

**'N PRAKTIES-TEOLOGIESE  
PERSPEKTIEF OP HOOP AS  
PASTORALE BEMAGTIGING EN  
VERRYKING IN DIE ROUPROSES**

**WILLEM JACOBUS SMITH**

**Ter vervulling van die vereistes vir die graad**

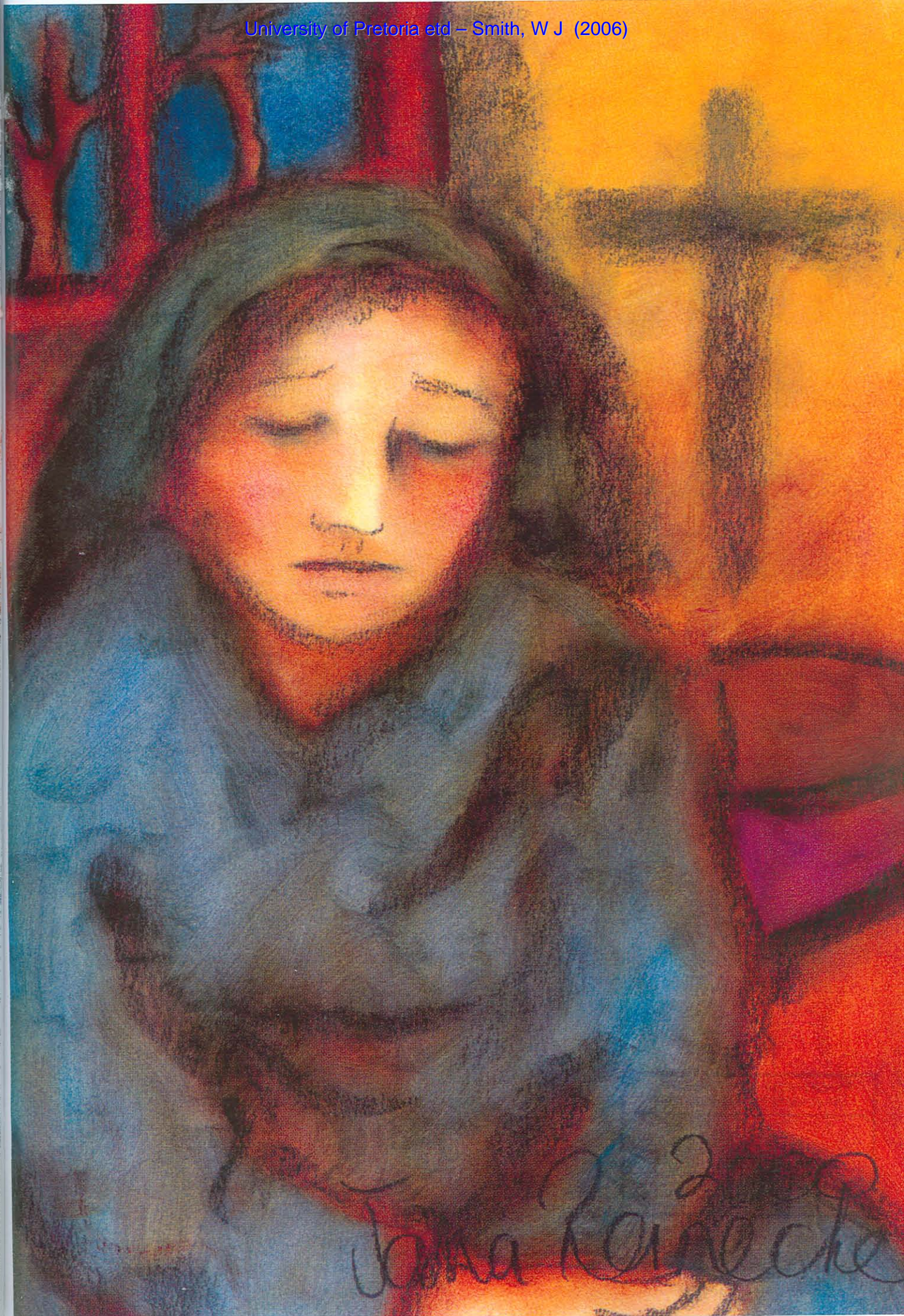
**PHILOSOPHIAE DOCTOR  
(Praktiese Teologie)**

**Fakulteit Teologie**

**Universiteit van Pretoria**

**Oktober 2002**

**Promotor: Prof Dr Yolanda Dreyer**



**DE VLESELIJKE WONING**

- *N Reynders / H Dorrestijn* -

ALS DE BALKEN GAAN VERSAKKEN  
HET BEHANG DAT BLADDERT AF,  
ALS DE DEURSCHARNIEREN PIEPEN,  
ZWIJGT HET HUISBAAS ALS HET GRAF,  
LAST VAN TOCHT, LAST VAN LEKKAGE  
IN DE WONING DIE HIJ GAF;  
DE HUISBAAS DENKT NIET AAN HERSTELLEN  
OOK AL PEIGERT HET JE AF.

WANT EEN MENSCH WOONT IN ZIJN LICHAAM,  
MAAR HIJ HEEFT HET MAAR TE HUUR  
EN DE GROTE STILLE HUISBAAS  
BLIJKT HARTVOCHTIG OP DEN DUUR.

ALS DE BEENDEREN GAAN VERMOLMEN  
DE HUID WORD SCHILFERACHTIG WIT,  
DE HUISBAAS DENKT NIET AAN EEN VERFJE  
OOK ALS JE SMEEKT EN BID  
EN AL KRAKEN JE GEWRICHTEN,  
ZIEKE DARMEN ZIEK GEBIT;  
DE HUISBAAS VALT NIET TE VERMURWEN  
NIET DOOR LEKKAGE, NIET DOOR SPIT.

WANT DE MENSCH WOONT IN ZIJN LICHAAM,  
MAAR HIJ HEEFT HET MAAR TE HUUR.  
EN DE GROTE STILLE HUISBAAS  
BLIJKT HARDVOCHTIG OP DEN DUUR.

---



## DANKBETUIGING

Kom ek vertel vir jou 'n storie ... Om jou storie te kan vertel, is om dit saam met ander te doen. Hierdie is meer as my storie; dit is ook ander mense se storie – dit is ons storie.

Natuurlik is hierdie studie net 'n bladsy in die storieboek van die geskiedenis waarin die Groot Outeur van Stories, aan my die voorreg en onuitspreeklike genade gegee het om medeskrywend 'n verhaal te vertel. God word ervaar ... alleen deur 'n storie. God is die outeur van alle menslike stories en daarom is daar in alle menslike stories die manifestering van God se genade. Die totale Christelike geloof vertel die storie van God se liefdevolle teenwoordigheid deur die Jesus-storie. My storie is 'n gebed van dankbaarheid teenoor die andersmagtige God wat in elke moment van my lewe radikaal nuut en bevrydend anders intree. Deur God is ek begenadig om 'n hopelose storie hoopvol te kon vertel. Mag die stories van hoop wat ek vertel, gekenmerk word deur dankbaarheid teenoor God wat aan die kruis en in die leë graf aan my 'n storie van HOOP vertel het.

*Dit kos wysheid, leiding en begrip om 'n storie te vertel wat die moeite werd is.*

My storie van hoop is 'n opregte dankie-sê teenoor mense wat my vertel het hoe om my storie te vertel en waar ek aan my storie moes skaaf:

Professor Yolanda Dreyer. Sy het as promotor die leiding in my studie oorgeneem nadat ek alreeds my storie begin vertel het. Haar insig, professionele leiding, akademiese voortreflikheid, maar ook haar mede-menslike luister en verstaan van lyding, was van besondere waarde in die voltooiing van hierdie studie. Sy het, toe my storie soms wou doodloop, as mentor met raad en leiding meegeskryf. Die waarde van haar tyd en onbaatsugtige betrokkenheid by hierdie studie sal nie bepaal kan word nie.

Professor T F J Dreyer, my aanvanklike mentor van hierdie verhaal en studieleier by voorafgaande studies. Sy solidariteit met mense en ook met my, was vir my 'n aansporing om hierdie verhaal te kon vertel. Reeds vanaf vroeë studentejare het sy wysheid en opregte belangstelling, my verhaal rigtinggewend gestuur.

Professor A G van Aarde, vir wie ek sedert my studentedae net die hoogste agting en respek het. Hy was as kwaliteitsbestuuder van die Teologiese Fakulteit voortdurend 'n klankbord waarteen die akademiese gehalte van hierdie studie gereflekteer kon word. Die aantal ure wat hy saam met my spandeer het, was van groot waarde om struktuur aan my storie te kon gee.

**University of Pretoria etd – Smith, W J (2006)**

Professor GMM Pelser, emiritus-professor in Nuwe Testamentiese studies. Hy was as eksegeet vir my van groot hulp, deurdat hy my begelei het om die Eintlike storie, soos ver-beeld in die Jesus-gebeure, te integreer met my storie.

Professor J C Müller. Sy bedrewenheid om stories te vertel was van groot waarde sodat ek my storie verrykend kon vertel. Ek dank hom vir sy tyd en sinvolle bydraes.

*Dit kos tyd om 'n storie te vertel.*

Mej. Thea Heckroodt by die Akademiese Inligtingsdiens van die Universiteit van Pretoria het háár tyd mý tyd gemaak. Haar belangstelling in die vordering van my verhaal en uitmuntende kennis van die beskikbare inligtingstelsels en elektroniese tegnologie, het aan my toegang tot ander se stories, nasionaal sowel as internasionaal verleen.

*Dit kos geld om 'n storie te vertel.*

Die Kuratorium vir Teologiese Opleiding van die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika het by wyse van 'n beurstoekening gedeeltelik die voltooiing van hierdie studie moontlik gemaak het. Daarvoor is ek opreg dankbaar.

Die Nederduitsch Hervormde Gemeente Benoryn het die reprodusering van hierdie studie finansieel gedra. Ook daarvoor wil ek dank betuig.

*Dit kos 'n oor om 'n storie te hoor.*

Die Kerkraad van die Nederduitsch Hervormde Gemeente Benoryn vir die begrip, ondersteuning, aanmoediging en liefde tydens die duur van my studie. My dank dat hulle voorsiening gemaak het vir die voortgang van die gemeentelike bediening tydens my studietydperk. Opregte dank aan lidmate wat belangstellend na my storie gevra het en hulle ondersteuning gebied het.

*Dit kos belangstelling en betrokkenheid van binne om die konteks van 'n storie te verstaan.*

My vriende, familie en kollegas, die mense na aan my: teenoor julle is ek dankbaar vir woorde van aanmoediging, belangstelling en ondersteuning. Graag sonder ek my ouers en skoonouers uit, wat 'n spieël is waarin die ontginning van my storie gereflekteer kon word.

*Dit kos 'n ruimte van geborgenheid waarbinne 'n storie vertel kan word.*

Aan my gesin is ek dank verskuldig wat nie in 'n storie oorvertel kan word nie. My vrou, Susan: "You let me fly so high. Thank God for you, the wind beneath my wings" (Bette Midler). My seuns, Innes en Stephan: julle is God se geskenk aan ons. Ek moes baie keer "nee" sê wanneer julle my geroep het om julle storietyd met my te deel. Mag julle in die seer van die lewe leer om met stories vol Hoop te leef. Dankie vir julle liefde!

*Dit kos ander se stories om 'n storie te vertel.*

Daar is aan die einde van hierdie studiewerk 'n elllange lys van bronne vermeld; mense wat onwetend 'n groot aandeel gehad het om my storie skerper en selfs beter as ekself te kon sê. My dank aan elkeen wat hulle eie verhale gegee het, sodat ek my eie storie kon vertel.

Mag daar steeds stories van Hoop vertel word, selfs en veral teen alle hoop in, want die Storiemaker en Storieverteller wat lewend teenwoordig by ons is, vertel steeds stories van geloof, liefde en hoop. Mag hierdie stories van Hoop nie alleen in jou ver-beeld-ing leef nie, maar mag die lewende hoop van die ver-beeld-ende en ver-beeld-ingryke God, wie se storie aan elkeen die polsslag van die lewe verleen, werklike hoop in jou hooploosheid bring.

**"Toe daar geen hoop meer oor was nie, het Abraham nog gehoop en geglo ... en aan God die eer gegee" (Rom 4:18a en 20b).**

# INHOUDSOPGAWE

## ROUSMART AS PROSES

## BLADSY

### HOOFSTUK 1

### ROU AS HOOPLOSE SMART

007

011

**001**

1.1	Inleidende opmerkings	001
1.2	Probleemstelling	001
1.3	Oorsig van bestaande ondersoeke	005
1.3.1	Rousmart in die Psigologie	008
1.3.2	Rousmart in die Praktiese Teologie	010
1.3.3	Verryking deur Godsbeelde	012
1.3.4	Verryking deur die narratiewe metode	014
1.4	Ondersoekleemte	014
1.5	Metode van ondersoek	017
1.5.1	Interpretasiemoontlikhede	017
1.5.2	Die teorie van simboliese interaksie	023
1.5.3	Deelnemende betrokkenheid in rousmart	030
1.5.4	Metodologiese verantwoording	031
1.5.5	Bemagtiging deur kommunikasie	032
1.6	Program van ondersoek	033



## HOOFSTUK 2

University of Pretoria etd – Smith, W J (2006)

### ROUSMART AS PROSES

037

2.1	Inleidende opmerkings	037
2.2	Rousmart	041
2.3	Verbande tussen verlies, nood, trauma en lyding	046
2.4	Rousmart as 'n gegewe gebeure	048
2.4.1	Dimensies van rousmart	048
a.	Antisipatoriese of vervroegde rou	050
b.	Skielike of traumatiese rou	051
c.	Kroniese of “no end”-rou	051
d.	“Near miss”-rou	051
e.	Patologiese rou	052
f.	“Tragic sense of life”-rou	052
2.4.2	Fases wat die rousmartsituasie kenmerk	054
a.	Skok	054
b.	Ontkenning	055
c.	Opstand	056
d.	Onderhandeling	057
e.	Depressie	058
f.	Aanvaarding	059

