beskik, word God se oppergesag aangedui in Jesus Christus wanneer Pilatus Jesus se koningskap uitdaag en Jesus daarop antwoord: "Ek is 'n koning. Ek moet oor die waarheid getuienis aflê" (Joh 18:37b). Volgens Johannes, wys Pilatus daarop dat Jesus se koninkryk nie van hierdie wêreld is nie en dus baie groter is as dié ryk van die keiser wat deur Pilatus verteenwoordig word (kyk Tasker [1960] 1983:202-203). Dit word weer eens bevestig as Jesus, volgens Johannes, vir Pilatus sê: "[U] sou geen gesag oor My gehad het as dit nie van Bo aan u gegee was nie" (Joh 19:11a).

Die mag wat die Bybel aan God as koning toeken, is groter as die mag wat enige mens ooit sou kon hê. As koning het God die mag om die bande van die dood te breek, sodat mense hoopvol kan lewe midde-in verlies. Jesus sê in Matteus 28:18b: "Aan My is alle mag gegee in die hemel en op die aarde". As koning triomfeer en regeer God. Derhalwe kan mense midde-in verlies hoopvol lewe en vashou aan hierdie bevrydende sorg van God wat hooploses laat leef in die verwagting dat die koninkryk van die anders magtige koning ook vir hulle bedoel is.

Die belewenis wat mense van God mag hê, sou binne die raamwerk van die monargiese metafoer te doen hê met afstand. Die heiligheid van God as monargiek wek heiligheid en respek, maar terselfdertyd ook 'n gewillige onderwerping aan die gesag van die koning. Mense wat die reëls van hierdie koninkryk nakom, lewe nie in vrees nie, maar word bevry om hoopvol voor hierdie Koning te lewe (Rom 13:3b-4) (kyk Käsemann 1980:350-351). Gelowiges wat hulle tot God wend, verstaan dat hierdie metafoer ontsag wek in die verhouding tussen God en mense, maar ook lewensruimte aan die "onderdaan" bied om hoopvol te lewe. Hierdie metafoer wil sê-baar die on-sê-bare stel dat God anders magtig as die aardse konings en regters is en ook wil wees, en dat God in die versoening deur Jesus Christus, ook anders sal optree as aardse konings en regters.

Derhalwe sal die taak van die pastor wees om mense midde-in lyding so te begelei dat hulle nie naas die geweldige pyn wat hulle reeds weens hulle verlies ervaar, ook nog belewe dat hulle in die beskuldigingsbank staan en hulle vonnis (straf) afwag nie. Mense midde-in lyding is daar om getroos te word en nie om beskuldig te word nie. Die monargiese metafoer bied ruimte dat God, die Koning en Regter, deur die mede-/y-e van Jesus Christus se teenwoordigheid oor die stukkendheid van lyding en verlies kan triomfeer en regeer. Hiervolgens kan gelowiges met 'n Bybelse oortuiging lewe dat God deur Jesus Christus in beheer en teenwoordig is. Elkeen wat saam met Jesus Christus na singewing midde-in lyding soek, kan deur die teenwoordigheid van Jesus Christus ervaar dat hy of sy nie aan die noodlot uitgelewer is nie, maar met hoop kan lewe van 'n oorwinning oor die nood.

3.7.2 Familiebeelde

"[T]he biblical idea of God is suffering a widespread loss of credibility" (Hamerton-Kelly 1979:1). Volgens Hamerton-Kelly is die rede hiervoor die tradisionele benadering waarin daar met God omgegaan word as "vader". Dreyer (1998:559) meen dat:

Wanneer "vader" ... in die Ou Testament gebruik word, is dit deel van 'n versameling beelde geneem uit die familielewe, byvoorbeeld God as bruidegom in die steek gelaat deur sy bruid (Jer 2:1vv), as man wie se vrou hom verlaat het (Hos 2:14vv) en as 'n vader wie se kinders dislojaal was (Deut 32:6; Jer 3:19). In die Nuwe Testament word sulke versamelings van die familiebeeld nie meer gebruik nie. God is "ons Vader" of "my Vader" in Jesus se taalgebruik.

Die teoloog-filosof Paul Ricoeur meen dat die vaderfiguur nie as 'n statiese konsep verstaan behoort te word nie, maar eerder as 'n raaiselagtige en vloeibare simbool. Hy meen die gebruik van die vaderfiguur as simbool, is eerder " ... a process rather than a structure ... a designation that is susceptible to traversing a diversity of semantic levels, from the phantasm of the father as castrater, who must be killed, to the symbol of the father who dies of compassion" (Ricoeur 1974:468-469).

Daar is reeds hierbo aangedui hoedat die betekenis van 'n beeld kan verander wanneer die konteks daarvan verander het. Daar is vandag eenvoudig te veel gebroke, enkel ouer of hersaamgestelde gesinne waar die vaderfiguur afwesig is. Vaderbeelde kan kontra-produktief wees en selfs in gevalle hoop verdring. Hamerton-Kelly (1979:5) meen dat die opstand van die jeug teenoor gesagstrukture in die laat sestiger- en vroeë sewentiger jare veel te doen het met die afwesigheid van die vaderfiguur. Die afwesigheid van die vader het gevolglik al hoe meer die vader as simbool in diskrediet gebring. Soos 'n ouerwordende pa wat uiteindelik sal sterf, het die filosoof Friedrich Nietzsche ook geproklameer dat God dood is, omdat mense nie daarin kon slaag om God vas te vang in konsepte nie. Wanneer Jesus volgens die evangelis Lukas in die gelykenis van die verlore seun (Luk 15:11-32) wys op die onkonvensionele optrede van die vader, word die konteks van die tradisionele rol van die vader verander, en kry

die beeld van die vader nuwe betekenis, deurdat die seun wat “dood” was, weer deur die vader lewend verklaar word.

Tog kan dit nie ontken word dat mense vandag “ ... 'n patriargale familieverhouding steeds beleef as 'n instelling wat die potensiaal tot geweld en geweldadigheid het” (Dreyer 1998:559). Die vaderbeeld is, soos alle ander beelde, een met beperkings. Die gevaar vandag is dat wanneer die metaforiese element van hierdie beeld verlore gaan, die beeld letterlik opgeneem word. Die afwesigheid van die vader bring natuurlik net hierdie spesifieke gevalle in diskrediet en nie gevalle in 'n samelewing waar die vaderfiguur wel goed funksioneer nie.

Wanneer Hallewas (1989:124) met beelde van God as Vader werk, verwys hy na God as *kastydende Vader*. Volgens hierdie metafoer behoort lyding 'n opvoedkundige funksie te hê. Soos wat 'n pa sy kind sal straf wanneer hy of sy ongehoorsaam was, behoort mense wanneer hulle ly te sê: “Ek glo God is met my besig; God het 'n doel met my lewe”. Wanneer mense God beleef as iemand wat hulle laat boet vir hulle dade, deur hulle te laat ly, mag hulle tot die oortuiging kom dat God besig is om van hulle *beter mense* te maak. Derhalwe lewer die beeld van God as kastydende Vader probleme op, aangesien God nie goed kan wees en terselfdertyd nog straf ook nie. Hierdie “metafoer” hou nie rekening met die mee-lydende-van-straf-gestroopte genade van Jesus Christus, soos wat die Bybel oor die Jesus-gebeure getuig nie.

Voorts gebruik Hallewas ook die beeld van God as 'n *wonderlike Vader*. Deur God metafories as wonderlike Vader te ver-beeld, sou beteken dat God die dinge wat met mense gebeur, toelaat asof dit tot hulle eie beswil sou wees. Daar word waarskynlik iets van hierdie standpunt in die brief van Jakobus gevind waar gesê word dat mense bly behoort te wees wanneer allerlei beproewinge oor hulle kom (Jak 1:2). Dit kom daarop neer dat mense nie vrae mag vra oor die nood wat hulle in hulle lewens mag belewe nie, omdat die wonderlike God wil hê dat hulle

voordeel sal put uit alles wat met hulle gebeur. Miskien is God dalk net op so 'n wyse in feëverhale teenwoordig. Weer eens bied sodanige metafoor probleme. Dit ignoreer die geweldige pyn wat mense midde-in verlies ly. Dit vra na my mening ernstige vrae na God, want as God dan hierdie wonderlike Vader, volgens Hallewas is, behoort daar vrae gevra te word na die bron en rede vir al die lyding in die wêreld. Ek meen dat, al sou dit Jakobus se bedoeling wees om God as wonderlike Vader aan sy lesers bekend te stel, hy nie verby die geweldige sosio-ekonomiese lyding wat sy eerste lesers moes verduur, gaan nie.