2.4.3	University of Pretoria etd – Smith, W J (2006) Emosies van rouSMART	062
	a.    Verlatenheid	063
	b.    Nietigheid	065
	c.    Benoudheid	068
2.4.4	Vooronderstellings aangaande “rouwerk”	069
2.4.5	Die depressie van rouSMART	071
	a.    Depressie as simptome (“d”)	072
	b.    Depressie as sindroom (“D”)	074
	i.    Major depressie	074
	ii.   Minor of subsindromale depressie	075
2.4.6	Momente in die rouproses	076
2.4.7	Kroniese of patologiese rou	079
2.4.8	Faktore van patologiese rou	084
	i.    Neuroses	085
	ii.   Psigosos	087
	a.    Verhoudingsfaktore	089
	b.    Omstandigheidsfaktore	090
	c.    Historiese faktore	090

HOOFSTUK 2.4.9	Kenmerke van patologiese rou	091
	a. Kroniese roureaksie	091
	b. Vertraagde roureaksie	091
	c. Oordrewe roureaksie	091
	d. Verborgte roureaksie	092
2.5	Rousmart as dinamiese proses	092
2.6	Routake	094
	2.6.1 Aanvaarding van die werklikheid van verlies	095
	2.6.2 Ervaring van die intense pyn van verlies	095
	2.6.3 Aanpassing na afloop van die verlies	095
	2.6.4 Herinvestering in ander verhoudings	097
2.7	Tydsduur van die rousmartproses	098
2.8	Die invloed van die bewuste en onbewuste in rousmart	099
2.9	Sosiale en relasionele invloede op die rouproses	102
2.10	Ontmitologisering van rou	106
	2.10.1 Herinnering as ontmitologisering	107
	2.10.2 Voorkoming as ontmitologisering	108
	2.10.3 Opoffering van die eie ek as ontmitologisering	108
	2.10.4 Bemagtiging as ontmitologisering	109

**HOOFSTUK 3****GODSBEELDE AS BEMAGTIGING 114**

3.1	Inleiding	114
3.2	Analogiese of metaforiese spreke oor God	117
3.3	Ontoereikendheid van Godsbeelde	119
3.4	Metafore en verlies	123
3.5	Rol van metafore by pastor en pastorant	134
3.6	Rol van metafore by die geloofsgemeenskap	137
3.6.1	Kerugma	138
3.6.2	Didache en diakonia	139
3.6.3	Koinonia	140
3.7	Godsbeelde as verryking van die rouSMARTproses	141
3.7.1	Monargiese of juridiese beelde	142
3.7.2	Familiebeelde	146
3.7.3	Vriendskapsbeelde	156
3.7.4	Beeld van God as Geliefde	160
3.8	Jesus Christus as beeld van God	163
3.8.1	Hoop op ander mense	166
3.8.2	Hoop op God	167
3.9	Godsbeelde: 'n Keuse	169
3.10	Skematiese voorstelling	176

## HOOFSTUK 4

### 'N NARRATIEF-PASTORALE VERRYKING

#### IN DIE SOEKE NA HOOP

		<b>177</b>
4.1	Inleiding	177
4.2	Die verband tussen metafore en narratiewe teologie	182
4.2.1	Ervaring, ver-beeld-ing en verandering	183
4.2.2	Metafore, ver-beeld-ing en verandering	183
4.3	Narratiewe verryking deur pastorale betrokkenheid	187
4.3.1	Die noodverhaal	187
4.3.2	Die storie van die verlede	189
4.3.3	Die verduisterde toekomsverhaal	190
4.3.4	Die hervertelde storie van die verlede	191
4.3.5	Die ver-beelde toekomsverhaal	194
4.4	Pastorale strategie	195
4.5	Die bruikbaarheid van 'n narratief-pastorale benadering	197
4.5.1	Die storie van die soeke na die self	198
	a. Die betroubare self	198
	b. Die outentieke self	198
4.5.2	Die storie van die soeke na God	199
4.7	Herinterpretasie en hervertelling	200

## HOOFSTUK 5

### HOOP TEEN ALLE HOOP 202

5.1	Inleiding	202
5.2	Hoop, belofte en vervulling	202
5.2.1	Die “reeds” en die “nog nie”	207
5.2.2	Die basis van hoop: God in Jesus Christus	210
5.2.3	Veries, geloof, hoop, liefde en gebed	214
	a. Verrykende ver-beeld-ing van God in die verhaal van <i>verlies</i>	217
	b. Verrykende ver-beeld-ing van God in die verhaal van <i>geloof</i>	218
	c. Verrykende ver-beeld-ing van God in die verhaal van <i>liefde</i>	220
	d. Verrykende ver-beeld-ing van God in die verhaal van <i>hoop</i>	221
	e. Verrykende ver-beeld-ing van God in die verhaal van <i>gebed</i>	225
	i) Aanbiddings-karakter	226
	ii) Voorbiddings-karakter	227
	iii) Lofprysings-karakter	227
5.3	Aanduidings van verryking	229
6.1	Slotwoord	251

**HOOFSTUK 6**

**HOOFSTUK 6**

**'N KORRELERENDE UITGANGSWOORD** **238**

**LITERATUURVERWYSINGS** **247**

**SUMMARY** **270**

## **SUMMARY**

Nobody has a safeguard against loss. All people experience loss and the accompanying grief process during their lifetime. Grieving is a complex process. There are many different forms of grief. The grief process is understood in this study as identifiable moments rather than successive stages. The moments of grief are experienced on an unconscious level and vary in intensity. The role of the counsellor is to facilitate the process of bringing the experiences of grief into the conscious. This provides the counselee with the opportunity to work through his or her experience of loss.

The contention of this study is that an existential experience of God's presence can counteract the despair often associated with loss and the grief process. A method of story telling is used to bring hopeless stories into the empathic presence of God. Hope then becomes possible.

A person's experience of God is articulated by means of metaphors. Some of these are shared with the faith community as a whole, whereas other metaphors express the person's individual experience of God. The different God images function in relation to one another. This study investigates how images of God can be harmful or helpful to the counselee in the grief process. The use of imagery assists in bringing the person's perceptions of God to conscious awareness. By means of questions asked from a not-knowing position the counselor helps to facilitate the telling of their story of grief, the story of God's presence, and eventually their new story of hope for the future. The counselee experiences consolation, healing, liberation and a victory which becomes an existential reality in God's presence. This pneumatic event is understood as God's deliverance through Jesus Christ from a situation of hopelessness. This liberation takes place here-and-now. At the same time it is open toward the future.



## HOOFSTUK 1

### ROU AS HOOPLOSE SMART

#### 1.1 Inleidende opmerkings

Om verlies te ly, is iets wat in die lewe van elke mens gebeur. Verlies te ly, lei daartoe dat mense oor hulle verlies wat hulle gely het, rou. Om van die persoon of saak wat verlies gely is afskeid te neem, is om daarvoor te rou. Om oor die verlies te rou, is onvermydelik. Rousmart is 'n proses waar mense op soek is na nuwe moontlikhede in 'n poging om weer hoopvol te kan lewe ten spyte van die verlies wat hulle gely het. Dit beteken egter nie dat verlies wat gely is, vir mense in alle gevalle tot hooploosheid en betekenisloosheid sal lei.

Wanneer mense in onvermoë staan om die rou van die verlies wat hulle gely het, te verwerk, ontstaan 'n toestand van *onverwerkte rousmart*. Die toestand van onverwerkte rousmart word in hierdie studie aangedui as 'n situasie waar die grense van menslike singewing bereik is. Hierdie *cul de sac* word omskryf as *hooploosheid*. As verlies op interdisiplinêre wyse vanuit die perspektief van die psigologie benader word (kyk hoofstuk 2.4.6), word hooploosheid dikwels gesien as die gevolg van *patologiese rou*. Patologiese rou sal ook daar aangedui word as 'n toestand van onverwerkte rou. Onverwerkte rou lei gewoonlik daartoe dat mense nie 'n belewenis van hoop midde-in die rousmart van verlies het nie. Hoop, ten spyte van verlies, word nie altyd as 'n *werklikheid* belewe nie.

#### 1.2 Probleemstelling

Om te hoop, is om sinvol te leef, téén alle hoop in (Rom 4:18). Om te hoop, is om *ten spyte van en midde-in* die verlies, te fokus op meer as die verlies wat gely is. Hoop is 'n onaantasbare sekerheid om vandag reeds in die verwagting te lewe van die môre wat op pad is. Hoop is iets wat mense in die hier-en-nou kan ervaar op grond van God se pneumatiese teenwoordigheid. Daar sal in hierdie

studie gestel word hoedat van mening is dat waar God op 'n bewustelike vlak ver-beeld word, rouSMART 'n gebeure kan wees waar vertroosting, genesing, verryking, bevryding, oorwinning en HOOP NÓÚ deur mense ervaar kan word. Vir die doeleindes van die studie sal hoop, soos in die Jesus-gebeure ver-beeld word, verstaan word as hoop in die NÓÚ, deurdadig God se teenwoordigheid by mense hulle alreeds hier en nou bevry vanuit hulle hooploosheid. Mense ervaar God se teenwoordigheid as die God altyd weer en altyd meer kan doen vir God se mense. Daar sal gestel word dat God se teenwoordigheid 'n *alreeds-hier-en-nou-bevryding* te weeg bring. Die hoopvolle bevryding uit hooploosheid, loop uit op Jesus Christus se tweede koms, waar hoop oorloop in aanskouing.

Hoop ontstaan wanneer daar gefokus word op die belofte van God (kyk Moltmann 1967:103; vgl Louw 1984:31; 1997:510), wat na my mening op grond van die teenwoordigheid van God ervaar kan word. Terwyl Moltmann as dogmatikus 'n *teologie van hoop* aanbied, wat op God as bron van alle hoop, fokus, doen die Suid-Afrikaanse praktiese teoloog, Daniël Louw dit vanuit 'n prakties-teologiese oogpunt.

Ek is van oordeel dat daar in die bestaande ondersoeke aangaande rouSMART (vgl De Klerk 1977; Spiegel 1977; Hallewas 1989; Lategan 1991; Ligtenberg 1995; Oomen 1995; Ganzevort 1996; Louw 1997) nie dieselde fokus op die ervaring van God se teenwoordigheid as bron van hoop midde-in hooploosheid geplaas word nie. Die spreekwoord wat aandui dat "*waar daar lewe is, is daar hoop*", is hier van toepassing. Wanneer mense se hoop deur verlies bedreig word, is hulle op soek na nuwe horisonne van hoop. Mense wil bevry word uit hooploosheid en bemagtig word om hoopvol te lewe. Die soeke na bevryding uit hooploosheid is mense se *lewens storie* wat hulle vertel, om vanuit die seerkry en sukkelkant van hulle lewe, iewers hoopvol tuis te kom. 'n Bevrydende tuiskoms vanuit hooploosheid, het baie te doen met mense se belewenis van die troebelkant van die lewe. Dit is 'n lewens storie tussen: "... ag, as ek maar vlerke

soos 'n duif gehad het, sou ek wegvlieg en 'n woonplek soek ... ” (Ps. 55:7), en Psalm 84:2, soos deur T T Cloete in die Liedboek van die kerk (2001) berym:

Ek prys U daar met hart en vlees  
waar selfs die mossie tuis mag wees  
by u altare hoog verhewe.  
Die swaeltjie is daar ewe tuis;  
'n woning is vir my u huis  
waar ek bestendig met U lewe.  
Met al die mense gaan dit goed  
wat in u tempel U ontmoet.

Ander ondersoek wat gedoen is om binne die konteks van verlies verwagtings van hoop vir mense te skep, slaag na my mening nie heeltemal daarin om mense bewus te maak van God se teenwoordigheid, sodat hulle van hulle hooploosheid bevry kan word wat hulle weens verlies belewe nie. Mense slaag nog nie daarin om verlies eksistensiële te verwerk nie, omdat ek meen dat hulle verstaan van hoop nog te sterk op eskatologiese perspektiewe gebou is. Ek is van oordeel dat waar die teenwoordigheid van God nie as 'n werklikheid in die hier-en-nou ervaar word nie, mense in rou eerder 'n verhaal van valse hoop, wanhoop en ontnugtering vertel, as 'n verhaal van hoop midde-in hooploosheid.

Rousmart is mense se noodkreet. Dit is hulle soeke na hoop midde-in verlies. Waar ondersoek aandui dat die lyding van mense 'n vraag na God is (kyk Oomen 1994:263; vgl Louw 1997:85), is dit na my oordeel 'n poging om aan te dui dat hoop 'n transendente dimensie het en dat hoop eskatologies eers met Jesus Christus se tweede koms sal aanbreek. Hoop word aangedui as *iets goeds* wat eers later vir die pastorant sal deurbreek. Ek ontdek nie in die bestaande ondersoek dat die *wins van rou* gevind word in 'n hoopvolle gebeurde in die “nou”-teenwoordigheid van God nie. Die wins van verlies word nie aangedui as die *iets goeds* wat deur God self reeds hier-en-nou aan mense

toegesê word midde-in hulle lyding nie. Hoop is steeds vir mense iets wat in die toekoms behoort te gebeur. Wanneer mense hoop eers in die toekoms verwag, word dit moeilik om nou reeds hoopvol te leef. Waar mense egter nie kan hoop op iets beters as die verlede nie, bly hulle toekoms toegesluit.

Waar mense nie hoop nie, kan hulle ook nie lewe nie. Hierin lê 'n gevaar opgesluit. Indien mense nie nou reeds kan hoop nie, oordeel ek dat hulle moeilik in die verwagting sal kan lewe oor 'n môre wat oppad is. Sodoende sou mense die grense van hulle menslike bestaan bereik het. 'n Situasië waar hoop eers in die toekoms kan gebeur, kan daartoe lei dat mense hulle hoop plaas in die persoon of saak wat hulle besig is om te verloor of reeds verloor het. Dit is 'n valse hoop, 'n wanhoop, aangesien dit beteken dat solank mense nog nie verlies gely het nie, hulle nog nie rede het om te wanhoop nie.

Daar sal met hierdie studie gepoog word om hoop oor te vertel as 'n werklike, hier-en-nou-reeds gebeurde, ten spyte van en midde-in verlies. Hoop moenie 'n onbereikbare illusie of droom wees nie. Hoop behoort vertel en ervaar te word as sinvolheid en betekenisvolheid midde-in verlies, ten spyte van die hooploosheid wat verlies teweeg mag bring. Hoop sal verdiskonteer word as die hoopvolle oomblik van die ervaring van God se teenwoordigheid midde-in verlies. Die *heil* wat Jesus Christus mense laat ervaar, word nie verstaan as 'n sogenaamde uiteindelijke gebeurde, waar Jesus Christus eers aan die einde van die tyd sal terugkom en hoop bring nie. Die spreekwoord sou deur die Jesus-gebeure as God se teenwoordigheid by mense hergeformuleer kon word tot "*waar daar hoop is, is daar lewe*". Die hoopvolle verwerking van roumart het te doen met 'n soeke om vanuit 'n vasgeloopde verledeverhaal, God *bewustelik* te ervaar as nuwe of werklike hoop midde-in lyding.

Hierdie hoopvol-bewustelike belewenis van God se daar-wees by mense word beïnvloed deur 'n onbewustelike beeld of konsep wat mense van God vanuit hulle spesifieke sosiale leefwêreld skep. Die belewenisse of emosies van

verlies wat vir die pastorant ontstaan het, behoort op die vlak van die bewuste gekommunikeer te word. Sodoende word die verliesgebeure van die verlede herroep tot die hede, tot 'n hier-en-nou gebeure. Die taak van die pastor is om pastoraal-begeleidend saam met die pastorant *ver-beeld-end* met God om te gaan, om sodoende uitdrukking te gee aan die situasie van hooploosheid enersyds en soekend op pad te wees na hoop midde-in hooploosheid, andersyds.

Daar sal in hierdie studie gekonsentreer word op:

- die omvang van rousmart
- die gevolge van onverwerkte rousmart as hindernis op die weg na hoop
- die wyse waarop Godsbeelde die rouproses kan verryk
- moontlikhede waarop die rouproses, aan die hand van 'n narratiewe metode, hoopvol verryk kan word

### 1.3 Oorsig van bestaande ondersoeke

Wanneer die teologie in gesprek tree met die sosiale wetenskappe, is dit van belang om te let op welke wyse die gesprek plaasvind. Hierdie dialoog, wat ook as tipes van ondersoek aangedui word (kyk Garbers 1996:61, 127; vgl Van der Ven 1993:97-101; Van Huyssteen 1999:175-176), kan 'n *interdissiplinêre*, asook 'n *intradissiplinêre* dialoog tot gevolg hê. *Interdissiplinariteit* beklemtoon die interaksionele gesprekvoering wat daar tussen twee dissiplines bestaan. 'n Interdissiplinêre dialoog volg op 'n interaksie-gebeure. Teoloë kan byvoorbeeld in gesprek tree met ondersoekers van die sosiale wetenskappe deur van bestaande teorieë gebruik te maak. Van der Ven (1993:98) praat van die *dialogue intérieure* en dui daardeur aan dat die ondersoeker meerdere kwalifikasies in verskeie vakdissiplines kon verwerf het. Voorts dui die gesprek op die wyse waarop die teologie in verhouding staan tot en in dialoog tree met die ander vakwetenskappe. Interdissiplinariteit beklemtoon dat daar nêrens 'n

spesifieke teoretiese invalshoek is wat daarop aanspraak kan maak dat elke faset van 'n saak bestudeer is nie. Kennis is altyd voorlopig en onvolledig en word verryk deur interdisiplinêre samewerking (kyk Van Huyssteen 1999:175-176). Derhalwe word hierdie studie ook as voorlopig en onvolledig beskou, deurdat daar aan die een kant op 'n sekere wyse in 'n bepaalde dialoog ingetee en aan die ander kant andere ook uitnoui om tot hierdie gesprek toe te tree.

Wanneer 'n ondersoekspan hulle eie beperkte vakdisiplinêre identiteit oorbrug, om saam met ander vakdisiplinêre ondersoekers te soek na 'n gesamentlike verwysingsraamwerk wat geskik is om die probleemgebied in diepte te ondersoek, vind daar interdisiplinêre dialoog plaas. Garbers (1996:172) stel dit dat " ... by interdisiplinêre navorsing [ondersoek] transendeer die ondersoekers as 't ware hulle eie verwysingsraamwerk en skep en verfyn gesamentlik 'n nuwe verwysingsraamwerk ten einde so 'n ingewikkelde probleem te kan navors [ondersoek]'".

Dit is van belang vir die ondersoekspan om seker te wees van die inhoud van hulle eie vakdisipline, ten einde gemaklik en vrylik met 'n ander vakdisipline om te gaan. Sodoende behoort ondersoekers in die interdisiplinêre span te weet wie hulle is en aan watter eienskappe hulle behoort te voldoen (kyk Garbers 1996:175,179,196; vgl Crow, Levin en Nager 1992:751; Van Huyssteen 1999:63-66). Dit lei daartoe dat interpretasie en aanbieding van bevindings deur ondersoekers uit ander dissiplines, reg verstaan kan word. Dit is veral van belang wanneer dissiplines wat streng tegniese omskrywing van begrippe vereis, betrokke is. Dit is belangrik dat die beeld van interdisiplinêre ondersoek bevorder word, ten einde die algemene gehalte van wetenskapsbeoefening en noukeurige ondersoek te bevorder (kyk Garbers 1996:184).

'n Tweede vorm van interdisiplinêre dialoog vind plaas wanneer verskeie ondersoekers met mekaar in gesprek tree. In so 'n geval tree byvoorbeeld een of meer teoloë en een of meer ondersoekers vanuit die sosiale wetenskappe in

gesprek met mekaar met die doel om 'n sistematiese eksplorering, analisering en evaluering van die saak voorhande te doen. Van der Ven (1993:99) noem dit die *interpersoonlike interdissiplinariteit*, wat gestimuleer word deur 'n deurlopende en kritiese gesprekvoering en wat nie noodwendig 'n konflikvrye gesprekvoering hoef te wees nie.

Die *intradissiplinêre* gesprekvoering daarteenoor, poog om 'n teorie uit 'n ander dissipline te neem en dit 'n teorie vir eie ondersoek te maak. Sodoende kan die praktiese teoloog byvoorbeeld 'n teorie van rousmart uit die psigologie neem en dit tot eie teorie maak vir die Praktiese Teologie. Van der Ven (1993:101) sê dat intradissiplinariteit verstaan behoort te word as " ... the borrowing of concepts, methods and techniques of one science by another and the integration of these elements into the other science". Wanneer Garbers (1996:172) die intradissiplinêre dialoog tussen ondersoekers omskryf, praat hy van *transdissiplinêre ondersoek*. Hy ontleen hierdie begrip aan Rossini & Porter (1981:9). Garbers (1996:172) stel dat daar by transdissiplinêre ondersoek " ... 'n oorkoepelende paradigma of verwysingsraamwerk geskep word wat 'n aantal dissiplines omvat". Van Huyssteen (1999:10) praat op sy beurt weer van die " ... cross-disciplinary" karakter wanneer die intradissiplinêre dialoog gevoer word. Dit beteken dat die praktiese teoloog, ook in die geval van hierdie studie, voortdurend intradissiplinêr, of soos Van Huyssteen dit wil, transdissiplinêr in gesprek sal wees met die sosiale wetenskappe, met die oog op die bruikbaarheid vir die Praktiese Teologie. Aangesien daar hoofsaaklik in noukeurige ondersoek met die term *interdissiplinêr* gewerk word (kyk Garbers 1996:172), sal dit ook die term wees waarmee daar in hierdie studie omgegaan word, wanneer daar verwys word na die oornome van teorieë uit ander wetenskappe.

Om 'n oorsig van bestaande ondersoeke te bied, sal daar op grond van bogenoemde argumentvoering eerstens gekyk word na bestaande ondersoeke in die psigologie ten opsigte van rousmart. Daarna sal die oorsig op teologiese terrein, toegespits op die Praktiese Teologie, aan die beurt kom. Hoewel die

onderskeid hierbo gemaak is tussen interdisiplinêre en intradisiplinêre gesprekvoering, stel Garbers dit dat daar normaalweg nie sodanige onderskeid gemaak word nie. Hy vervleg die twee vorme van gesprekvoering en verwys deurgaans na interdisiplinêre ondersoek wanneer 'n span wat bestaan uit verteenwoordigers van verskillende dissiplines, gesamentlik 'n nuwe verwysingsraamwerk vir 'n bepaalde ondersoek skep (kyk Garbers 1996:172).

### 1.3.1 Rousmart in die psigologie

Hierdie studie wil nie op die ontwikkeling van die psigologie of op die verskillende psigologiese teorieë konsentreer nie. Die werk van Sigmund Freud, ontwerper van die psigo-analitiese teorie, word geselekteer, omdat hy onder meer op *rouwerk* en die tema van verlies gefokus het. Volgens die psigo-analitiese teorie, word gedrag/ervaring grootliks deur die *onbewuste* bepaal. Die onbewuste daarteenoor word weer gevorm deur verwronge ervarings (kyk Louw 1982:31; vgl McLaren 1998:278). Wanneer die rol van die bewuste en die onbewuste later in hoofstuk 2.8 bespreek word, sal dit duidelik aan die lig kom dat hierdie *verwronge ervarings* van die verlede, struikelblokke is op weg na werklike hoop midde-in rousmart. Die verwronge en hooplose ervarings, of dan soos in hoofstuk 2.4.6 aangedui as patologiese rou, behoort deur die pastorant via interdisiplinêre gesprekvoering, bewustelik gestel te word.

Freud, in Strachey (1957:152-170; vgl Meyer et al 1988:43; Louw *et al* 1998:45) onderskei tussen die *ego*, *superego* en *id*, om aan te dui dat die wortel van menslike probleme, wat tot *hooploosheid* kan lei, dieper lê as mense se onmiddellike bewuste (bewustheid). Hiervolgens sou verandering of *bemagtiging* in menslike gedrag en optrede, teweeggebring kon word deur 'n kompromis aan te gaan tussen die innerlike en uiterlike realiteite van mense se bestaanswêreld. Freud is van mening dat die verwronge materiaal wat in die gesprek met die pasiënt na vore kom, deur die terapeut geïnterpreteer behoort te word sodat mense insig in hulle probleme kan verkry en daardeur hulle probleme oplos.



Hierdie argument sal later in hoofstuk 1.3.2 en ook in hoofstuk 5 benut kan word vir die pastoraat, spesifiek ook in die roumart van verlies.

Elizabeth Kübler-Ross (1974; 1979; 1981) het baanbrekerswerk aangaande roumart gedoen. Sy het deur noukeurige ondersoek tot die ontdekking gekom dat daar in rou sekere emosies en reaksies op verlies beleef word. Gevolglik het sy die rouproses in fases verdeel. Die rouproses word in hoofstuk 2 breedvoerig bespreek.

Meer onlangs geniet roumart vanuit 'n sielkundige perspektief die aandag van die filosoof Martin Buber (1999), asook van die Amerikaanse psigoloë W & M Stroebe (1991; 1996; 2001), Freeman & Ward (1998), McLaren (1998), Bonnano (2000), Jacobs & Prigerson (2000), Safonte-Strumulo & Dunn (2000), Goldberg (2001) en Zisook & Shuchter (2001). Hulle gee heelwat aandag aan die verloop van die rouproses, asook aan die depressie en patologie van verlies.

Vir Martin Buber (1999:85) bestaan mense nie in isolasie nie, maar in die volledigheid van 'n verhouding tussen mense. Roumart is vir hom nie geïsoleerde gebeure nie, maar dit betrek mense in hulle totaliteit.

Bonnano (2001:801) bevind deur empiriese ondersoek dat rouberaders in die verlede geneig was om te veralgemeen. In sy gevolgtrekking dui hy aan dat rouberaders 'n bepaalde profiel geneem het van wat hulle as 'n patologie van rou beskou het. Sodanige profiel het hulle dan deurgaans op roumart toegepas. Resultate van sy studie toon dat die ambivalente gevoelens gedurende die eerste aantal maande van rou nie 'n betroubare aanduiding is van die latere uitkoms wat die mens in rou beleef het nie. Trouens, die aanduiding is dat mense poog om die verhouding tot die verlies te *degradeer* en te *devalueer*, hoe dieper en intenser hulle hulle verlies beleef het. Bonnano dui aan dat verlies mense laat seerkry, terwyl mense nie seer wil ervaar nie. Wanneer mense hulle verlies dus *degradeer* en *devalueer*, is dit 'n poging om van die seerkry te

ontvlug. Mense poog om hulle seerkry minder te maak in die hoop dat hulle verlies draagliker sal wees.

Goldberg (2001:13) is van mening dat die kwessie oor lyding en verlies nog nie verklaar kon word nie. Die vreemde van lyding en verlies is dat die een mens lyding moeilik hanteer, terwyl 'n ander dit as betekenisvolle gebeure interpreteer. Vir Goldberg lei lyding daartoe dat mense wat verlies beleef, aan mekaar verbind word. Deur lyding raak mense deelnemend en empaties betrokke by andere se nood. Lyding is nie 'n kantlyn-gebeurtenis nie. Mense is nie bloot toeskouers van die lyding wat plaasvind nie.

Hoewel daar tans nie meer so streng met 'n fase-indeling van die roumartproses gewerk word nie, is daar tog enkele ondersoekers wat wel nog verkies om daarmee te werk. So toon Freeman & Ward (1998:218) byvoorbeeld aan dat die rouproses gekenmerk word deur tien emosies, naamlik skok, emosionele bevryding, depressie, fisiese simptome van nood, angs, vyandigheid, skuld, vrees, genesing deur herinneringe en aanvaarding. Wat egter van belang is vir die studie aangaande roumart, is dat al die onderskeie ondersoekers dit met mekaar eens is dat roumart as 'n proses gereken behoort te word. Die ondersoeker in die Praktiese Teologie wat 'n interdisiplinêre benadering volg, luister na ander vakdisiplines en benut dan die gegewens vir 'n eie praktiese-teologiese teorievorming.

### **1.3.2 Rousmart in die Praktiese Teologie**

Binne Suid-Afrikaanse konteks kan werke aangaande roumart nagelees word by praktiese teoloë soos De Klerk (1977), Louw (1982; 1983; 1985), Van Niekerk (1984), Vos (1987) en Lategan (1991).

Rousmart is vir De Klerk (1977:203) die spesifieke en emosionele toestand, gedrag en reaksie waarin die treurende as individu in sy of haar totale menswees, deur verskillende fases van smartontwrigting, heenworstel na die

aanvaarding van en aanpassing ná die verlies. Hy omskryf rouSMART as 'n pynlike verlange, hartseer, leed, verdriet en pynlike aandoening van die gemoed.

Louw (1997:467) werk 'n pastoraat vir lyding uit, deur ondersoek te doen na enkele teologiese kernbegrippe met betrekking tot die lydingsvraagstuk as pastorale probleem. Sin in lyding gaan vir hom om 'n teologiese besinning rondom die kruis en opstanding van Jesus Christus as eskatologiese gebeure.