Wanneer God as *voorsienende Vader* ver-beeld word, sluit hierdie metafoor aan by McFague hierbo en word in die Heidelbergse Kategismus (Sondag 10: vraag & antwoord 27 & 28) beantwoord as dat " ... alles ons nie per toeval nie, maar uit sy Vaderhand toekom", sodat ons " ... in alle teëspoed geduldig en in voorspoed dankbaar kan wees" (Diensboek 1997:142). Dit beteken dat God die geordende bestuurder van alle dinge is en dat niks toevallig met mense gebeur nie. Ek het hierbo gekies om saam met McFague te werk met die metafoor van die *wêreld as liggaam van God*. Alhoewel dit nie in die ware sin van die woord 'n Bybelse metafoor is nie, is haar bedoeling duidelik dat hierdie "wêreld" God se mense is, by wie God teenwoordig is en hulle in hulle nood wil bystaan. Hierdie God-mensverhouding kan deur mense ervaar word as dat God die goedheid van alle dinge vir mense wil bewerkstellig.

Daar het gedurende die vroeë sewentigerjare by verskeie vroue die siening na vore getree dat die spreektaal in die teologie en liturgie wat hoofsaaklik na God as Vader verwys, hervorm behoort te word. In hoofstuk 3.3 is aangedui hoedat Daly (1973:149) God totaal wil her-beeld ("revision"). Daar behoort egter in reaksie op Daly, gewaarsku te word dat alles wat sleg en gebroke is nie noodwendig aan die manlike figuur *alleen* toegeskryf kan word nie. Soos die vaderbeeld is die moederbeeld (vrou-beeld) ewe beperkend. Sy erken self dat vrouens ook nie noodwendig altyd die draers is van dít wat goed is nie (vgl Daly 1973:95-96). Die betekenis wat Daly tans vir wetenskaplike ondersoek het, is

dat sy meen dat waar daar verby die vadersimbool beweeg is en nuwe simbole ontgin word, nuwe energievelds en moontlikhede vir mense se geluk ontgin word. *Hierdie proses van die ontdekking en ontginning van nuwe moontlikhede is vir my kruks waarmee die rouproses aan die hand van Godsbeelde verryk kan word. Mense wat bemagtig en bevry word tot hoopvolheid midde-in hooploosheid, ver-beeld God as een wat altyd en alom teenwoordig is.* Derhalwe sal mense God in die rouproses ver-beeld as dié Een wat altyd méér is as die potensiële beelde aangaande God. Vanoni (1995:18) het aangedui dat Godsbeelde nie ten doel om God te skep nie, maar om God te *noem*. Godsbeelde kan God nie vaspen nie. Deur die gebruik van Godsbeelde, neem God se onomskryfbare wil en wese in Jesus Christus gestalte aan. Metafore kan nie die wesenseienskappe van God vaspen nie. Horseley & Silbermann (1997:27) meen dat: "From the evidence we gain from the gospels ... we know that the Galileans ... clung passionately to ancestral traditions ...".

Jesus Christus wyk af van die gedragskodes wat voorgeskryf was, deur aan vrouens dieselfde reg toe te ken as dié wat mans geniet het (kyk Hamerton-Kelly 1979:55). Dit word duidelik waar vroue vir Jesus gevolg het (Mark 15:40-41), waar Jesus met vroue in die openbaar gepraat het (Joh 4:27), waar Jesus vroue onderrig het (Luk 10:39). Die mees ekstreme voorbeeld is sekerlik waar Jesus toegelaat het dat 'n prostituut die taak van 'n vrou teenoor haar man uitvoer, deur sy voete te was (Luk 7:36-38). Dit was ook vroue wat die eerste getuies was van Jesus Christus se opstanding uit die dood (Mark 15:47-16:8). Teen alle gewoontes en gebruike in het Jesus vroue sy vriende gemaak en met hulle gepraat oor dié dinge in die lewe wat werklik saak maak (kyk Luk 10:38-42; vgl Hamerton-Kelly 1979:60-61). Dreyer (1999:93) dui aan dat vrouens alleen in die patriargale samelewing aanvaar is as hulle met hulle tradisionele ondergeskikte posisies en rolle gekonformeer het. Volgens haar prys Jesus vir Maria as die vrou wat nie konformeer nie, maar hulle soos 'n man gedra en aan Jesus se voete gaan sit het om geleer te word. Jesus Christus maak mans en vrouens telkens gelyk, wanneer Jesus elkeen se sondes onvoorwaardelik uitwis. Dreyer

(1999:94) merk op: “Uit sy [Jesus se] woorde blyk dat hy die sonde van egbreuk (’n oortreding teen die eer van ’n man) gelyk stel met die sondes wat in die harte en lewens van die oordelende persone leef: Laat die een wat ’n skoongewete het, eerste ’n klip op haar gooi (Joh 8:7b)”. Ek stem met Jacobs-Malina (1993:116) saam, wat meen dat Jesus Christus se afwyking van die gedragskodes wat voorgeskryf was, die genesing en herstel van mense gesoek het.

Die genesing en herstel van mense as *bevrydingstema* geniet tans die aandag van die feministiese teologie (kyk Osiek 1997:965). Die vertrekpunt in hierdie benadering is die bevrydingsteologie, waarin die *koninkryk van God* as eskatologiese motief sentraal staan. Die uitgangspunt van die feministiese teologie is dat *hoop vir die toekoms* gegenerer word, deurdat gelowiges die taak en doel het om bevryding te bewerk. Waar Ruether (1983:41-45; 216-232) drie rigtings is die feministiese teologie aandui, te wete die liberale feminisme, die sosialistiese (Marxistiese) feminisme en die romantiese feminisme, voeg Osiek (1997:958) ’n vierde rigting by, naamlik die bevrydings-hermeneutiese feminisme. Haar doel met hierdie verdere uitbouing van die feministiese teologie is om die beste van die ander feministiese teologieë by mekaar uit te bring. Osiek (1997:957) wil die Bybel as norm in die feministiese teologie ernstig opneem.

Die taak van die geloofsgemeenskap behoort altyd te wees om saam met die pastorant vir God op ’n ver-beeld-ingryke, simboliese interaktiewe wyse te kommunikeer. Om God se seën as ’n hoopvolle gebeure midde-in verlies te beleef, kan dit nie anders as dat die pastorant aan God se geloofsfamilie behoort nie. Hamerton-Kelly (1979:27) stel dat: “[T]o share in God’s blessing one had to belong to a family. Thus the status of the father was divinely sanctioned and the divine was involved in the history of the individual and society at the most intimate level, the level of the family”. Die patriargale teologie het in die Ou Testament vanuit die familiekonteks ontwikkel. Die seën van die pa aan sy

oudste seun was van groot belang vir die voortgang van die redding en verbond wat God aan die familie gebied het. Vanuit hierdie uitgangspunt het oud-Israel vir *Yahweh* as die God van die vadere simbolies herformuleer as *God, die Vader* (kyk Hamerton-Kelly 1979:32; vgl Jeremias 1966:17). Om kind van God die Vader te kon wees, moes die manlike oud-Israeliet afstand doen van sy eie familie en deur God *aangeneem* word. Die beginsel van *aanneming* het hulle dus toegelaat om *in te kom* en deel van God se familie te wees. Vanuit die perspektiewe van Numeri 11:11-12 blyk dit dat Israel vir God nie alleen met manlike metafore ver-beeld het nie, maar word God ook ver-beeld as hulle ma wat swanger geword het en hulle in die wêreld gebring het. Die redaktor van Numeri ken simbolies ook die funksie van 'n ma aan God toe.

Jesus Christus se boodskap was om deur metaforiese taalgebruik aan te dui dat mense bevry en bemagtig word wanneer hulle radikaal met hulle eie familie breek en by God se familie ingesluit word. God se sorg sluit in en nooit uit nie; dit beteken gelyke waarde en waardigheid aan elkeen. Hamerton-Kelly (1979:61) meen dat dit geensins vreemd is dat hierdie ingesteldheid en optrede van Jesus uiteindelik op die kruis uitgeloop het nie, aangesien dit strydig was met die sosiale reëls van die dag. "Jesus neutralizes the absolute power of the earthly father by means of claims of the heavenly father" (Hamerton-Kelly 1979:102).