Die invalshoek van Lategan (1991:19) is om aan die pastor uit te wys dat een van die grootste krisisse van rouSMART die verlies aan 'n konkrete beleving van pastorale sorg is. Die geloofsgemeenskap is vir hom die enigste ruimte waarin gelowiges hulle rouSMART van verlies doelmatig kan verwerk.

Yorick Spiegel (1977:173), 'n Duitse teoloog wat in die VSA ondersoek oor rouSMART gedoen het, werk uitgebreid met sogenaamde *mechanisms of coping*. Hy gaan interdisiplinêre te werk deurdat hy 'n teorie vanuit die psigologie vir die Praktiese Teologie aangaande rouSMART te ontwerp. Uit die rouSMARTondersoeke wat op teologiese terrein gedoen is, is veral dié van Spiegel (1977) en Hallewas (1989) van belang. Spiegel omskryf enige vorm van verlies as rouSMART. Spiegel se bydrae is van belang vir hierdie studie deurdat hy aan die geloofsgemeenskap, meer as enige ander organisasie of instansie, die taak gee om positief op verlies te reageer. Hallewas (1989:9) verkies om met rouSMART om te gaan as die *reaksie* van mense op die dood van 'n geliefde. Hy meen dat geskeides weer kan trou en werkloses wel weer werk kan kry, maar in die geval van dood, word die subjek-subjek-verhouding verbreek, en word die geliefde subjek, 'n objek-in-die-kis. Hallewas oordeel egter dat ander verliessituasies nie noodwendig minder intens belewe word as die dood self nie.

Die negentigerjare word gekenmerk deur 'n wegbeweeg van die streng indeling van die rouSMARTfases. Onderzoekers, soos Oomen (1994:263) en Ligtenberg (1995:10) is dit met mekaar eens dat rouSMART meer kollektief en holisties

benader behoort te word. Hulle oordeel dat lyding deel is van hierdie wêreld en dat, hoewel lyding nie die wil van God weerspieël nie, dit vir Christengelowiges altyd 'n vraag na God sal meebring. Lyding word deur mense vanaf hulle eerste lewensomblik beleef, wanneer 'n baba die sekuriteit van die geborge baarmoeder prysgee (kyk Ganzevort 1996:18; vgl Groen 1990:9). Van der Ven (1995:13) se standpunt stem hiermee ooreen, naamlik dat verlies 'n uitwerking op die totale menswees het. Elkeen van hierdie ondersoekers meen egter dat daar naas die *immanente dimensie* van rouSMART ook 'n *transendente dimensie* is. Waar mense die grense van hulle bestaan bereik het, is hulle op soek na hoop. Vir Christengelowiges is lyding 'n vraag na God.

### 1.3.3 Verryking deur Godsbeelde

Lydning en geloof staan nie los staan van mekaar nie. Christengelowiges wat ly, vra vanuit hulle geloof na God. Om met hoop te kan leef, sou sekerlik vir die Christengelowige beteken om met geloof in die teenwoordigheid van God te lewe. Hoop sal vir Christengelowiges hoop op God se teenwoordigheid wees. Soekende na God se teenwoordigheid in die rouproses, ontdek pastor en pastoraat dikwels dat hulle op bepaalde manier oor God dink. Die wyses waarop hulle oor God dink, beïnvloed die beeld(e) wat hulle van God mag hê. 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 pastoraat.

Ten opsigte van die dogmatiek, is heelwat oor Godsbeelde gedoen. Daar word gekies om nie tydens hierdie studie met dogmatiese bronne om te gaan nie, aangesien van die dogmatiese werk oor Godsbeelde reeds vir die Praktiese Teologie bruikbaar gemaak is. Voorbeelde hiervan is onder meer die werke van Sally McFague: *Metaphorical Theology: Models of God in religious language* (1983), *Models of God – Theology for an Ecological, Nuclear Age* (1987), *The*

*Body Of God: An Ecological Theology* (1993) en *Life Abundant: Rethinking Theology and Economy for a Planet in Peril* (2001), asook dié van Dorothy Sölle: *Thinking about God: An introduction to Theology* (1990/1993) en *Tegenwind Herinneringen (Oorspronklik:Gegenwind/Erinnerungen)* (1995). In hierdie studie word ook gebruik gemaak van materiaal wat op bogenoemde ondersoekers se werk voortgebou het, byvoorbeeld die werke van Du Toit (1984), Grigg (1995) en Vanoni (1995). Wanneer daar *metafories* met Godsbeelde omgegaan word, stel ondersoekers dit dat daar altyd twee of meer idees nodig is om 'n metafoor te maak (kyk Ricouer 1987:249; vgl McFague 1987:15; Depoortere 1994:375; Vos 2001:141). Du Toit (1984:71) noem dit 'n *interaksie verskynsel*. Hy bedoel daarmee dat 'n metafoor 'n term-paar is wat uitloop op 'n "berekende fout". 'n Metafoor kan hoogstens omskryf en kan 'n mens nooit volledig by die eintlike bedoeling uitbring van die saak wat dit beskryf nie. Dit gebruik die bekende idee om die minder bekende voorstelling te beskryf en te omskryf.

Grigg (1995:9) reageer op Nietzsche se proklamasie dat God dood is, deur te sê dat God nie noodwendig simplisties by mense teenwoordig is nie. Sy aanname is dat, waar God nie as manlik by mense teenwoordig is nie, nuwe moontlikhede ontsluit kan word. God kan metafories ook die eienskappe van 'n vrou aanneem. Hiermee dui hy aan dat God veel eerder transformerend in mense se lewe sal intree, as wat God sou kies om daaruit te tree. God, wat anders-magtig is, is dié God wat altyd en anders teenwoordig in die lewe van mense is, hoewel hierdie teenwoordigheid metafories telkens anders daar sal uitsien. Grigg noem dit 'n voordurende verandering en transformering van God, eerder as 'n verdwyning van God.

Gottfried Vanoni (1995:18) verstaan Godsbeelde in terme van 'n versinnebeelding van God. Metafore het vir hom nie ten doel om God te *skep* nie, maar om God te *noem*. Godsbeelde kan God nie vaspen nie, maar spreek iets van God se wil en wese uit. Die bedoeling van beelde oor God is nie om dogmas en leerstellinge op te bou nie. Godsbeelde druk iets van God uit binne 'n beperkte

menslike voorstellingsvermoë, sonder om daarmee te poog om God binne menslike vermoë vas te vang.

#### **1.3.4 Verryking deur die narratiewe metode**

Op die terrein van die *narratiewe metode*, maak Michael White & David Epston (1990) in *Narrative means to therapeutic ends* 'n belangrike bydrae. Hulle benadering word hoofsaaklik volgens twee begrippe georganiseer, naamlik die narratiewe en die sosiale konstruksie. Op plaaslike bodem is daar hoofsaaklik die werke van die Kotzés (1991; 1993; 1997) en Müller (1996; 2000; 2002) wat fokus op die narratiewe benadering. In hierdie studie sal van Müller se werke gebruik gemaak word om vas te stel na die waarde wat die narratiewe metode in rouSMART kan hê. Volgens Müller (2000:72-103) is die vyf groot bewegings wat die pastorale gesprekvoering kan verryk, die volgende:

- Die noodverhaal
- Die storie van die verlede
- Die verduisterde toekomsverhaal
- Die hervertelde storie van die verlede
- Die ver-beelde toekomsverhaal

#### **1.4 Ondersoekleemte**

Die bydrae van hierdie studie is om deur die gebruikmaking van Godsbeelde aan beide die pastor en pastorant perspektiewe te bied waardeur daar ver-beeld-end met God en die teenwoordigheid van God in die rouSMARTsituasie omgegaan kan word. Die doel daarvan is om met mense 'n pad van bevryding uit hulle hooploosheid te stap en hulle te bemagtig met die werklike hoop van die gekruisigde en opgestane Here Jesus Christus. Waar mense nie hoopvol bemagtig word nie, bly die rouSMART van verlies steeds onverwerk. Onverwerkte rouSMART lei dikwels tot patologieë. Vir die doel van hierdie studie sal gepoog word om die verband aan te toon tussen die begrip "*patologie*", wat

aan die psigologiese wêreld ontleen word, en die gevolg van patologie, wat in die pastoraat onder begrip “*hooploosheid*” verstaan word.

Die patologie van rouSMART sou in Prakties teologiese terme uitgedruk kon word as hooploosheid. Hooploosheid dui op 'n situasie waarin mense as 't ware weens hulle verlies in 'n doodloopstraat gekom het. Hulle het hoop om sinvol die toekoms in te leef, verloor. Ten einde 'n hoopvolle toekomsverhaal te ontsluit vanuit die verduisterdheid van die verlede, kan die pastor saam met die pastorant aan die hand van narratiewe metodes van verryking en betrokkenheid vra na die wyse waarop die pastorant God *ver-beeld* tydens verlies. Hierin lê die uitdaging aan beide pastor en pastorant naamlik dat hulle vir hulleself behoort te vra nie soseer na *wie* God is nie, maar eerder *hoe* God hulle in hulle verlies lei. Hierdeur kan die pastorant bevrydend begelei en bemagtig word tot nuwe horisonne midde-in die rouSMART van verlies. Mense kan bemagtig word om opnuut weer sinvol te leef, midde-in en ten spyte van verlies.

Sölle (1990:106) haal uit die *Loci Communes* van Phillipus Melancton aan wat gesê het: “[H]oc est Christum cognoscere, beneficia eius cognoscere, non ... eius naturas”. [*Om Christus te ken, is om die weldade van Christus te ken, sonder om die wese van Christus te ken*]. Dit was hierdie ryk skat uit die Reformasie wat ons geleer het dat om Jesus Christus te ken, vir mense die betekenis dra dat hulle Jesus Christus se *weldade (hoe)* vir hulle lewe kan ken, sonder dat hulle enigsins iets van die *wese (wie)* van Jesus Christus ken of verstaan. Hooplose rou, wat die elemente van patologiese rou toon, bestaan vir my daarin dat mense in rouSMART na die wesenseienskappe, na die “*wie*” van God vra. Om alleen na die wesenseienskappe van God te vra, met ander woorde om net te vra *wie* die God is wat doen, sonder om ook te vra *hoe* God doen in die lewe van mense, lei daartoe dat die heil wat Jesus Christus bewerk het, nie as hoop binne die konteks van verlies beleef word nie. Wanneer mense verlies beleef en sou dink dat God nie meer 'n God van liefde (*wie*) kan wees nie,

beteken dit dat hulle nog nie vashou aan die medelydende liefde van Jesus Christus wat deur 'n eie en unieke lyding (hoe) gekenmerk word nie.

Daar behoort in ag geneem te word dat die sosiale leefwêreld van mense 'n direkte invloed het op die wyse waarop hulle hulle wêreld beleef. Die eksistensiële-fenomenologiese benadering van Kierkegaard, Husserl en Heidegger beklemtoon dat menswees beteken *in-die wêreld-wees* (kyk Du Toit et al 1986:214-222; vgl Meyer et al 1990:285; Woolfe & Dryden 1996:180). Die wêreld is menslike-wêreld waarin mense bepaalde beelde of konsepte vorm aangaande dit wat met hulle gebeur. Die *ver-beeld*-ing van God, wat deur die weldade van Jesus Christus inwerk op mense se lewens, is geen uitsondering nie.

Die wyse waarop mense vir God *ver-beeld*, kan positief of negatief wees, afhangende van die gebeure wat op mense se lewens inwerk. Met 'n beeld van God as Vader, kan die pastorant, vanuit 'n positiewe ervaring van 'n aardse pa, die troue sorg van God as 'n werklikheid beleef. Verandering en/of verlies aan hierdie konteks/leefwêreld, kan lei tot 'n verandering in die beeld wat die pastorant van God het (kyk Hallewas 1989:124; vgl McFague 2001:9). Ek is van mening dat waar die ervaring aan die troue sorg van God as versorgende Vader ontbreek, of nie binne die konteks van verlies ervaar word nie, God as 'n veroordelende Regter beleef kan word en dit kan lei tot hooplose roumart. Dit lei daartoe dat die pastorant in 'n situasie van roumart 'n gevolglike verlies aan hoop ervaar. Ek noem dit *dubbele smart*, deurdat die pastorant nie alleen die verlies as sodanig beleef nie, maar gevolglik ook 'n verlies aan hoop midde-in die verlies.

Die pad wat die pastor met die pastorant deur die roumart van verlies stap, is 'n saam-soek na bevryding uit die hooploosheid van verlies. Op hierdie pad, wat vir Christengelowiges ook 'n pad saam met God is, behoort hulle onder andere te soek na wyses waarop die Godsbeelde van die pastorant wat onbewustelik



figureer, bewustelik gestel kan word. Sodoende kan die Godsbeelde wat eensydig in die rouproses funksioneer, nuut ver-beeld word ten einde hoop in Jesus Christus te bewerkstellig. Die pastor behoort veral bedag te wees op die wyse waarop daar met sy of haar eie verstaan van God en eie ver-beeld-ing van God omgegaan word. Die pastor se vooronderstellings oor God en hoe God in die lewe van mense teenwoordig is, kan die bemagtigingsproses tot hoop, in die wiele ry. Beide die pastor en pastorant is saam op reis na God (kyk Müller 2000:99). Hierdie reis behoort so ver-beeld-end saam met God beplan te word, dat die pastorant van sy of haar hooploosheid bevry kan word.

Daar sal aan die hand van Müller se narratiewe metode in die narratiewe benadering 'n pastorale strategie ontwerp word om die onderliggende Godsbeelde, wat in *interaksie* met mekaar staan, te identifiseer en bewustelik te kommunikeer, met die oog op 'n verryking van die rouproses. Indien die pastorant die betekenis en invloed van sy of haar ver-beeld-ing van God begryp, kan dit bydra tot die deurbreek van die gerealiseerde heil in Jesus Christus as eintlike hoop.

## **1.5 Metode van ondersoek**

Elke vorm van noukeurige ondersoek vloei voort uit die denkrigtings wat in die betrokke vakdissipline geld. Praktiese Teologie is geen uitsondering nie. Met die keuse van die Praktiese Teologie as studierrein, wil ek hiermee myself posisioneer ten opsigte van hierdie denkrigtings, ten einde in staat te wees om my metode van ondersoek uit te spel.

### **1.5.1 Interpretasiemoontlikhede**

Sedert dit duidelik geword het dat *objektiwiteit* as wetenskaps-teoretiese ideaal nie moontlik is nie, is daar selektief afskeid geneem van sommige waardes van *logies-positivistiese* wetenskapsteorieë. Dit het elke ondersoeker, ook die praktiese teoloog, daartoe genoop om voortdurend krities op soek te wees na nuwe insigte wat aan die spesifieke vakdissipline nuwe uitdagings bied.

Reeds gedurende 1974 het Rolf Zeffass vir die Praktiese Teologie 'n wending in paradigma en metodologie aangedui (vgl Zeffass 1974:164). In die sosiale vakdissiplines het die *handelingswetenskaplike benadering* veral sedert die sestigerjare veld in Europa en wyer begin wen (kyk Heyns 1990:96; vgl Firt 1987:31-33; Heitink 1993:146-173; Vos 1995:11/303). Pieterse (1993:1) wys op die gesprek tussen H Peukert (1976) en Habermas, wat die moontlikhede oopgemaak het vir 'n teorie van die kommunikatiewe handeling wat vir die Praktiese Teologie bruikbaar sou wees. Habermas (1993:143; vgl Ploeger 1989:16) noem drie velde van kennis, naamlik die *teoretiese*, die *praktiese* en die *subjektiewe*. Die subjektiewe denke dui vir Habermas op die esteties-religieuse wat dikwels aangedui word met wil en gevoel. Die belangrikheid van die handelingswetenskaplike benadering vir die pastoraat is dat die pastorant nie meer net 'n aanhoorder is van dít wat die pastor aan hom of haar meedeel nie. Die pastorant is intens betrokke by en 'n deelnemer aan verlieservaring (kyk Vos 1995:11). Hierdie kommunikatiewe handeling behandel mense op gelyke voet en aanvaar mekaar as gelyke gespreksgenote. Kommunikatiewe handeling is gerig op ontmoetings. Kommunikatiewe handeling soek na begrip vir mense se standpunte. Dit vind plaas in die leefwêreld van mense wat vir mekaar poreus deurdringbaar is (kyk Habermas 1993:147). Wanneer daar in hoofstuk 4 met die narratiewe metode vanuit die narratiewe benadering gewerk word, sal daar aangedui word dat die stories van mense oor hulle verlies, maar ook in die algemeen, kommunikatiewe handeling is, wat gerig is op ontmoetings met mense, met die oog op verryking. Derhalwe gaan kommunikasie (taal) nie net om die handeling nie, maar om die bedoeling en motivering wat sodanige handeling ten grondslag lê (Müller 1996:19). Dit beteken dat die narratiewe 'n verlengstuk van die hermeneutiese is. In sy bespreking van Heitink (1993:18) se omskrywing van wat Praktiese Teologie is, is Müller (1996:16) van mening dat die verhalende element van kommunikasie nie in die hedendaagse Praktiese Teologie genoegsaam aan die orde kom nie.

Daar behoort egter verder gegaan te word. In die Praktiese Teologie gaan die nie maar net om die blote handeling van mense nie. In die Praktiese teologie word waar ook gekyk na die *bedoeling* en *motivering*, die hermeneutiek, wat ten grondslag van die handeling lê (kyk Müller 1996:19; vgl Heitink 1993:174). Müller noem dit die eko-hermeneutiese paradigma wat verreikend vir die pastoraat kan wees. Hy sê:

Dit plaas die pastoraat binne 'n sosiaal-konstruksionistiese denkraamwerk. Die pastor en die persone in terapie word mede-konstrueerders van 'n gedeelde realiteit. Die pastor is hiervolgens nie die enigste en onfeilbare verteenwoordiger van die "waarheid" nie, maar 'n medespeler in die verhaal van die soeke na die waarheid. Die vrae wat hy of sy in die gesprek vra, is nie meer soveel gerig op: "Wat het werklik gebeur?" nie, maar op: "Hoe ervaar en interpreteer jy dit wat met jou gebeur het?"

Vir hierdie studie beteken dit dat daar belang gestel word in die storie van mense wat verlies gely het en dit nie reg kry om 'n hoopvolle storie te vertel nie.

Praktiese Teologie is steeds besig met *teologie*. Soos in die ander vakdissiplines van die teologie, staan die saak van die evangelie van Jesus Christus steeds in die middelpunt. Die verskuiwing in die Praktiese Teologie beteken egter dat daar nie meer net vanuit die Skrif na die praktyk beweeg word nie, maar dat die *praxis* 'n groter inspraak verkry. Die begrip *praxis* word gebruik om te omskryf waarom dit in die praktyk gaan (kyk Van der Ven 1993:10). Beide pastor en pastorant behoort bewus te bly dat die sekulêre taal en die metafories-religieuse taal van mekaar verskil, maar dat hierdie taalverskille in die pastoraat by mekaar uitkom, omdat die verliesgebeurtenis binne een en dieselfde leefwêreld van die pastor en die pastorant plaasgevind het (kyk Vos 1995:16).

Met die verskuiwing van paradigma, het daar inter-, sowel as intradissiplinêr 'n groter interaksie ontstaan tussen die teologie en die sosiale vakwetenskappe. In die verlede is die vrees uitgespreek dat teoloë die gevaar loop om te ontaard in kwasi-sielkundiges. Al sou die Praktiese Teologie op geloofskommunikasie konsentreer, is en bly dit 'n teologiese vak (kyk Pieterse 1993:3). Selfs al word daar intradissiplinêr gebruik gemaak van die insigte en bevindings van die sosiale vakwetenskappe, bly die karakter van die Praktiese Teologiese steeds teologies van aard, omdat die evangelie van Jesus Christus steeds sentraal staan. Trouens, Pieterse oordeel dat die evangelie by elke wisseling van paradigmas sentraal behoort te staan. Om verwarring te voorkom, stel hy dit dat die teorieë van die kommunikatiewe handeling in diens staan van die evangelie, van die kommunikasie tussen God en mens, en tussen mens en mens binne die geloofspraktyk.

'n Paradigma bied 'n raamwerk vir interpretasie. *Data* word binne 'n bepaalde raamwerk geïnterpreteer. Derhalwe behoort daar gewaak te word daarteen dat daar nie te vinnig en te maklik paradigma verskuiwings in ondersoeke aangedui word nie. Onderzoektradisies kan nie geïgnoreer word nie. Ter wille van kontinuïteit in noukeurige ondersoeke, behoort vroeëre resultate eerder nuut en relevant geherinterpreteer te word (kyk van Huyssteen 1999:126). Die data waarmee hierdie studie werk, is verlies en Godsbeelde.

Om data te interpreteer, maak ondersoekers gebruik van bepaalde *modelle* " ... to see the essence of things ... " (Malina 1981:17; vgl Garbers 1996:313). Modelle wil die wisselwerking tussen teorie en praxis vlot laat verloop. Modelle funksioneer soos paaie of roetes tussen teorie en praxis. Modelle is natuurlik nooit volledig nie. Tog bied dit 'n goeie beeld op die werklikheid (kyk Heyns 1991:38). Vir Zeffass (1974:167) kan modelle met 'n landkaart vergelyk word. 'n Landkaart maak 'n groot oorsigtelike gebied kleiner en makliker waarneembaar en verstaanbaar. Nuwe Testamentiese ondersoekers, by name Malina (1981:17) en Neyrey (1991d:xvi), sowel as die kultuur-antropologiese teoretikus Carney

(1975:38), is dit met mekaar eens dat modelle *bewustelik*, sowel as *onbewustelik* by mense funksioneer in die interpretasie van data. Derhalwe gee Carney (1975:38) toe dat, hoewel 'n model dalk nie die finale wyse mag wees waarop data geïnterpreteer word nie, dit steeds " ... the best thing we have by way of a technique ... " is. Van Eck (1995:158; vgl Van Staden 1991:156), 'n Nuwe Testamentiese ondersoeker op eie bodem, gaan verder deur 'n model te omskrywe as " ... interpretative tools" of 'n " ... speculative instrument". Derhalwe kan 'n model nooit 'n bloudruk wees van dít wat die model verteenwoordig nie. In die taal van hierdie studie sal die model, of dan die interpretasiegereedskap, wat gebruik word om die data aangaande rouSMART en Godsbeelde mee te interpreteer, nooit gelykgestel kan word aan die begrippe self nie.

Daar sal in die studie nie met 'n kwantitatiewe insameling van inligting gewerk word nie, maar met 'n *kwalitatiewe ondersoekmodel*. Aangesien die fokus geplaas word op die *pastorale bemagtiging en bevryding* van mense wat verlies gely en gevolglik patologiese hooploos rou, oordeel ek dat 'n kwalitatiewe model, as "interpretative tools", geskik is om insig te bied ten opsigte van patologiese gedrag wat tydens die rouproses mag manifesteer.

Aangesien 'n *kwantitatiewe ondersoekmodel* afstand skep tussen die ondersoeker en subjek van ondersoek, sou dit vir die doeleindes van hierdie studie nie dienlik wees nie.

Garbers (1996:292) stel die motivering vir die keuse wat hier uitgeoefen word vir 'n kwalitatiewe studie waarskynlik die beste: "[I]n kwalitatiewe navorsing verskuif die navorser se posisie as buitestaander na 'n posisie van intersubjektiewe ingesteldheid van 'n binnestaander". Dit impliseer 'n *deelnemende betrokkenheid* van die kant van die ondersoeker. Dit is die *perspektief* van die studie, soos wat bespreek word in 1.4.2 hieronder. Die ondersoeker staan terselfdertyd as binnestaander by die rouSMART van verlies in die binnekring van

dié mense wat verlies beleef en vind derhalwe direkte aansluiting by dié mense. Gevolglik sal daar tydens die studie gelet word op die kwalitatiewe en bewustelike belewenisse van mense tydens rouSMART. Sodoende kan daar waar mense weens omstandighede *patologies rou* (sien hoofstuk 2.4.6), aan die hand van die funksionering van Godsbeelde, begelei en bemagtig word tot hoop midde-in hooploosheid.

Mouton (1986:15; vgl Garbers 1996:291-292) is van oordeel dat die kwalitatiewe benadering van ondersoek behoort te lei tot “ ... die bevryding van veral die onderontwikkelde, die armes, die onderdrukte, die vervreemde, ensovoorts”. In die geval van die studie is dié groep mense wat bevryding nodig het, dié wat in die rouproses *patologies rou* en dus hooploos leef as gevolg van die verlies wat hulle gelei het.

In die lig van bogenoemde opmerkings aangaande modelle, word die keuse uitgeoefen vir die gebruik van 'n narratiewe invalshoek. Daar word nie epistemologies van die totale narratiewe benadering gebruik gemaak word nie. Daar sal aangedui word hoedat daar in die verwerking van die rouSMART verrykend te werk gegaan kan word, deurdat die pastor die pastorant kan begelei in die gebruikmaking van narratiewe metodes. Die narratiewe model word met die pastoraat van rouSMART geïntegreer ten einde die stories van verlies van die pastorant te verryk. Die benadering van Epston, White, Freedman, Combs, die Kotzé's en Müller beïnvloed die totale terapeutiese (pastorale) benadering. Wanneer daar van die insigte van die narratiewe benadering gebruik gemaak word, posisioneer ek myself deur aan te dui dat ek nie epistemologies te werk gaan nie. Ek gebruik die *narratiewe metode*, waardeur die pastorant begelei word om sy of haar storie te verryk en hoopvol te vertel van God se teenwoordigheid en betrokkenheid midde-in verlies.

Müller (2000:55) verkies om te praat van die narratiewe *benadering*, in plaas van die narratiewe model. Hy motiveer dat mense en menslike verhoudings te

kompleks is vir oorvereenvoudigde oplossings. Die studie wil riglyne bied om mense wat verlies gely het, pastoraal te verryk en te bemagtig. Die narratiewe metode konsentreer nie bloot op die handeling van mense nie, maar let ook op die bedoeling en motivering wat sodanige handeling ten grondslag lê. Volgens Müller (1996:19) beteken dít dat die narratiewe benadering dien as verlengstuk vir die *hermeneutiese benadering/teorie*. Die uitdaging wat die praktiese teoloog het wanneer daar selektief afskeid geneem word van die hermeneutiese teorie en die insigte van die emansipatoriese teorie in die narratiewe metode van toepassing gemaak word, is dat daar nie bloot meer gekyk word net na mense se handeling nie, maar na dít wat daardie handeling ten grondslag lê.

### 1.5.2 Die teorie van simboliese interaksie

Teorieë vloei voort uit 'n paradigma. Teorieë is egter minder abstrak as 'n paradigma. Garbers (1996:292) omskryf kwalitatiewe ondersoek as 'n *sambreelterm* wat op verskillende teoretiese uitgangspunte berus. Die teoretiese uitgangspunt wat in hierdie studie figureer, is dié van *simboliese interaksie*. Hierdie vorm van ondersoek volgens Garbers “ ... berus op die aanname dat objekte, mense, situasies en gebeure op sigself nie betekenis het nie – betekenis word aan hulle toegeken en interpretasie is hiervoor belangrik ... ”. Simboliese interaksie is een van die teorieë van kwalitatiewe ondersoek wat algemeen in die sosiale wetenskappe gebruik word.

Volgens Turner (1982:320) fokus simboliese interaksie op “ ... how the symbolic processes of role-taking, imaginative rehearsal and self-evaluation by individuals adjusting to one another form the basis for social organization, or society”. 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. So byvoorbeeld sal 'n landslag, 'n volkslied of bepaalde embleme iets van die

interaksionele waardes van 'n spesifieke gemeenskap kommunikeer. Vir die Christengelowige is gebed, geloofsgemeenskap, erediens, doop, nagmaal en nog veel ander belangrike simbole in die bepaling van hulle geestelike waardes. Eweneens sal hierdie proses van rolneming en –verwagting, *ver-beeld*-ende herhaling en selfevaluering binne die raamwerk van 'n geloofsgemeenskap, 'n invloed op daardie geloofsgemeenskap hê. So sal die wyse waarop 'n kerkraad besluite neem en uitvoer en die simbolies-*ver-beeld*-ende herhaling van die voorlesing van die Tien Gebooie en die oproep daaruit tot introspeksie, tog sekerlik iets van die karakter en waardes van 'n geloofsgemeenskap kommunikeer.