As Ouer, Vader en Moeder staan God se sorg met hierdie metafoor op die voorgrond. God se sorg is nie los te dink van 'n familie- of gesinstruktuur nie: "Ek sal vir jou 'n God wees en ook die God van jou nageslag" (Gen 17:7). Dit herinner mense aan die sorg, beskerming, opvoeding en onderrig wat 'n ouer aan 'n kind gee. Nydam (1992:253) stel dat "... one's concept of God is a transformation of infantile parental images ..." (vgl Mc Dargh 1986:254). Wanneer die pastor saam met die pastorant die rouproses aan die hand van die familiemetafoor wil verryk, behoort daar in ag geneem te word hoedat daar 'n groot ongelykheid tussen man en vrou in die eerste eeuse Mediterreense wêreld

was (kyk Dreyer 1999:79). Mans was bó vroue geag, soos wat God bó mense geag is. Jacobs-Malina (1993:75) meen dat daar tussen die meerwaardigheid van die man en die minderwaardigheid van die vrou 'n onoorbrugbare kloof in 'n patriargale kultuur, soos dié in die leefwêreld van die Bybel, bestaan het.

In reaksie hierop bied Miller (1989:149) die resultate aan van Samuel Osherson, van Harvard Universiteit wat navorsing op gesinstrukture in Noord Amerika gedoen het. Osherson stel dat:

... the psychological or physical absence of fathers from their families is one of the great underestimated tragedies of our time ... [N]inety per cent or more of children of divorced parents stay with their mothers, whose pre-eminent stake in children has been enhanced by feminist demands and by a consequent easy rationalization of male irresponsibility ... [T]he return to motherhood as a feminist ideal is only possible because feminism has triumphed over the family as it was once known, and women's freedom will not be limited by it.

Alhoewel hierdie woorde radikaal mag klink, kan dit eenvoudig nie geïgnoreer word dat die samestelling sowel as die hersamestelling van gesinne noodwendig daartoe lei dat die tradisionele wyse waarop mense God *ver-beeld* het, nuut bedink behoort te word nie. Ek is van mening dat indien daar vasgehou word aan enkele beelde ten koste van ander, dit nie die rouproses sou verryk nie. Spreuke 4:3-4 wil iets van die balans wat daar behoort te wees, uitspel: "Ek was ook eenkeer 'n kind, my moeder se oogappel, haar enigste. My vader het my toe ook geleer ...".

"Perhaps God will not simply disappear, but will in some fashion become Goddess ...as a continuity in change, of transformation rather than of simple dissolution" (Grigg 1995:9). Met hierdie metaforiese invalshoek deur God as

vroulik voor te stel, sê Grigg dat die wyse waarop gelowiges God leer ken het, God vir hulle veel eerder in hulle lewens transformerend, nuut en anders sal intree, as om daaruit te tree. Na my oordeel poog Grigg nie om die tradisionele interpretasie van en oor God te verander en om God sodoende by 'n moderne vroulike idioom aan te pas nie. Ek oordeel dat die probleem vir Grigg daarin bestaan dat geen metaforiese spreke aangaande God, ooit verideologiseer of geslagtelik vasgepen kan word nie. Grigg (1995:53-54) merk tereg op: "We cannot rely on human gender categories in our attempt to understand God. Instead, we must reach for abstract formulations such as the identification of God with being-itself". Grigg is na my mening reg, want om God metafories te verbeeld, beklemtoon juis hoe abstrak dit werklik is om oor God te praat.

Wanneer God met mense in verhouding tree en mense hulle verhouding met God in metaforiese taal verwoord, behoort daar gewaak te word dat God, wat in mense se wêreld intree, nooit gereduseer mag word nie. God is altyd manlik én altyd vroulik en tog ook nóg manlik, nóg vroulik. God is meer as die somtotaal van eienskappe wat metafories aan God toegeken kan word. God is God, die On-sê-bare, wat deur mense metafories sê-baar gemaak word in en deur die weldade van die opgestane Jesus Christus. God, wat grens en tyd oorsteek deur immanent by mense teenwoordig te wees, kan eweneens nie binne die grense van geslagtelikheid vasgevang word nie. Daar is reeds in hoofstuk 3.1 daarna verwys dat die God-mens relasie dialekties verstaan behoort te word. So is alle beoefening van teologie (ook werklike religieuse ervarings van mense soos uitgedruk in taal), tegelykertyd antropologie. Hallewas (1989:107) sê: "Bij deze ... laten wij ons gidsen door H Berkhof en K Barth", wanneer dit in die Bybel nooit om mense alleen gaan nie, maar om mense as God se mense. Die teologiese antropologie word daaraan gekenmerk dat God en mense onlosmaaklik by mekaar hoort (kyk Berkhof 1973:188-189). Ek meen dat objektiverende God-spreke (religieuse taal en ervaring) die rouproses verryk, deurdat God se ontmoeting met mense in nood, hoopvol beleef kan word, midde-in en ten spyte van verlies.

Om die sorg van God in rouSMART te verstaan, is dit nodig dat daar met beide manlike en vroulike metafoor-voorstellings gewerk sal word. Hiermee word nie gepoog om enige geslagtelikheid aan God te koppel nie. Hierdie heterogene metafoor-voorstelling, wil sê-baar sê dat God *analogies* as man sowel as vrou in God se verbondsorg by mense teenwoordig is. McFague (1988:98) stel dat " ... there is no gender-neutral language if we take ourselves as the model for talk about God, because we are sexual beings".

Om na God as vader of moeder te verwys, het noodwendig geslagtelike konnotasies, maar wil terselfdertyd iets sê van die onderskeidelike wyses waarop 'n pa en 'n ma sorg. Indien God as 'n vader ver-beeld sou word, sonder om ook die "vroulikheid" van God te ver-beeld, sou die gebruik van Godsbeelde op 'n bepaalde *metaforiese afgodsdien*s neerkom, omdat God uitstyg bo tyd, ruimte en geslagtelikheid. Wanneer daar aan God as vader of moeder gedink word, verwys die metafore tergelykertyd na God wat sorg, omgee, beskerm, sekuriteit verskaf, skeppend voortbring, voed en opvoed. God as Vader-Moeder-God, verteenwoordig lewe en geborgenheid.

Om die familie-metafoor uit te brei vanaf God as vader, na God as moeder en as ouer, het verreikende implikasies vir rouSMART, omdat mense midde-in verlies daardeur bemagtig kan word sodat hulle tevredenheid kan vind "[S]oos 'n kindjie wat by sy moeder tevredenheid gevind het" (Ps 131:2). Die moeder-metafoor kan in die huidige samelewingskonteks, soos aangehaal in die werk van Miller (1989:149) van betekenis wees. Waar kinders, weens die verlies aan 'n gesonde huwelik, blootgestel word aan 'n egskeiding, en by óf die pa óf ma sou wees, kan hierdie metaforiese elemente met groot vrug vir die kinders ingespan word.

Ek oordeel dat die post-moderne konteks hierdie familie-metafoor noodsaak. Dit blyk nie dat bestaande navorsing die tradisionele beeld van God as vader, in diskrediet wil bring nie. Veel eerder is dit 'n poging om God in die huidige

konteks waarbinne mense leef, metafories sinvoller en vollediger gestalte te laat kry.

Miller (1989:16) merk op dat: “ ... a child grows in the body of its mother, mothering is biologically determined to experience to a far greater extent than is fathering”. Daar behoort egter daarteen gewaak word om nie kwalitatief eensydig te fokus op die eienskappe en kwaliteite van óf die man en óf die vrou en dit op die beeld van God as vader of as moeder te wil forseer nie. Dit sou God reduceer tot iets wat God nie kan wees nie. Ek meen dat Miller dit wel doen deur op die seksuele en reprodktiewe eienskappe van man en vrou afsonderlik te fokus en klaarblyklik voorkeur aan die vroulike te gee. Hierdie familie-metafoor kan vir die verwerking van rouSMART van groot waarde wees. Dit dra die betekenis dat *die ek*, as *kind van God* in verlies, kan identifiseer met God as ouer, hetsy pa of ma, wat my belange op die hart wil dra.

Tog bied Stairs (2000:1) 'n belangrike bydrae: “The world is crying out for the church to be more like the church, to represent the space and place where holiness, meaning, and God can be found, experienced, understood, and reimagined. Yet even at the beginning of a new century, for many, the traditional patterns of religious life remain too patriarchal, inadequate, and even obsolete”. Hiermee word nuwe moontlikhede oopgemaak waarmee die pastor en pastorant verrykend met Godsbeelde in die rouproses kan omgaan.