Dieselfde geld vir die rouproses. Die wyse waarop die pastor leiding neem en gee en hoe mense hulleself die verlies wat gely is *ver-beeld*-end herhaal, gee uitdrukking aan die waardes van die geloofsgemeenskap wanneer verlies gely word. Dit blyk die bedoeling van Brown (1979:122; vgl Garbers 1996:292) te wees wat dit stel dat: “[S]ymbolic interactionism, thus, emphasizes the patterns of interdependency in micro-systems on the interpersonal level”. Hierdie interafhanklikheid in die mikro-sisteem, in hierdie geval die geloofsgemeenskap, gebeur op 'n interpersoonlike vlak. Mense is daarby betrokke in die volle sin van interafhanklike beïnvloeding van mekaar. Waardes, uitgedruk in simbole, ontstaan nie in isolasie nie en word nie deur individue ontwerp nie.

Volgens die teorie van simboliese interaksie deel pastor en pastorant, en ook die lede van 'n geloofsgemeenskap spesifieke *waardes*. Pastor en pastorant staan in 'n simbolies-interaktiewe verhouding tot mekaar. Gadamer (1994:311) het aangedui dat objektiewe kennisverwerwing nie moontlik is nie. Dit het gelei tot 'n paradigmatverskuiwing vanaf die logies-positivistiese wetenskapsteorie tot 'n hermeneutiese benadering. Vir Gadamer (1994:311) is gehoorsaamheid aan die Bybel nie 'n kwessie van *dominansie* van die kant van die Bybel nie. Dit gaan vir hom oor die saak van *om te dien*. Volgens hierdie teoretiese benadering kan die sosiale en simboliese wêreldes van beide pastor en pastorant verstaan word



vanuit die gesigspunt van subjektiewe en interaktiewe singewing. Die studieresultate van G D J Dingemans (1986; 2000), L M Heyns & H J C Pieterse (1990), H J C Pieterse (1991a) en T F J Dreyer (1997) benadruk die verandering wat teweeggebring word wanneer die subjek-objek verhouding verander tot 'n subjek-subjek verhouding. Die implikasie hiervan is dat kennis wat ondersoek is, nie meer logies-positivisties van toepassing is op sogenaamde objektiewe werklikhede van dinge en gebeure nie. Die resultate van ondersoek het 'n invloed op sosiale werklikhede van waardes en norme, asook die subjektiewe werklikheid van behoeftes en gevoelens.

Die teorie van Jürgen Habermas (1984) aangaande 'n *ideale gespreksituasie* het toenemend in die Praktiese Teologie veld gewen. Dit is binne hierdie sogenaamde “gespreksbasis” waar daar volgens hom simmetriese kommunikatiewe handeling plaasvind. Volgens die kommunikatiewe handelingsteorie van Habermas (1984:69) is die menslike samelewing 'n netwerk van kommunikatiewe patrone. Vir Habermas, soos vir diegene hierbo genoem, word die *waardes* van 'n menslike samelewing by wyse van *simbole* gedra.

Die sosiaal interaktiewe wêreld van mense word opgebou en gestruktureer deur simbole. Beeld- en simboletaal is middele wat die pastor in die hand het om die pastorant te begelei, om op die pad na hoop, in ontmoeting met God te tree, sodat die hooplose gebeure in 'n viering van die heil van Jesus Christus sal uitmond (kyk Vos 2001:137). Van Huyssteen (1999:18) meen, net soos Vos, dat “... religion ... would still create communities of shared symbols and practices through which the meanings and aspirations of our lives could be expressed”. Geen sosiale struktuur, insluitend die geloofsgemeenskap, staan los van simbole nie. Simbole gee betekenis. Simbole word deur mense gedeel en verbind mense aan mekaar. Simbole verbind gemeenskappe en geslagte oor eeue heen aan mekaar. Simbole herbevestig hoop. “[S]ymbols, therefore, became the way by which persons, places or objects were labelled positively or negatively” (Van Eck 1995:216). So kan 'n geloofsgemeenskap byvoorbeeld by wyse van simbole

waarde oordele uitspreek teenoor 'n persoon wat *patologies rou*. So 'n persoon kan ge-etiketeer en versimboliseer word tot 'n swakkeling wat nie die vermoë het om sy of haar eie verlies te verwerk nie. Turner (1982:310) merk ten opsigte hiervan op dat “ ... some groups were more important than others in the maintenance of the society of the self, thus stressing the fact that self arises out of symbolic communication with others in group contexts.” Sodoende bepaal 'n geloofsgemeenskap, buite hulle bewussyn om, die waardes van 'n gemeenskap te bepaal.

Vir die doeleindes van hierdie studie sal daar in terme van mense se waardes uitdrukking gegee word aan *metafore as simbole* wat deur die samelewing gebruik word. Deur metafore word die onsêbare God midde-in verlies sêbaar uitgedruk en word betekenis gegee aan die waardes van mense. *Simboliese interaksie*, wat algemeen in kwalitatiewe ondersoek as een van die teorieë van die sosiale wetenskappe gebruik word, beklemtoon die patrone van *interafhanklikheid* in mikrosisteme/geloofsgemeenskappe op interpersoonlike vlak.

Dit is die oogmerk van die studie om aan te dui dat daar 'n relasie tussen rouSMART en Godsbeelde bestaan. Sodoende onderhandel individue deur *interaksie*, ten einde 'n gestruktureerde geheel te ontwikkel en te onderhou. Die instandhouding of verandering van die sosiale realiteit hang dan af van die simboliese kommunikasie. Die betekenis van simboliese interaksie is eenvoudig en ooglopend. “Humans use symbols to communicate with each other. Such communication consists not only of language, but also of facial gestures, voice tones, body posture, and other symbolic gestures in which there is common meaning and understanding” (Van Staden 1991:133; vgl Foote 1964:665; Brown 1979:121-122; Turner 1982:324).

Mense kommunikeer simbolies met mekaar en word interaktief aan mekaar verbind wanneer taal, gesigsuitdrukkings, stemtone en liggaamshouding die dikwels *on-sê-bare* deur middel van 'n metafoor sêbaar tot uitdrukking bring.

Die interaksie wat plaasvind in 'n geloofsgemeenskap tussen die persoon wat die verlies gely het en die res van die geloofsgemeenskap, is van die uiterste belang en word gedra deur die simbole wat daardie geloofsgemeenskap kommunikeer. Simboliese interaksie in 'n geloofsgemeenskap vra na watter waarde die individu, sowel as die gemeenskap, aan die bepaalde simbole verleen. In die rouSMART van verlies behoort daar indringend gevra te word hoe die individu sowel as die geloofsgemeenskap verlies verstaan. Daar behoort ook gelet te word op die waarde wat verleen word aan sekere simbole ten opsigte van verlies. Vir die doeleindes van hierdie studie word gekyk na die ver-beeld-ing van God as die simboliese interaktiewe waarde van die geloofsgemeenskap.

Turner (1982:325-326; vgl Strauss 1988:217) beskryf simboliese interaksie soos volg:

Humans create and use symbols. They communicate with symbols. They interact through role-taking, which involves the reading of symbols emitted by others. What makes them unique as a species – the existence of mind and self – arises out of interpretation, while conversely, the emergence of these capacities allows for the interactions that form the basis of society.

Die pionier van die simboliese interaktiewe teorie was George Herbert Mead, 'n Amerikaanse filosoof wat gedurende 1893-1931 aan die Universiteit van Chicago gedoseer het. Latere strominge word gekenmerk in die *Chicago School* van Herbert Blumer en die *Iowa School* van Manford Kuhn. Turner (1982:330) dui die verskil tussen die twee denkrigtings soos volg aan:

Chicago School interactionists view individuals as potentially spontaneous, interaction as constantly in the process of change, and social organization as fluid and tenuous ... Iowa School

interactionists on the other hand are inclined to regard individual personality and social organization as structured, with interactions being constrained by these structures.

Vir die doeleindes van die studie sou daar gekies kon word vir die Chicago denkrigting van simboliese interaksie. Dit bied 'n raamwerk vir funksionele beplanning waarmee die *mikroproses* binne die *makro-sosiale gebeure* geëvalueer kan word (kyk Turner 1982:342). Voorts laat hierdie denkrigting die ruimte binne die geloofsgemeenskap dat die proses van verandering spontaan kan gebeur. Daarteenoor sou die geloofsgemeenskap, as mikrogemeenskap midde-in die makro-sosiale gemeenskap, aan bande gelê word indien dit met die vaste konstruksie van die Iowa denkrigting sou omgaan. Dit sou beteken dat die funksionering van Godsbeelde as mikroproses in die denkraamwerk van mense midde-in verlies betekenis dra vir daardie mense se sosiale optrede in die gemeenskap.

Alles wat met mense in die klein gebeur, dra noodwendig *betekenis en waarde* oor aan die gemeenskap. Die omgekeerde is natuurlik ook waar: die waardes van 'n gemeenskap gee leiding en betekenis aan die individu se eie waardesisteem. In die rouproses sal daar altyd 'n wisselwerking wees tussen die mikroproses wat as die verlies van die individu aangedui word, en die makro-sosiale gebeure wat wys op die reaksie en optrede van die gemeenskap op die verlies van die individu. Dit maak die ruimte en betrokkenheid van 'n *geloofsgemeenskap* noodsaaklik. Inderdaad kan simbole gesien word as “... the 'link' which connects, on the one hand, the dialectical relationship between symbolic universe and macrosocial world ... as the narrator's reflection on his readers' specific social location” (Elliott 1989:10).

Daar word in hierdie studie gevra: wat is die betekenis van begrippe, soos rouSMART, patologie, Godsbeelde en hoop in die konteks van handelingswetenskaplike ondersoek? Wat is die doel om die onderskeie begrippe in

verband met mekaar te bring en hoe kan die verbande neergelê word dat die onderskeie begrippe tot die beste voordeel van mekaar aangewend word? Hoe staan die onderskeie fenomene in verhouding tot mekaar? Wat is die verband tussen die onderskeie verskynsels?

In die lig van die keuse van simbolies-interaktiewe teorieë, word die ander teoretiese moontlikhede van *struktureel-funksionalisme* en *konflikteorieë* nie nou oorweeg nie. Die struktureel-funksionalistiese benadering, gaan daarvoor dat hierdie teoretiese benadering “ ... tends to treat societies as having characteristics similar to those of organisms” (Cohen 1968:34; kyk Brown 1979:17-23; Turner 1982:19-25). Funksionalisme, as 'n metodologiese konsep, gaan uit van die teoretiese veronderstelling dat die normale en verwagte toestand van 'n groep of sosiale gemeenskap sou wees om in *ekwilibrium* (*homeostase*), in ewewig te wees, omdat “ ... the collective parts of society can function effectively and properly in such a state” (Van Staden 1991:115). Turner (1982:24; vgl Brown 1979:17-19) dui aan dat die ewewigtigheid in gemeenskappe die gevolg behoort te wees van 'n “ ... automatic regulation to maintain a steady state”. Wanneer daar teen die moontlikheid van 'n struktureel-funksionalisme gekies word, is dit juis as gevolg van die probleem wat reeds in die sestigerjare deur Cohen (1968:34) uitgewys is en waarna hierbo verwys is. Die struktureel-funksionalisme werk met sosiale gemeenskappe as 'n sistemiese geheel. Waar die pastor in rousmart saam met die pastorant diep bewus is van die geweldige seer weens die verlies wat gely is en saam ver-beeld-end op soek is na hoop, is hulle eweneens bewus van die onewewigtigheid wat verlies meebring. 'n Sogenaamde sistemiese geheel, waarin 'n (geloofs)gemeenskap in ekwilibrium sou wees, is eenvoudig nie moontlik in rousmart nie.

In die konflikteorie, waarvan die vroegste spore by Karl Marx gevind word (Turner 1982:118), kan die kritiek van Van Staden (1991:124) ook van toepassing gemaak word op hierdie studie, wanneer hy stel dat: “[T]he label 'conflict theory' has but recently been applied to a diverse body of theories whose

common denominator is the view that societies are always in a state of conflict over scarce resources". Mag is, volgens Van Staden, een van die belangrikste skaars bronne van 'n gemeenskap en daar behoort voortdurend 'n " ... constant struggle for power ... " te wees. Daar is reeds hierbo in hoofstuk 1.2 aangedui dat lyding vir Christengelowiges 'n vraag na God is. Wanneer mense met verlies binne die ruimte van 'n geloofsgemeenskap bemagtig en verryk word met hoop, word die teorie van konflik nie vir die doeleindes van die studie gebruik nie. Wanneer daar in hoofstuk 3 met Godsbeelde gewerk word, sal aangedui word dat die ver-beeld-ing van God ondersteunend tot die proses van lyding aangewend kan word. Lyding en God staan nie in konflik teenoor mekaar nie. Trouens, in Jesus Christus ly God self. Daar kan met Van Staden (1991:124) saamgestem word as hy dit stel dat: "[C]onflict theory, like functionalism, seeks to provide an explanation for the order of society". Die rouSMART wat volg op verlies, behels nie 'n konflik van belange waarin daar bepaal word waarom daar verlies gely is nie. Christengelowiges vra in hulle verlies na God, na hoop, na die empatiese daar-wees van God se teenwoordigheid. Die konflikteorie sal dus nie funksioneel in hierdie geval wees nie. Christengelowiges, midde-in verlies, vra dat die geloofsgemeenskap betrokke sal raak ten einde mense bevrydend te begelei en te bemagtig tot nuwe/werklike hoop in Jesus Christus.

### **1.5.3 Deelnemende betrokkenheid in rouSMART**

Op grond van die keuse vir die simboliese interaktiewe teorie hierbo, lei dit tot 'n bepaalde perspektief waaruit die probleem van hooploosheid midde-in rouSMART benader gaan word. Aangesien die *perspektief* wat in hierdie studie gestel word op die *deelnemende betrokkenheid* van mense binne die konteks van verlies berus, is ek voorts van oordeel dat die kwantitatief-empiriese model nie dienlik is nie. Anders gestel, dit gaan nie hier om die versameling en interpretasie van data nie, maar eerder oor pastorale bemagtiging van mense wat verlies gely het en daarvoor rou. Die doel van die ondersoek is om mense te begelei en te bemagtig sodat hulle groter selfbegrip sal hê vir hulle gedrag, emosies en ervaring tydens die rouSMART van verlies.