3.7.3 Vriendskapsbeelde

Midde-in lyding en verlies beleef mense dikwels die gevoel dat God afwesig is. Daar word gevra: Waarom ek? Waarom moes hierdie ramp ons tref? Waar was God toe die natuurramp verwoesting gesaai het? IW van Wyk (1988:451) bring hierdie vrae in perspektief wanneer hy vra: “Is God glad nie by lydendes teenwoordig nie of gryp God nie in om die wense van die lydende te verwesenlik nie? Is die probleem dus die wese van God of die handeling van God? ... Of handel dit oor 'n onvolledige Godsverstaan? Kan God of is God ooit werklik

afwesig?”. 'n Mens sou sekerlik met goeie reg kon vra of die beweerde afwesigheid van God nie dalk beteken dat God nie die wense van mense op 'n gegewe tydstip verwesenlik het nie. Dit sou beteken dat die wil/handeling van mense en die wil/handeling van God deurmekaar geloop het, en dat mense uiteindelik dan die fout maak om die afwesigheid van bepaalde emosies, soos byvoorbeeld *vrede*, toe te skryf aan die afwesigheid van God.

Heyward (1982:7) meen dat die kragtige teenwoordigheid van God gesoek behoort te word in die *relasionele krag* van God, eerder as in patriargale krag van mag en geweld. Alhoewel daar baie van God se relasionele krag opgesluit lê in God se vriendskapsverhouding met mense, kan die pastor en pastorant nie uit die oog verloor dat vriendskap verskillende betekenis in verskillende tye gehad het en sal hê nie. Net soos met enige ander metafoor, dra die konteks waarbinne dit ontstaan, by tot die betekenis van die metafoor. Volgens Keener (2000:380) kom die begrip “vriendskap” nie eksplisiet in die die Nuwe Testament voor nie. Desnieteenstaande is daar tog voldoende sake ten opsigte van vriendskap wat kan lei tot 'n beter verstaan van die Nuwe Testament. Hiervolgens kan vriendskap in die Nuwe Testament aangedui word as 'n persoonlike verhouding, wat tussen twee partye bestaan. Dreyer (2002:53; vgl Keener 2002:381) meen dat: “Friendships could be either a relationship of equality or dependence, personal or impersonal”.

As vriend, bondgenoot en vertroueling kry Jesus se woorde in Johannes 15:13-15 besondere betekenis vir elke pastor en pastorant in roumart. Die teenwoordigheid van God word ervaar as 'n bondgenootskap. Die “verhewe status van vriende van Jesus” (Groenewald 1980:327; vgl Tasker [1960] 1983:175-176) hang daarvan af of mense die opdragte van Jesus Christus uitvoer. Dit gaan hier dus om 'n verhouding wat tussen Jesus Christus en mense bestaan. Mense is vertrouelinge en rentmeesters van God. Hiervolgens merk Dreyer 2002:54 op: “Though the ideal of equality was strong and it was indeed a great honor to the person regarded by the friend as an equal, friendships in

antiquity were not just free voluntary relationships". Volgens Meeks (1983:30) was 'n vriendskaps-verhouding in antieke tye gekenmerk aan "obligations and expectations". Dit bevestig Jesus se uitspraak teenoor die dissipels: "Niemand het groter liefde as dit nie: dat hy sy lewe vir sy vriende aflê. Julle is my vriende as julle doen wat Ek julle beveel" (Joh 15:13-14a).

God se trou kom tot uitdrukking in die verbondsformule: "Ek sal vir jou 'n God wees!" (kyk Louw 1997b:19). Dit word bevestig in die oënskynlike afwesigheid van God wanneer Jesus aan die kruis tot 'n handelende God uitroep: "My God, my God, waarom het U my verlaat" (Matt 27:46b). Van Tilborg (1988:895) merk soos volg op:

This is not a quote in the literary-technical sense of the word, because the text does not qualify it as such. But it is very close to it, because there is a verbal similarity with Psalm 22 ... Because of the use of the address "My God, my God", and because of the singular in "you" and "me", the text from Psalm 22 should be seen as a text spoken by someone who prays. And it is exactly this what Jesus is doing by crying out the opening verse of this Psalm. Since he identifies himself with the implied speaker of the text, he makes these words his own.

Die lydensweg wat Jesus Christus moes stap, ver-beeld God as die *afwesige-aanwesige* God en is 'n teken van God se liefde vir sondaarmense. God staan nie apaties teenoor mense en hulle lyding nie. God is handelend en bevrydend in die Jesus-gebeure teenwoordig wanneer mense op grond van hulle lyding in 'n *cul de sac* beland het. Gevolglik is God nie magteloos afwesig in die lyding en verlies van mense nie, maar in liefde handelend teenwoordig. Wanneer Müller-Fahrenheit (2000:1022-1023) aan die woorde van Jesus met die instelling van die Nagmaal dink, beklemtoon sy opmerking iets van God wat teenwoordig by

mense is: "There is an element of violent transformation that we need to keep in mind as we receive bread and wine. Because of this transformation they are sacramental signs of what Christ went through, who let himself be killed so that we may live. The love of God appears as the radical being for others". Wanneer die evangelie-skrywers opmerk dat Jesus sou verkondig dat die koninkryk van God naby gekom het, is die bedoeling juis om God se nabyheid sonder tussengangers soos die priesters of kultus te beklemtoon. Van Wyk (1988:453) meen dat waar mense vir God beskuldig van 'n apatiese, magtelose afwesigheid, dit 'n kenmerk is van " ... 'n verskraalde Godsbegrip".

Vriendskap met God in rouSMART, dui op God se teenwoordigheid in tye van nood. *Vriendskap* met God in rouSMART verryk mense in hulle soeke na hoop. *Vriendskap* met God in rouSMART dui op hierdie "element of violent transformation" soos wat die Bybel die Jesus-gebeure aan mense vertel. Hierdie metafoor is anders as die familiemetafoor. Spreekwoordelik is dit waar van hierdie metafoor dat *'n vriend in nood, beter is as 'n broer in die verte*. Die gerigtheid van vriende op mekaar dui op 'n besondere verhouding van bondgenootskap, vertroue, empatie, affiliasie en toegewendheid teenoor mekaar (kyk Grey 2001:51; vgl Grey 1989:103-104). Dreyer (2002:53) sluit hierby aan as sy opmerk dat: " ... mutuality in a symmetrical relationship would probably be regarded as a necessary requirement for friendship. So also will friendship be regarded as a personal relationship". Wanneer Jesus volgens Johannes 15:13 sê: "Niemand het groter liefde as dit nie: dat hy sy lewe vir sy vriende aflê", dui dit op 'n openheid en onbaatsugtige, onselfsugtige opofferende verhouding. Daar behoort in gedagte gehou te word dat daar 'n verskil in gelykheid in antieke vriendskapsverhoudings en vriendskapsverhoudings van vandag is (kyk Dreyer 2002:53; vgl Keener 2000:382)

'n Vriendskapsverhouding het die betekenis dat daar vir mense in nood 'n skouer is om op te leun. Jesus Christus se vriendskap in nood, naamlik dat Hy bereid was om sy lewe af te lê, beteken dat God se dáár-wees, God se *'present'*-wees,

toegesê word aan mense. Hoewel hierdie metafoor in en deur die Jesus-gebeure nuwe en besondere betekenis gekry het, het dit ook relevansie vir vandag. Hierdie metafoor dui ook God op God se andersoortige en unieke teenwoordigheid by mense in rou. Deur God se genade sê God Homself/Haarself/Ewigeself (God self) onvoorwaardelik toe aan mense, ondanks die sondeskuld en gebrokenheid van mense. Deur die kruis en opstanding van Jesus Christus, sê God sy ware vriendskap aan mense toe. Louw (1997b:19) sê: "Hy is 'n Vriend, dwarsdeur die dood". So stel McFague (1988:159) ook dat: "... friendship exists in freedom and as such is the rarest and most priceless treasure ... friends choose together". McFague meen dat die vriendskapsmetafoor een van die mees bevrydende metafore is, omdat dit die liefde van God vir en teenoor die wêreld uitdruk. Vir die rouproses skep hierdie metafoor 'n veilige hawe. Dit skep geborgenheid en veiligheid waar mense met verlies steeds hulleself kan wees ten spyte van verlies.

Die vriendskapsmetafoor impliseer *verbond*, *ver-bond-enheid*, *ver-bind-tenis*, *ver-bind-ing*, *binding* - 'n binding van vertroue en verbintenis. Hierdie metafoor is tydloos. Dit strek oor die grense van geslag, klas, nasionaliteit, ras, ouderdom en geloof. McFague (1988:164) stel: "We can be friends with other forms of life in our world - we can be friends with God". Die vriend-metafoor is 'n hoop-metafoor; dit is 'n God-met-ons-metafoor. Dit is 'n metafoor wat vertel dat God teenwoordig is as vriend en mede-lyer midde-in die lyding van mense. Alhoewel hierdie vriend-metafoor besondere waarde vir die pastoraat en spesifiek rouSMART het, sou dit nie haalbaar wees om in die rouproses te fokus op een spesifieke metafoor of metafoorgroepering nie. God is nie alleen 'n vriend in nood nie. God is meer as wat mense ooit oor God kan ver-beeld.

3.7.4 Beeld van God as Geliefde

Hierdie metafoor word uitgedruk in God as 'n Geliefde. Waar Johannes in sy briewe sê: "God is liefde", het dit die betekenis dat die liefdes-metafoor "... should be totally giving, with no thought of finding value in the loved object and

no need of response from the one loved" (McFague 1988:125). Hierdie argument bou McFague later uit deur te stel dat God vir haar *persoonlik* is, maar nie 'n *persoon* nie. God se liefde beteken dat God persoonlik is, maar daarnaas word die persoonlike metafoor ook terug gevind in elemente soos Gees, lewe, lig, water, waarheid en andere, wat aspekte van die skepping van God insluit. God kan nie minder as persoonlike God wees nie (McFague 2001:18).

Die verhouding van Jesus Christus en die kerk word uitgedruk in terme van 'n Bruidegom-bruid verhouding (Ef 5:21-32). Efesiërs 5:25-26 getuig van Jesus Christus, as die Geliefde, die Minnaar, die Bruidegom van die kerk, wat besig is om die kerk (die geloofsgemeenskap) voor te berei om heilig en onberispelik voor Jesus self te staan. Hierdie Skrifgedeelte vervul 'n *paranetiese* funksie. Met ander woorde dit dui aan dat gelowiges die noodsaaklikheid behoort te verstaan om 'n moreel-eties skoon lewe te lei as gemeente wat aan Jesus Christus getrou moet wees. Om van hierdie metafoor in rouSMART gebruik te maak, sal dit van belang wees om te verstaan dat die geloofsgemeenskap die voorwerp van God se liefde en trou en selfoorgawe is. Elkeen wat dus verlies ervaar en deel van die geloofsgemeenskap is, kan met dieselfde hoop op 'n sinvolle lewe ten spyte van verlies leef.

Wanneer die pastor hierdie beeld van God, wat in Jesus Christus die Geliefde van die geloofsgemeenskap is, in die rouPROSES van toepassing wil maak, behoort die betekenis van die metafoor binne 'n eie konteks verstaan te word. Liefde in die antieke huwelike, was nie wat vandag as liefde in die huwelik verstaan word nie. Hieroor meen Dreyer (1999:93): "[D]ie huwelik is by uitstek die plek waar die vrou as randfiguur en minder-bevoorregte funksioneer. Sy word soos 'n soort besitting aangeskaf en behandel. As werker in diens van haar man se familie moet sy onverpoosd arbei en kinders baar. Sy verkry geen posisie in die nuwe familie nie en word nooit beskou as bloedfamilie nie". Wanneer Jesus Christus egter egskeiding verbied, word man en vrou in en deur Jesus gelyk gemaak. Vroue se regte word in die huwelik deur Jesus Christus

herstel, sodat hulle nie meer, soos in die geval van 'n patriargale verhouding, deur hulle mans "weggestuur" kan word nie. Jesus Christus neem die reg wat die man gehad het om van sy vrou te skei, weg. Wanneer mans en vrouens se huwelike deur die Jesus-gebeure beïnvloed is, word hulle "een vlees" en dus bloedfamilie van mekaar (kyk Dreyer 1999:93). Waar Jesus Christus as Bruidegom en Geliefde van die geloofsgemeenskap op só 'n wyse binne huidige terme nuut ver-beeld word, kan gelowiges midde-in verlies die ervaring hê dat hulle 'n Geliefde het, met wie hulle bloedfamilie geword het. Die Jesus-gebeure vertel 'n verhaal van God wat as Geliefde by mense teenwoordig is, wanneer die konteks getuig dat mense as gevolg van hulle verlies, gemarginaliseer word. Deur God se hoopvolle teenwoordigheid, waarvan die Bybel in die Jesus-gebeure getuig, het God medelye met elkeen wat ly. John McDargh (1986:262) merk op: "The God who proclaimed, 'Behold I make all things new' can be witnessed constantly correcting, enlarging, and re-forming the imagings of our heart that are the necessary but always inadequate efforts we are humanly compelled to make to answer the question, 'Who is there for me?'"

Die geestelike eenwording met Jesus Christus, lê opgesluit in die werking van die Gees wat as Trooster met mense in lyding identifiseer. Hierdie metafoor word ver-beeld in die verhaal van Hosea, waar God steeds die getroue minnaar bly, selfs al is die bruid ontrou. In lyding en verlies skep die liefde-metafoor die moment van hoop, liefde, vreugde en vrede.

McFague (1988:130) stel dit soos volg:

We speak of God as love but are afraid to call God lover. But a God who relates to all that is, not distantly and bloodlessly but intimately and passionately, is appropriately called lover. God as lover is the one who loves the world not with the fingertips but totally and passionately, taking pleasure in its variety and richness, finding it attractive and valuable, delighting in its

fulfillment. God as lover is the moving power of love in the universe, the desire for unity with all the beloved, the passionate embrace that spins the “living pulsing earth” around, send the “blood through our veins”, and “draws us into one another's arms”.

Wanneer die pastor van die insigte van McFague gebruik maak, behoort daar nie vergeet te word dat alhoewel sy in die Calvinistiese tradisie staan, is haar motief van God as Geliefde, ingebed in die Rooms-Katolieke selibaatbeginsel (kyk Bynum in Moore & Reynolds 1984:104-125).

3.8 Jesus Christus as beeld van God

Met die verdeling van die paragraaf in die sub-paragrafe van “hoop op ander mense” (hoofstuk 3.8.1 (a)) en “hoop op God” (hoofstuk 3.8.2 (b)), is die doel om aan te toon dat mense in rou nie alleen is nie en daarom ook nie alleen hoef te rou nie. Jesus Christus, as beeld van God, soos ver-beeld in die Jesus-gebeure, getuig daarvan dat God as 't ware God se gesig aan mense wys. Jesus Christus is in die “gesig van God” teenwoordig in die leefwêreld van alle mense – van die wat ly en *die ander*, wat dié wat ly, in hulle nood bystaan. Die ander mense, wat deur die geloofsgemeenskap verteenwoordig word, is mense wat empaties die hoop van God se teenwoordigheid voorleef, sodat die pastorant wat soek na hoop, se oë gefokus kan word op God wat by mense teenwoordig is en hulle met hoop in die NÓÚ laat lewe. “Deel van die pastorale interaksie is die pastor se taak om die pastorant bewus te maak van haar [en sy] rol as beelddraer van God” (Dreyer 1998:569). Die wyse waarop dit gebeur, is om die beeld van Jesus Christus, as God se gesig in die Jesus-gebeure, te ver-beeld ten einde die rouproses te verryk. “As die evangelie wat ons verkondig, tog nog met 'n sluier bedek is, is dit bedek net vir die wat verlore gaan ... [D]it is die evangelie van die heerlijkheid van Jesus Christus, wat die beeld van God is” (2 Kor 4:4). Hierdie Skrifgedeelte, sowel as Kolossense 1:15 wat getuig dat Jesus Christus die beeld

van God is wat self nie gesien kan word nie, dui daarop dat mense vir hulleself die *weldade* van God op 'n metaforiese wyse ver-beeld.

Thompson (1985:115) meen dat: "Christianity is not a religion of a book, but of a person, Jesus [as] the Risen One. But the Jesus event has left us traces of itself in the New Testament and it is chiefly to this 'text' that we must turn for 'normative codification' of the Jesus event". Derhalwe kan met Van Aarde (2001:149) saamgestem word, wat meen dat: "For Christians, Jesus of Nazareth is *God's becoming event* for humankind. Christians meet God in their encountering of Jesus and still meet God in their encountering of the stories about Jesus". Ek verstaan dit as dat God, in die beeld (gesig) van Jesus Christus, God vir mense word, deur Jesus se interaksie met mense. Omdat die genade van God vir mense on-sê-baar is, word Jesus Christus self die *beeld* waarmee God mense as 't ware in die koninkryk laat *inloer* om ver-beeld-ingryk te kan sien *wat* God en *hoe* God aan mense doen wat in nood verkeer. Mense ervaar God in die wyse waarop God in die Jesus-gebeure ver-beeld en uitgebeeld word. Deur die teenwoordigheid van God, soos ver-beeld in die Jesus-mens wat gely het, dui God 'n hoopvolle rigting vir die wêreld aan (kyk McFague 2001:19). Die Jesus-gebeure vertel 'n verhaal van God wat mense van hooploosheid bevry en hulle lewens met hoop verryk. Die Jesus-gebeure vertel dat God God is, midde-in die leefwêreld van mense. Jesus, as die Christus, is die beeld wat God aan mense vertoon om aan te dui dat daar hoop is selfs teen alle hoop in. Jesus Christus is God *met* mense, God *in* mense, God *deur* mense en God *vir* mense. Wanneer Jesus Christus deur geloof in die lewe van mense gestalte kry, verteenwoordig hulle die beeld van Jesus Christus.