Anders as in die geval van 'n model, is *perspektiewe* " ... more encompassing ways or 'styles' of theorizing" (Elliott 1986:7-8). Wanneer die rouproses vanuit die perspektief van deelnemende betrokkenheid bekyk word, is dit 'n omvattende aanduiding dat mense wat verlies beleef, dit nie op 'n afstand doen nie. Elkeen wat met verlies gekonfronteer word, is deelnemend betrokke by die verlies gebeure. Deelnemende betrokkenheid het te doen met die betrokkenheid van ander mense (pastor/geloofsgemeenskap) by die persone in nood. Mense kan nie verlies belewe en terselfdertyd onbetrokke en apaties teenoor die verlies staan nie.

#### **1.5.4 Metodologiese verantwoording**

Op grond van die verskillende teorieë, bestaan daar ook verskillende epistemologiese benaderings. Die keuse van teorie lei uiteindelik tot die keuse van metode. Teorie en praxis kan nie geskei word nie en uiteindelik is teorie niks anders nie as 'n teorie van die praxis, sodat daar altyd 'n sirkulêre beweging tussen praxis-teorie-praxis sal wees. Mense wat in die tydgleuf van die postmodernisme leef, wil vry wees. Wanneer daar gekies word vir 'n *emansipatoriese benadering*, dan is dit omdat ek van oordeel is dat hierdie benadering die beste geleentheid bied aan mense wat verlies gely het, om deur 'n bewusmakingsproses van God se teenwoordigheid, vrygemaak te kan word van hooploosheid.

Wanneer daar deur die loop van die studie aandag gegee word aan die insigte van die narratiewe metode, wil ek die narratiewe benadering aanwend as 'n metode wat betrokkenheid in die hand werk en wat verrykend inwerk in die pastorant se soeke na hoop midde-in hooploosheid. Daar sal nie 'n afgegrensde "model" daar gestel word nie, maar eerder 'n soeke om aan elke mens afsonderlik die geleentheid te bied om deur die vertelling van sy of haar verhaal, hoopvol die toekoms te ontsluit. Hierin sou daar aan die hand van die emansipatoriese benadering 'n groot bydrae gelewer kon word. Sodoende sou

die ondersoek nie uitloop op positivistiese relasionele bevindings nie, maar op 'n oop einde en kan elke mens in verlies vanuit 'n vasgeloopte verlede van hooploosheid, bevry word om die toekoms NÓÚ hoopvol met God te droom.

### 1.5.5 Bemagtiging deur kommunikasie

Daar sal deurlopend in hierdie studie klem gelê word op 'n *beter verstaan* van mense se gedrag, emosies en ervaring tydens die roumart van verlies. Roumart is 'n proses waardeur mense *betekenis probeer gee* en poog om te *verstaan* hoe om die verlies wat hulle gely het, te verwerk. Praktiese Teologie kan beskou word as 'n wetenskap wat besig is met die bestudering van die teorieë wat ten grondslag lê van die kommunikatiewe geloofshandeling in diens van die evangelie. Die Praktiese Teologie het nie soos ander teologiese vakke primêr die Bybel as teks nie, maar die gelowige mens maak die teks van die Praktiese Teologie uit (Furet 1987:260; vgl Heitink 1979:22; Heyns & Pieterse 1990:8). Dreyer (1991:603) stel dit soos volg:

... die geloofshandeling van mense voltrek sig in 'n kommunikatiewe handeling wat daarop gerig is om ander mense te help om God te ontmoet en met God en hulle medemens in die gemeenskap te lewe. Die 'in diens van die evangelie' kwalifiseer die feit dat Praktiese Teologie deel is van die teologie omdat dit die bestudering van mense se geloof en geloofsuitsprake oor God is.

Pieterse (1990:54) omskryf die Praktiese Teologie as " ... die koms van God in sy Woord". Daarmee lê hy klem op die oogmerk van die Praktiese Teologie dat die Woord van God mense sal bemagtig om in hulle soeke na sin en waarheid, met God in ontmoeting te tree. Natuurlik behoort aanvaar te word dat die Praktiese Teologie nie ten doel het om die verhouding tussen God en mens volledig te verreken nie. Die Praktiese Teologie wil daarmee besig wees om die kommunikatiewe geloofshandeling van mense te bestudeer, gemeet aan die



aanspraak van God op mense, soos dit betuig word in die Skrif (Dreyer 1991:605).

Deesdae bestaan die moontlikheid om breër te werk as die grense van 'n vakdissipline. Die neiging is al hoe meer tot 'n holistiese benadering en inter- en intradissiplinêre ondersoek (kyk Van der Ven 1993:93).

Hierdie studie word aangepak by wyse van 'n *literatuurstudie* wat eksplorerend met bestaande ondersoeke omgaan. Via die genoemde probleemstelling sal gepoog word om die leemte te vul tussen rouSMART, patologiese rou en die benutting van Godsbeelde in die verwerking van rouSMART, ten einde werklik hoopvol te kan lewe. Meer spesifiek met betrekking tot die onderwerp van ondersoek, kan die individue (wie) gedefinieer word as *gelowiges* en die handeling (wat) as 'n bepaalde *optrede en/of reaksie binne die konteks van rouSMART, verlies of trauma*.

Die studie wil die handeling van mense midde-in rouSMART aan die hand van beskikbare bronne, bestudeer, maar ook verder gaan en vra na die bedoelinge en motivering van mense se stories uit di verlede. "Gelowiges" sal vir die doel van die studie nie onderskei word in terme van ouderdom, geslag, sosiale status en kerkverband nie, maar as mense wat in verlies, rou belewe en wat op soek is na bevryding uit hulle hooploosheid.

## **1.6 Program van ondersoek**

Die opstandingshoop van Jesus Christus is vir Christengelowiges die enigste werklike hoop waarmee hulle bemagtig kan word. In rouSMART word mense wat verlies gely het, uitgenooi en begelei om deur die rouSMART van verlies te beweeg, ten einde hoopvol midde-in en ten spyte van verlies te leef. Die studiewerk bestaan uit die volgende ses hoofstukke:

Hoofstuk 1 stel die *probleem* dat mense dikwels hoop verloor wanneer hulle met verlies gekonfronteer word. Om sinvol te leef, word Christengelowiges se hoop verstaan as hoop téén alle hoop in (Rom 4:18). Om te hoop is om *ten spyte van* en *midde-in* die verlies, te fokus op meer as die verlies wat gely is. Hoop word aangedui as mense se soeke om vandag reeds in die verwagting te lewe van die môre wat op pad is. Hoop ontstaan wanneer daar gefokus word op die belofte van God (Moltmann 1967:103; vgl Louw 1984:31; Louw 1997:510).

Die roetekaart van die ondersoeker is gestel as 'n literatuurstudie, met gebruikmaking van die *kwalitatiewe ondersoek* as “model van interpretasie”, *deelnemende betrokkenheid* as “perspektief” op die ondersoek en *simboliese interaksie* as “teorie”.

In hoofstuk 2 word ingegaan op wat rouSMART is, watter situasies as rouSMART gereken kan word, sowel as die onderskeie fases van rouSMART en die keuse om te praat van die *momente* waaraan die rouPROSES gekenmerk word. Daar sal aangetoon word dat die *moment van depressie* in die rouPROSES dié punt van gevaar is, aangesien mense in 'n hooplose patologie van rou kan verval en dan 'n belewenis van hooploosheid ervaar. Derhalwe word daar in hierdie hoofstuk besondere aandag gegee aan die depressie van rouSMART.

In hoofstuk 3 word die moontlikheid uitgewerk dat die wyse waarop Godsbeelde in verlies funksioneer, die hoop wat mense mag hê, kan verryk, deur hulle te bemagtig en gevolglik te bevry van hooploosheid. Die simboliek van Godsbeelde as metaforiese taalgebruik word verduidelik, deur die funksies van metafore in die rouPROSES aan te dui as hoop op ander mense (mede geloofsgenote) en hoop op God se teenwoordigheid. Deur metaforiese taalgebruik van Godsbeelde, word daar op 'n simbolies-interaktiewe wyse aangedui hoedat die gebruik van Godsbeelde in die rouPROSES aan die pastorant geleentheid kan bied om bevrydend ten spyte van die verlies te lewe. Deur God in die rouPROSES te verbeeld as God wat teenwoordig is by mense, kan die pastor saam met die

pastorant soek na moontlikhede sodat hoop sinvol en verrykend belewe kan word binne 'n konteks van dít wat oënskynlik hooploos gelyk het.

Godsbeelde word op so 'n wyse in die rouproses geïntegreer dat mense in rou bemagtig kan word om hoop te belewe, selfs al sou dit teen alle hoop in wees. Die konteks waarbinne dit plaasvind, is die *communio sanctorum*, 'n verkondigende en dienende geloofsgemeenskap. Wanneer Godsbeelde bewustelik gestel word en mense pastoraal begelei word om hulle eie ver-beelding van God te evalueer, kan hulle midde-in die verlies wat gelei is, verrykend en hoopvol lewe. Die leefwêreld van die pastorant midde-in verlies word ondersoek deur die empatiese ondersteuning wat vanuit die geloofsgemeenskap gebied word, ten einde die pastorant te begelei tot 'n lewe *coram Deo*.

Ek is van oordeel dat die *voorstelling* en ver-beelding wat mense het van wie God is en hoe God midde-in verlies by mense teenwoordig is, op 'n *onbewustelike* vlak lê. Hierdie ver-beelding van God het 'n invloed op die gedrag van mense in hulle verwerking van roumart. In hoofstuk 3 word ondersoek gedoen oor hoe mense begelei kan word om die wyse waarop hulle God ver-beeld, bewustelik te stel, sodat hulle verrykend met hoop kan lewe. Waar mense bewus is van die verlies wat hulle gelyk het en bewus is van die wyse waarop God in hierdie verlies ver-beeld word, kan hulle opnuut met hoop bemagtig word, ten spyte van hulle verlies.

Hoofstuk 4 fokus op die narratiewe metode wat in die narratiewe benadering gebruik word, met die oog daarop dat mense hulle stories van verlies uit die verlede, hoopvol in die teenwoordigheid van God kan hervertel. Die biddende ondersteuning wat deur die geloofsgemeenskap aan die pastorant gebied kan word, word verstaan as hulle "praat met God", waarin hulle hulle medemens in nood by die gesprek met God wil insluit. Die pynlike ervaring wat mense ontmagtig, lei daartoe dat hulle soms nie maklik oor hulle storie van verlies kan praat nie. Hulle stories het soms doodgeloop. Waar hulle stories doodgeloop

het en hulle begelei word om dit te hervertel, loop Christengelowiges vir God raak in hulle verlies. Hoofstuk 4 sal ingaan op die storie van verlies wat hervertel kan word in mense se soeke na hoop. Hoop is vir Christengelowiges die uiteindelijke oorwinning oor die self. Wanneer hulle hulle storie van verlies en verloëning van die self kan vertel, begin hulle ook om die storie te vertel van die selfsuglose beeld wat mense van Jesus Christus het, wat sy eie lewe verloor het, ter wille van die wins van hoopvolle lewe vir ander.

In hoofstuk 5 sal aandag gegee word aan moontlikhede waarop Godbeelde die verhaal van *verlies* kan verryk. Hierdie verhaal van verlies sal hervertel word in verhale van *geloof*, *hoop*, *liefde* en *gebed*. Christengelowiges wat van hulle hooploosheid bevry is, sou instaat kon wees om God te ver-beeld met behulp van 'n narratiewe verrykingsperspektief, ten einde mense te wees en te word, wat die teenwoordigheid van Jesus Christus as werklike hoop belewe.

Hoofstuk 6, as korrelerende uitgangswoord, kyk na die bydrae van hierdie ondersoek. Die lyne tussen die probleemstelling en die moontlike bydrae van hierdie ondersoek, word bymekaar gebring, sodat die rouSMART van verlies ontknoop word as wins en verryking, ten spyte van verlies, deurdat God altyd en anders by mense teenwoordig is, sodat mense op 'n outentieke wyse God se teenwoordigheid kan beleef.

## HOOFSTUK 2

### ROUSMART AS PROSES

#### 2.1 Inleidende opmerkings

“Wie ‘heil, heling en gezondheid’ zegt, vooronderstelt het tegendeel daarvan: onheil, gebrokenheid, ziekte ... [E]lk algemeen en abstract spreken over het lijden doet tekort aan lijden als mijn lijden, mijn bijna niet te dragen lijden” (Egmond 1990:41). Lyding is 'n saak wat mense se totale menswees raak. Lyding is 'n “ek”-saak. Hoewel lyding vir mense nie 'n onbekende is nie, kan geen mens dieselfde emosies beleef as die een wat self die verlies gely het nie. Elke mens ervaar die een of die ander tyd lyding. Elke mens ervaar lyding op 'n unieke manier. Dit is eweneens waar dat elke mens midde-in lyding, steeds sinvol en hoopvol behoort te kan lewe, ten spyte van die verlies wat gely is.

Wanneer daar gesoek word na werklike sin en hoop midde-in lyding, nood en verlies, kan daar met die opmerking van Egmond hierbo saamgegaan word wat wil hê dat daar êrens *iets goeds* sal wees ten einde lyding, verlies en rouSMART hoopvol te beleef. Trouens, sonder lyding, verdriet en smart, kan heil, heling en gezondheid ook nie bedink word nie. Die vraag sal egter wees na waar hierdie iets goeds vandaan kom, wanneer hooploosheid in lyding en verlies die oorhand wil kry. Oomen (1994:263) sê dat die lyding van mense altyd 'n vraag na God sal wees. Hiermee gee hy, soos Egmond, te kenne dat daar die moontlikheid bestaan dat iets beters vir die pastorant kan deurbreek, midde-in sy of haar lyding. Die aanname van Oomen dui daarop dat hierdie “iets goeds” waarskynlik buite mense lê. Die wins van rou lê nie opgesluit in die vermoë waartoe mense hulleself kan ontwikkel of vaardighede wat hulle kan aanleer nie, maar daarin dat hierdie iets goeds van buite af aan mense toegesê word.

Vir Christene wat die kruis en die Gekruisigde ken, staan geloof en lyding onlosmaaklik van mekaar. Geloof en lyding sluit mekaar nie uit nie. Wanneer daar aan Jesus Christus gedink word, staan die lydende Knecht, die Seun van die mens in die middelpunt. Die lyding van Jesus Christus word geken in 'n lewe van lyding op aarde, vanaf die geboorte in 'n krip, maar dan veral in die lyding aan die kruis. Deur die lyding van Jesus Christus leer mense God ken as dié God wat teenwoordig en verteenwoordigend, bevrydend, ontfermend en plaasvervangend vir en ter wille van mense in nood instaan. Deur die lyding van Jesus Christus “verteenwoordig” God mense in lyding. Mense leer God ken as dié Een wat die kant van mense kies in die stryd teen lyding. Trouens, God wat self intree in mense se nood, wil nie dat mense ly nie. Ligtenberg (1995:10) sê die volgende oor lyding:

- Lyding is dit wat in die wêreld is, maar wat God nie wil nie.
- In 'n Christelike beredenering oor lyding, behoort Jesus Christus meer sentraal te staan as wat dikwels die geval is.
- Wat ookal oor God gesê word en hoe die Bybel ookal gelees word, kan mense se lyding terselfdertyd iets uitstraal van die heerlijkheid van God vir 'n mens.
- Lyding is voorlopig en is bedoel om in die koninkryk van God opgehef te wees. Dit vra dat mense in terme van die eskatologie oor lyding sal dink.

Soos Ligtenberg hierbo, meen Louw self dat lyding ook as uiteindelijke gebeure geïnterpreteer word, sodat daar hoopvol uitgesien kan word na dit wat Jesus Christus, aan die regterhand van die Vader, volkome sal regmaak (kyk Louw 1997:80-87). Aan die eenkant is dit nie verkeerd om lyding só apokalipties as uiteindelijke gebeure te verstaan nie. Die probleem daarmee sou egter net wees dat mense nie regtig in hierdie lewe getroos sal kan word nie. Wanneer Ligtenberg oor die *koninkryk van God* praat en meen dat lyding eers aldaar opgehef sal wees, oordeel ek dat dit belangrik *veral vir hierdie studie* is om die

koninkryk van God nie alleen as 'n eind-tydelike begrip te verstaan nie. Volgens die evangelis Matteus (kyk Matt 3:2; 4:17; 10:7) dui Jesus Christus juis aan dat die koninkryk van God in Hom *naby* aan mense gekom het. Die koninkryk van God behoort verstaan te word as *dáár waar God heers*. Sodoende kan lyding met 'n eskatologiese perspektief gekommunikeer word as 'n eintlike gebeure hier-en-nou reeds wat hoop laat herleef as dít wat Jesus Christus reeds herstel het. Lyding kan verstaan word as iets wat *apokalipties* opgehef behoort te word.

Russell (1978:6) sê dat: “[A]pocalyptic is a language of crisis; in times of stress it lifts up its voice to give needed assurance to God's people”. Die koninkryk van God en lyding is dus nie twee sake wat teenoor mekaar staan en mekaar uitsluit nie. Veel eerder wil dit beklemtoon dat daar waar God anders en uniek teenwoordig in die lewe van mense regeer, daar het die koninkryk aangebreek en al is die lyding nie noodwendig opgehef nie, kan mense hoopvol leef, omdat God by en saam met hulle lewe. Mense word midde-in lyding geroep om met hoop te leef, ten spyte van die oënskynlike sinloosheid en hooploosheid van lyding. Waar die koninkryk van God in Jesus Christus naby gekom het, daar kan mense met “egte” geloof en “vaste” hoop lyding verduur. Wanneer Paulus in Romeine 5:1 sê dat: “God het ons dan *nou* [in hierdie tyd; reeds] vrygespreek [het] omdat ons glo”, dui hy aan dat die vrede wat Jesus Christus bewerk het om God by mense en mense by God uit te bring, nie iets is wat as eindtyd-gebeure verstaan behoort te word nie. Trouens, in die res van die argumentvoering (kyk Rom 5:1-11) word *die hoop op die heerlijkheid van God* verstaan as iets wat mense nou reeds kan ervaar as iets midde-in en ten spyte van hulle swaarkry.

Hans Kessler (2000:9) meen dat die ambivalente spanning tussen geloof en lyding erken behoort te word, wanneer hy opmerk:

Wer das Licht der Welt erblickt, wird bald nicht nur Licht erblicken. Unsere Welt hat nicht nur Licht, sie hat auch Schattenseiten und Dunkelheiten. Neben überwältigend

Schönem und Gutem gibt es viele Übel, dicht neben Glück und Lust liegen Unglück und Leid. Gehören sie auch zu Gottes guter Schöpfung? Oder ist diese etwa gar nicht gut? Kann – und wie kann – sie je gut werden? Um solche Fragen auch nur einigermaßen angemessen bedenken zu können, sind einige Vorklärung und Unterscheidungen nötig.

Wie *geloof sê*, erken daarmee dat nood, lyding en verlies wesenlik deel van mense se lewens is. Die omgekeerde is ook waar, naamlik dat mense hulle verhaal van lyding, nood en verlies hoopvol kan vertel as God se teenwoordige saamloop in hulle nood. Mense het regdeur hulle lewens met verlies te make. Kessler se opmerking hierbo erken dat selfs gelowige ligdraers (Matt 5:14) in die wêreld se eie lig dof kan brand vanweë die gebrokenheid van die wêreld. Hooploosheid midde-in lyding kan deur alle mense beleef word. Verlies kan nie deur mense vermy word nie. In 'n ondersoek wat gedurende die sestigerjare gedoen is, is bevind dat sekere verliessituasies selfs 'n verrykende invloed op die psige van mense kan hê (Holmes & Rahe 1967:213-218). Derhalwe kom Holmes & Rahe tot die bevinding dat lyding, verlies, nood en trauma nie noodwendig net die slegte in die lewe van mense tot gevolg het nie. Hulle meen dat mense in 'n sekere sin voorbereid is *om die beste van 'n slegte saak te maak*. Omdat lyding onlosmaaklik deel van mense se bestaan is, kan dit nie geïgnoreer of geëlimineer word nie. Waar mense leef, daar is lyding teenwoordig en waar lyding teenwoordig is, soek mense na hoop midde-in hulle lyding.

Ganzevort (1996:11) dui aan dat mense reg van die begin van lewe af, selfs reeds so vroeg as tydens die geboorteproses, verlies beleef. Wanneer 'n baba wat gebore word en die baarmoeder verlaat, só beweer hy, kan die sekuriteit en veiligheid van die baarmoeder wat prysgegee moes word, as 'n vorm van verlies beleef word en kan dit lei tot skeidingsangs by beide ma en kind. Vervolgens ly die ouers van daardie kind weer die verlies aan voorheen beskikbare tyd, vryheid en ruimte. Ganzevort is van oordeel dat verlies juis verstaan behoort te word as



die begin van lewe. Lewe en verlies is vir hom sinoniem met mekaar. Gansvort is reg as hy stel dat wie *lewe* sê, sê *verlies*. Ek wil egter verder gaan deur te stel dat wie *verlies* sê, sê *LEWE*. Waar verlies gely word en waar mense die grense van hulle bestaan bereik het, is hulle opsoek na iets beters midde-in verlies.

## 2.2 Rousmart

Rousmart is 'n spesifieke en intens emosionele toestand, gedrag en reaksie waarin treurendes in hul totale menswees deur verskillende momente van smartontwrigting heenworstel na aanvaarding en aanpassing na afloop van die verlies (kyk De Klerk 1972:19). *Rou* dui op die omskrywing van die tipe smart wat gely word en *smart* verwys na die pynlike verlange, wee, hartseer, leed, verdriet en pynlike aandoening van die gemoed. Binne dieselfde konteks verwys Futterman (1972:255) na rousmart as 'n " ... combination of affective responses such as shock, numbness, confusion, diffuse anxiety, pain and psychosomatic responses, as well as more differentiated and focussed sadness or depression over the impending or actual loss ... ". Dit blyk dat rousmart 'n ingewikkelde en emosioneel-deurvlegde aangeleentheid is wat mense fisies, sowel as psigies beïnvloed.

Yorick Spiegel (1977:17) meen dat: "[W]henever an experience of loss occurs, grief can appear. Therefore, some authors speak of the grief of the one that is dying, of one who has lost a limb, or of one who has left a familiar living area. Even growing up may be considered to be a grief process, because the person growing up loses the protection provided by childhood".

Hallewas (1989:9) praat oor persone wat rousmart ervaar as : " ... een bepaalde categorie mensen, namelijk die wij kunnen aanduiden met de verzamelnaam naasbestaanden, mensen die een naaste door de dood verloren hebben en als gevolg daarvan een periode van rouw doormaken". Hy is dus nie so ruim in sy siening oor wat rousmart is nie. Vir Hallewas is rousmart die gevolg van 'n verlies binne die konteks van die dood. Rousmart beteken om in die skadu van

die dood te wees. Hoewel Hallewas dit as vertrekpunt gebruik, gee hy toe dat daar verskillende situasies kan wees waarin 'n mens rou. Hy meen egter dat daar slegs met die dood sprake van "ware rou" kan wees. Die ander vorme van rou, beskou hy hoogstens as die reaksie op 'n verliessituasie, of dan, soos hy dit stel, rou in 'n afgeleide sin. Rou is nie gelyk aan verlies nie, rou is die gevolg van of reaksie op verlies. Verlies is die gebeurtenis, rou is die emosionele respons daarop. Omdat daar dikwels by mense die gevoel van feilbaarheid en skuld aanwesig is wat die emosies in die losmakingsproses rig en inkleef, is Hallewas van oordeel dat rou deurgaans die psige van mense beïnvloed. Ek meen dat Hallewas se standpunt ten opsigte van rou smart te eng is en dat daar wyer oor die rou smart van verlies gedink behoort te word.

Volgens Hallewas (1989:11) en Freeman & Ward (1998:216) is die dood 'n eiesoortige verskynsel. Hulle oordeel dat die dood die finale fase van menslike ontwikkeling is. 'n Geskeide kan weer trou en 'n werklose kan weer werk kry, maar in die geval van dood, word die subjek-subjek-verhouding verbreek, en word die geliefde subjek, 'n objek-in-die-kis. Hallewas oordeel egter wel dat ander verliessituasies naas die dood, nie noodwendig minder intens belewe word as die dood self nie.

Ander werke op die terrein van rou smart, soos dié van Roelof Groen (1990:9) en Hans Van der Ven (1995:13), steun sterk op die werk van Spiegel (1977). Vir hulle is rou 'n ervaring waarin die verlies wat plaasgevind het, 'n invloed op mense se totale menswees het. Navorsing oor rou smart toon aan dat rou mense verstandelik, liggaamlik, geestelik en gevoelsmatig beïnvloed word. Howe (1995:144) merk soos volg op:

Of all the situational crises pastors and pastoral counselors confront, none is so relentless as people's experience of loss and bereavement ... [A]long with these losses we suffer also from inevitable separations that we attend growing up and

“moving on”, as well as from the rupturing of relationships we had thought would endure any hardship. Also, there are still other kinds of losses with which sooner or later we will deal: cherished pets, hard-won jobs, physical and mental health, plans for the future, possessions, confidence in what we were taught about life, and perhaps even of faith and hope.

Howe dui aan dat *enige* vorm van verlies as rouSMARTgebeure gereken moet word. Dit is belangrik om daarop te let dat Howe aandui dat mense, insluitend Christengelowiges, selfs in tye van nood 'n verlies aan geloof en hoop kan hê. Die hele lewe bestaan uit die loslaat van die oue en die op reis gaan met die nuwe; die verlies aan die bekende en die op pad wees met die onbekende. Dit is egter so dat mense meestal die dood van 'n lewensmaat baie meer intens beleef as byvoorbeeld die verandering van 'n beroep. Selfs positiewe situasies, soos die huwelik of geboorte van 'n baba, is vir sommige mense 'n vorm van verlies deurdat hulle bepaalde vryhede moes inboet (kyk Ganzevort 1996:18).

RouSMART dui dus op 'n rou en pynvolle proses van trauma, nood en verlies wat roep na hoop midde-in hooploosheid. Rou is universeel en word deur alle mense ervaar. Rou is ingewikkeld en emosioneel deurvleg en Christengelowiges vra in die verwerking daarvan na 'n daar-wees van die altyd-unieke en alomteenwoordige God, eerder as na die aanleer van bepaalde vaardighede. Rou is 'n normale en onafwendbare deel van mense se lewens.

Goldberg (2001:13) oordeel dat die kwessie oor lyding en verlies nog nie verklaar kon word nie. Die vreemdheid van lyding en verlies sal altyd wees dat die een mens sy of haar lyding kwalik verwerk kry, terwyl 'n ander, ten spyte van die geweldige pyn wat verlies meebring, dit op sy of haar beurt as betekenisvolle gebeure sal interpreteer. Goldberg meen dat lyding mense aan mekaar kan verbind. Lyding kan tot gevolg hê dat mense deelnemend en empaties betrokke raak by ander se nood. Lyding is nie 'n kantlyn-gebeure nie en mense is nie

bloot toeskouers van die lyding wat plaasvind nie. Mense in nood word deur lyding genoop tot betrokkenheid op 'n doelgerigte wyse. Sodoende is dit nodig dat mense in nood die betekenis sal soek van die pyn en verlies wat hulle beleef.

“Humans experience pain, but pain does not become suffering until it is translated into a category of meaning” (Goldberg 2001:17). Na aanleiding van hierdie opmerking van Goldberg oordeel ek dat mense eers rou beleef wanneer die vorm van verlies wat gely word, *bewustelik* herken en erken word. Wanneer patologiese rou later bespreek word, sal dit duidelik blyk dat die bewustelike hantering van rou smart noodsaaklik is vir die verwerking van verlies. Omdat mense 'n ondraaglike pyn weens hulle verlies belewe, poog hulle dikwels om hierdie pyn te verskans, te ontken of te onderdruk word. Die onderdrukking van 'n pynlike ervaring of die ontkenning daarvan, bring mee dat mense hulle pyn na die onderbewuste verplaas, in 'n poging om van die pyn te “ontsnap”. Daarom is dit nodig dat mense in rou begelei sal word om die emosies van rou smart op 'n bewustelike vlak te beleef. Waar mense by mekaar se nood, lyding en verlies betrokke raak en vir mekaar begin omgee, daar begin lyding nuwe betekenis kry.

“Man exists anthropologically not in isolation, but in the completeness of the relation between man and man ... ” (Martin Buber 1999:85). Die emansipatoriese begeleiding en bemagtiging van mense op die pad na herstel en heelheid, of te wel hoop wat realiseer teen alle hoop in (Rom. 4:18), geskied waar empatiese dialoog plaasvind en waar mense saam soek na *h(H)oop* midde-in hooploosheid. Lyding en verlies