In die Jesus-gebeure is Jesus die Mede-lyer, wat midde-in die lyding van mense, saam met hulle ly. Jesus Christus, wat ter wille van mense ly, is die spieël waarin mense hulle eie lyding ver-beeld-end in oënskou kan neem. In Jesus Christus se lyding kan mense hulleself sien ly, maar terselfdertyd ervaar God se teenwoordigheid in die Jesus-gebeure, mense se leefwêreld hoopvol verryk.

Christengelowiges behoort begelei te word om uiteindelik die lyding van Jesus Christus en die triomf van Jesus Christus oor lyding, hoopvol vir hulle eie lewens te ver-beeld. Mense kan saam deel in die triomf van Jesus Christus se oorwinning oor lyding. Omdat Jesus Christus vir mense Immanuel geword het, verkry hulle lyding 'n geloofsdimensie wanneer hulle ly (vgl Van Aarde 2001:149).

Die beeld wat mense van Jesus Christus het, is 'n beeld van hoop. God laat mense aan die hand van die Jesus-gebeure ervaar *hoe* dit is om na analogie van Jesus Christus se lyding, te ly en te oorwin. Deur die metaforiese ver-beeld-ing van God in lyding, word mense bemagtig om die hoop wat God gee, in Jesus Christus te belewe. Waar mense volgens Nuwe Testamentiese aanduidings ly omdat hulle Christene is en dus vir of saam met Jesus Christus ly, daar bly die uiteindelijke vreugde van oorwinning oor die lyding ook nie uit nie (kyk Gal 6:17; vgl Rom 8:17; 2 Kor 4:10; 1 Pet 2:21; 3:18; 4:13). In 1 Petrus word Jesus Christus se lyding aan Christene voorgehou as troosvolle hoop midde-in lyding. Gelowiges kan met goeie reg beweer dat Jesus Christus se lyding en oorwinning aan hulle die versekering gee dat lyding en dood nie meer die laaste sê oor hulle lewe het nie. Vir gelowiges word lyding oorwin deur in Jesus Christus te glo. In Jesus Christus as die enige beeld van God, doen God wat geen mens ooit ver-beeld-end kan doen nie. God is "*present*" by mense in God se Jesus-beeld. Na analogie van Jesus Christus se mede-lye, is mense diakonies genoop tot mede-lye in hulle *koinonia* met mede-gelowiges. Daar behoort egter toegegee te word dat bogenoemde nie alles klaar gesê het oor hoe God deur die beeld van Jesus Christus, God self metafories "*present*" gemaak het in mense se lyding nie.

Dit sou nie wenslik vir die rouproses wees wanneer spesifieke beelde van God vir spesifieke verliessituasies ver-beeld word nie. Die rede hiervoor is dat metafore *meerduidig* en *ambivalent* is (kyk Vos 2001:141; vgl Depoortere 1994:375). Die dilemma in die verstaan en gebruik van Godsbeelde as metaforiese spreke lê vir Louw (1998:235) daarin dat " ... an image of God is

problematic if it makes a person rigoristic, feel trapped, inhuman, or anxious, and if it creates delusions". Die gebruik van Godsbeelde in rouSMART is 'n komplekse aangeleentheid.

Die hoopvolle bemagtiging van mense in die rouSMART van verlies is 'n geloofshandeling van mense. Die pastor behoort die pastorant sodanig te begelei dat sy of haar verlies 'n soeke na sin en hoop en dus na God self midde-in 'n situasie van hooploosheid sal wees. Die wyse waarop God se aanspraak op mense vanuit die Skrif betuig word, getuig van 'n bemoeienis van God met mense. Die Bybel getuig oor God en van God as iemand wat as Mede-lyer medelydend saam met mense in verlies soek na hoop. God begelei mense medelydend en stel hulle in staat tot die soeke na hoop in verlies. Die pastoraat in rouSMART wil betekenis gee aan menslike gebrokenheid, deur die hoop wat God in sy Woord bring. Die pastorant behoort in rouSMART te vra na Jesus Christus, na die wins wat daar in verlies opgesluit lê.

3.8.1 Hoop op ander mense

In hulle soeke na sin en hoopvolheid, midde-in en ten spyte van verlies, het mense ander mense nodig. Die vraag na sin is 'n vraag na *ander*. Hierdie *ander* word verstaan as gelowiges se vraag na betekenisvolle ander wat kan meehelp aan die soeke na sin (vgl Bridger & Adkinson 1998:31). Om met die herinvestering van nuwe en sinvolle verhoudings besig te wees, blyk dat een van die belangrikste verhoudings 'n geloofsverhouding is. Die belydenis dat "... ek glo aan die gemeenskap van gelowiges", bereik in die soeke na sin, werklike betekenis. Die verwerking van rouSMART impliseer 'n *onthegting* van die verlies en van die self en 'n *aanhegting* aan die ander, die gemeenskap van gelowiges, die *communio sanctorum*. Mens alleen, is en bly onvolledig mens en word eers volledig mens wanneer die geloofsgemeenskap, die liggaam van Jesus Christus, een word met Jesus Christus self. Sin in ander, beteken nie dat mense sin vind in die *identiteit* van ander nie, maar in die *identifisering* met ander (kyk Sarot 1997:139). "Grief is not magically gone. The minister [as well as the members of

the congregation] has no cure to offer. And yet, there is a faith to be shared, a love to be known, a comfort to be felt" (Hunt 1984:276).

In die lig daarvan dat alle mense verlies ken en ook die hooploosheid wat verlies mag meebring, is dit moontlik om met ander te kan identifiseer midde-in verlies. Die wete dat mense sterflik is en soek na sin midde-in hulle verlies, roep na identifisering met ander - nie isolering, soos wat dikwels gesien word nie. Omdat alle menslike verhoudings uitgelewer is aan sonde en gebrokenheid, impliseer dit dat sin nie in die eerste plek *in* ander gesoek behoort te word nie, maar dat sin *saam met ander* gesoek word. In hoofstuk 4.3 word meer gesê oor die sin in en met ander as die taak van die geloofsgemeenskap.

Die soeke na werklike sin, is die soeke na dieper dimensies – na andersoortige en unieke dimensies, midde-in 'n gebroke wêreld.

3.8.2 Hoop op God

Om sinvol te leef midde-in en ten spyte van verlies, is om te weet dat die soeke na sin in verhouding tot ander gelowiges nooit volkome betekenis kan hê nie. Singewing lê gewortel in 'n afhanklikheid, omdat Christengelowiges nie buite God om kan hoop nie. Die *ontheftingsproses* ten opsigte van die verlies, behoort terselfdertyd 'n *aanhegting* te wees. Die verlies behoort 'n wins word, die verleentheid 'n geleentheid. Die sigbare verlies wat deur die pastorant beleef word, behoort gestel te word teen die onsigbare God wat sigbaar word waar blindes sien en hooploses weer hoop. Sodoende raak onthefting nie 'n negatiewe en angswekkende proses nie, maar word die *los-maak* aan die verliessituasie gevul met aanhegting aan die nuwe uitdagings wat die teenwoordigheid van God, soos ver-beeld in die lyding van Jesus Christus kan bied. Lying, via die lyding van Jesus Christus, bemagtig lyers om leiers te word. Singewing kan ervaar word wanneer daar 'n *onthefting* van die eie ek en die aanhegting aan die groter *Ek plaasvind*. Sin in God is " ... niet op de eerste plaats identificeren met ander, maar met God: die kan ons niet door de dood

ontvallen en zelfs niet ziek worden, die is alwetend en wil altijd het goede" (Sarot 1997:145). Op grond van die menswording van God in Jesus Christus, in die hooplose wêreld van mense, word mense instaat gestel om te kan sê: "Want so lief het God die wêreld gehad ..." (Joh 3:16).

Allen (1995:20) meen dat " ... the parallels between tragedy and God-talk are clear. The person using God-talk is not one who believes that the world operates on its own, with fate and chance striving to prove they have divine powers". Die Jesus-gebeure vertel dat God met mense identifiseer - daarom is die kruis van Jesus Christus God se genadige teenwoordigheid by sondaars. In die lig daarvan impliseer sin in God dat God anders sin kan bied wanneer mense verlies beleef. Die *verlies* wat mense ervaar het kan nie geïgnoreer of ongedaan gemaak word nie. Sinvolle verwerking van verlies vra na 'n *verdere verlies* – 'n *verlies aan en van die self*. Hierdie dubbele verlies is noodsaaklik, sodat die sin wat God in Jesus Christus in verlies wil bied, kan realiseer.

McFague (2001:21) dui die selfgesentreerde lewens van mense aan as sonde omdat mense gewoonlik besig is " ... to establish the self in itself for itself ... God's order is one in which the self is *decentered* as focused on itself ("selfishness") and *recentered* as grounded in God and focused on one's neighbours". Derhalwe sal die omstandighede hooploos daar uitsien, waar daar nog nie verlies aan die self gely is nie. Hoop binne die konteks van hooploosheid, vra van die pastorant om te leef vanuit God, terug na God, vir God, voor God. Die voorbeeld van Abraham wat vir Isak gaan offer het (Gen 22), is 'n goeie aanduiding van 'n sodanig onthegde, hergesentreerde lewe.

Die "onthegting" van die eie ek en "aanhegting" aan die "Ek", impliseer dat gelowiges behoort af te sien van alles wat tussen hulle en God staan en God se versekering: "My genade is vir jou genoeg. My krag kom juis tot volle werking wanneer jy swak is" (2 Kor 12:8), te aanvaar. Die pastorant behoort vir hom- of haarself uit te maak wat hoopvolle lewe in oorvloed is (Joh 10:10; 15:11; 21:30).

Sarot (1997:146) noem hierdie ontheftings- en aanheftingsgebeure die *unio mystica* - die mistiese eenwording met God. Dit is om, teen alle hoop in, steeds hoopvol voor die aangesig van God te lewe en *ver-beeld-ingryk* die beeld van God te lewe. Kessler (2000:65) meen dat dit slegs moontlik kan wees wanneer mense in hulle on-mag kan verstaan dat die almag van God ook beteken dat God die "Allein-Macht" en die "Über-Macht" het om sin midde-in lyding te laat vergestalt. Self kan mense nie hoop bewerk nie. God bevry hooplose mense en bemagtig hulle om hoopvol te leef. Die self wat hopeloos *leeg* geword het weens die verlies wat gely is, kan hoopvol gemaak word deur God. In 'n gerigtheid tot mense, is God skeppend en herskeppend, sin-vol besig om mense te bemagtig om met nuwe hoop te lewe.

Waarom is mense met God besig wanneer hulle na sin in hulle lewens soek? Ek meen dat die pastor met groot omsigtigheid hierdie vraag behoort te beantwoord. Soeke na sin beteken dat gelowiges soek na God. Sinsoeke as bevryding van hooploosheid en bemagtiging met hoop, is 'n vraag na God self. Sinsoeke is nie 'n vraag *hoe* God God is nie, maar *dat* God mede-lydend God is en wil wees vir mense wat nie meer sin in die lewe het nie. Dit gaan oor God wat op 'n radikaal-immanente wyse by mense en hulle nood betrokke is.

3.9 Godsbeelde: 'n Keuse

Wanneer die pastorant God metafories ver-beeld, is die moontlikheid altyd daar dat hy of sy kan verval in die gebruikmaking van net een stereotipe Godsbeeld en gevolglike uitleg daarvan. So kan lyding toegeskryf word aan God wat oordeel en gevolglik mense straf vir iets wat hulle verkeerd sou doen. Daar is reeds vermeld van die belangrikheid van die konteks waarbinne 'n metafoer ontstaan het, sowel as die huidige konteks. Metafore ontstaan nie oornag nie. Dit vertoon 'n groeiproses en is altyd verbonde aan wat voorafgegaan het. "By classical theology I mean the body of thought that arose in early Christian centuries in partnership with the Greek philosophical tradition and continued through the midieval period, molding the discourse of the churches at the

beginning of the modern era. This tradition continues to shape contemporary language about God ... ” (Johnson 1994:9). Indien kontekste verskil, sal die betekenis van die metafoor verskil, al is dit dieselfde metafoor wat gebruik word. Die gebruik van metafore behoort inklusief aangewend word, sodat daar nie noodwendig vir een metafoor bo 'n ander gekies hoef te word nie. Wanneer die pastorant God ver-beeld, word dit gedoen met die oog op soeke na sin, na die deurbreek van die hoop in Jesus Christus midde-in verlies. Om gebruik te maak van metafoorgroeperings in die uit-beeld-ing van God, kan vir beide pastor en pastorant voordele inhou. Die gebruik van enkelvoudige metafore sal nie die heil in Jesus Christus volledig kan verdiskonteer nie. Die pastoraat in rouSMART vra byvoorbeeld nie eensydig na die betekenis van God as vader of moeder of regter nie, maar in totaliteit na God se medelye met mense wanneer hulle ly.

Waar daar in die pastoraat voorkeur verleen word aan spesifieke Godsbeelde vir spesifieke pastorale omstandighede, sou die pastorant in die slaggat trap om God net met sekere beelde te ver-beeld. Daar is reeds 'n skematiese voorstelling ten opsigte van die *momente van rouSMART* hierbo in hoofstuk 2 aangebied. Ek sou in die lig daarvan kies dat die pastorant die potensiële Godsbeelde in die rouPROSES in *interaksie* met mekaar laat tree (sien skematiese voorstelling by hoofstuk 3.10), omdat Godsbeelde, soos ver-beeld in die Jesus-gebeure, 'n rykdom van Godsbeelde verteenwoordig waarin God se weldade aan mense in nood bekend gemaak word.

David Tracy (1995:32) stel dat: “God, and God alone, as the Wholly Other One, is both *transendent* to all reality and totally *immanent* in all reality”. In die ver-beeld-ing van God, kan *God se afstand*, waar God as regter en koning regeer, nie losgemaak word van *God se nabyheid* nie. Vir gelowiges word Jesus Christus in die Nuwe Testament naby-God, Immanuel. God se afstand van en regering oor die wêreld, is ook God se teenwoordige liefde vir en ondersteuning van die wêreld. McFague (2001:134) omskryf die liefde van God as “ ... God's transcendence at the expense of immanence”. Hiervan getuig Paulus in

Filippense 2:8: “Hy wat in die gestalte van God was, het sy bestaan op Godgelyke wyse nie beskou as iets waaraan Hy Hom moes vasklem nie, maar Hy het Homself verneder deur die gestalte van ’n slaaf aan te neem en aan mense gelyk te word”. God word mens ter wille van mense.

In haar ekonomies-ekologiese teologie verstaan McFague God as *radikaal transendent* en *radikaal immanent*. Waar Godsbeelde as hoopvolle bemagtiging en verryking in verlies bedink word, kan hierdie uitgangspunt van McFague aan die pastoraat moontlikhede bied. Ek is van mening dat die *radikale transendensie* en *radikale immanensie* van God dui op ’n God wat *in alles* en *ten koste van alles*, soos verbeeld in die Jesus-gebeure, mede-lydend by die wêreld teenwoordig wil wees. Metafoor-groeperings kan ook lei tot ’n kategorisering en relativering van God, omdat dit minder oor God sê as wat mense oor God vanuit die Jesus-gebeure in die Bybel weet. Dreyer is daarom reg as sy sê dat die koninkryksgedagte van Jesus Christus iets nuuts in die antieke leefwêreld van mense teweeg gebring het. Die gebruik van metafore kan nie gereduseer word nie. Jesus Christus herïnterpreteer metafore wanneer Jesus sê dat die koninkryk van God naby gekom het. God se radikale anders teenwoordigheid by mense beteken dat: “[I]n plaas van ’n *koning* praat hy [Jesus] van ’n *vader* wat nie manipulerend uitbuit nie, maar sorg dra deur vir almal in die huishouding hulle ‘daaglikse brood’ te gee ... Hier is daar nie sprake van eksklusiwiteit nie – nie ten opsigte van buitestaanders nie, nie ten opsigte van kinders nie, en ook nie ten opsigte van geslag nie” (Dreyer 1999a:90). Op grond van die teenwoordigheid van God in Jesus Christus, in die hooplose wêreld van mense, word mense in staat gestel om te kan sê: “Want so lief het God die wêreld gehad ... ” (Joh 3:16). God se liefde is liefde vir die wêreld, liefde wat tot uitdrukking kom wanneer God as vader, moeder, vriend, regter, koning, skepper en ook in terme van enige ander metafoor waarmee mense God in hulle gebroke wêreld mee ver-beeld (kyk Mc Fague 2001:17), by mense teenwoordig is.

Ek meen dat die liefde van God wat tot uiting kom in die hoopvolle menswording van Jesus Christus, die moontlikheid ooplaat dat daar naas die aantal metafore wat McFague hier noem, steeds ander metafore bygevoeg kan word, selfs metafore wat nie in Bybelse konteks genoem word nie. Daar behoort aanvaar te word dat die Bybel nie klaar oor God gepraat het nie, omdat God eenvoudig nog nie klaar gepraat het in die lewe van mense nie. Al getuig die Bybel dus voldoende oor wat tot mense se redding nodig is, bly God steeds handelend teenwoordig by God se wêreld. Die liefde van God, wat begrond word in die hoopvolle teenwoordigheid van Jesus Christus, laat 'n bevrydende oop einde aan 'n metafories-ver-beeld-ende spreke aangaande God. Waar mense God beskuldig van 'n apatiese, magtelose afwesigheid, is dit 'n kenmerk van " ... 'n verskraalde Godsbegrip" (Van Wyk 1988:453). In rouSMART kan Godsbeelde bydra tot 'n beter en verrykende ervaring van God, die self, ander, asook die verlies wat gely is (kyk Louw 1997:387), asook die verlies aan die "ek" wat gely behoort te word. Louw (1997:13) stel dat " ... die model wat ontwikkel word, in sy geheel 'n teleïtiewe model genoem kan word", omdat hierdie model gelowiges gereed wil maak (τέλειον) om voor God te tree en om hoopvol in die teenwoordigheid van God te leef (Fil 3:10-11). Firet (1977:25) noem vier aspekte wat verreken behoort te word en waarsonder die pastorale optrede die unieke identiteit sou verloor:

- Die nabyheidsgestalte van die Here
- God se persoonlike betrokkenheid in die lewens van mense
- Die verhouding tussen God en mens, waarin mense God kan ken en in gemeenskap met God kan leef
- Die geloof as instrument waardeur die regverdigde die hoop in Jesus Christus kan ontdek.

Louw sluit aan by hierdie aspekte wat Firet noem. In die verwerking van rou kan mense God metafories sien as dié Een wat relasioneel, radikaal-immanent met

mense in ontmoeting tree, sodat mense ten spyte van en midde-in verlies, bevrydend van verlies. 'n lewe coram Deo kan leef.

“God is liefde ... ” (1 Joh 4:16b) – en daar is baie maniere waarop dit gesê kan word. Beide pastor en pastorant behoort daarteen te waak om nie verval in 'n metafoorkategorisering of -groepering van God nie. Die wyse waarop God in die Bybel ver-beeld word, is nie die laaste wat oor Godsbeelde kan word nie. Die *radikaal immanente* God wat elke *moment* nuut en anders handel om hoop in die wêreld te bewerk, is elke keer nuut en anders teenwoordig in die hooploosheid van mense. In “*Body of God*” dui McFague (1993:136-141) aan dat God *monargaal en radikaal transendent is*, maar ook *organies (“organic/agential”), dialogies en radikaal immanent* in verhouding tot God se skepping, die liggaam van God, staan. Hierdie organies-dialogiese verhouding is die aanduiding van die liefde wat God vir God se liggaam het, deur in dialogiese verhouding daarmee te tree. Om te sê dat God liefde is, is ook om te sê dat die liggaam liefde is. Dat God goed is, beteken dat God dit vir God se eie liggaam is. Dat God die hoop van die wêreld, God se liggaam is, beteken dat die liggaam met hoop behoort te lewe (kyk Mc Fague 2001:138). Trouens, God se liefdevolle en radikale immanensie maak dit moeilik om God metafories van die liggaam los te maak. Die Koning-God (monargies), is radikaal immanent koning van die wêreld (organies/bewerker/bemiddelaar/ agent).

Die organiese model van McFague is 'n manier waarop God se teenwoordigheid by mense en gevolglike bevryding van mense uit nood, mense instaat stel om in hulle hooploosheid met God te kan praat deur gebed en hoopvol verryk te word. Hierdie teenwoordigheid van God is so oud dat dit teruggryp na die vroegste van alle tye waar God in die paradys in verhouding met mense tree, dit gryp terug na die kruis en opstanding van Jesus Christus, waar God God se verhouding tot die liggaam bevry van hooploosheid, dit is teenwoordig deurdat God se mense nou met hoop kan lewe en dit gryp in die toekoms in deurdat God se mense, wat

reeds met hoop lewe, God hoopvol bly verwag. "God's love is the power that moves the galaxies and that breathes in our bodies" (McFague 2001:140). God se liefde is volledig by God se liggaam, die geloofsgemeenskap teenwoordig. Alleen hierdeur kan God se mense met hoop lewe midde-in en ten spyte van verlies.

Wanneer McFague die wêreld metafories as liggaam van God ver-beeld en ek saam met haar vir hierdie metafoor kies, wil ek dit nie ongekwalifiseerd doen nie. Wanneer Paulus in Romeine 12 en 1 Korintiërs 12 beskryf hoedat mense deur die Jesus-gebeure die liggaam van Jesus Christus geword het, dui dit op 'n spesifieke groep mense. Die liggaam van Jesus Christus word verstaan as die kerk, die geloofsgemeenskap, wat hoopvol leef vanuit die oorwinning van Jesus Christus aan die kruis. Vir gelowiges wat in die wêreld is, is daar meer om aan vas te hou as bloot 'n gebroke wêreld. Gelowiges is die liggaam van Jesus Christus wat mede-lydend die krag van Jesus Christus mag ervaar wanneer hulle nood in hierdie wêreld hoog loop. Daar kan egter nie by verbygegaan word dat God ook uit liefde God vir die wêreld is en wil wees (Joh 3:16-17).

Geen "model" of benadering kan ooit toereikend God se liefde vir God se liggaam ver-beeld nie. Alle moontlikhede, as poging om God se liefde te verstaan, sal hoogstens 'n metaforiese omskrywing/beskrywing/verryking wees om die on-sê-bare HOOP, midde-in 'n on-sê-bare hooploosheid, sê-baar te sê, omdat God se bemoeienis met die liggaam, sy geloofsgemeenskap, ook beteken dat God begaan is oor die pyn en lyding van die liggaam. God se liefde laat gelowiges toe om iets van God te kan sê, in die wyse waarin en waarmee hulle die hoopvolle *weldade* van God in hulle lewe as bevryding ervaar het (sien hoofstuk 1.4 hierbo). Gelowiges *is* ... en gelowiges is *hóóp*-vol en gelowiges is *hoop-vól* op grond van God wat liefde-vol in verhouding tree tot sy liggaam.

God, en die hoopvolle bevryding en verryking wat God aan mense in hooploosheid bied, sal altyd meer wees as die potensiële Godsbeelde wat mense van God kan opnoem. God strek wyer en is meer as mense se *verbeeldings*, gedagtes en stellings aangaande God. God is die Bevryder, wat die liggaam van God, die wêreld uitlei en bevry uit lyding. Volgens die redaktor van Eksodus sou God gesê het: "Ek is die Here, jou God wat jou uit Egipteland uit die plek van slawerny bevry het" (Eks 20:1) (kyk Fensham 1977:123-124; 129). In die Nuwe Testament leer Christengelowiges vir God ken as dié Een wat volgens Johannes gesê het dat mense eers werklik vry sal wees, wanneer Jesus Christus hulle vrygemaak het (Joh 8:38) (kyk Tasker [1960] 1983:121; vgl Groenewald 1980:212-213). Immanuel, *God-met-ons*, is nie alleen beliggaam in die teenwoordigheid van God, soos in die Jesus-gebeure *verbeeld* nie, maar ook in die ganse liggaam, die geloofsgemeenskap. Deur die opstanding van Jesus Christus uit die dood, word gelowiges in liefde van hooploosheid bevry en het elke mens saam met Jesus Christus uit die *hooploosheid van die dood* en uit die *dood van hooploosheid* opgestaan, om hier-en-nou, bewustelik (alreeds) en in afwagting (nog nie) op die toekoms, werklik hoopvol te leef.

3.10 Skematiese voorstelling

Ek stel die verrykende invloed en uitwerking wat Godsbeelde op die *momente van rouSMART* het, soos volg voor:

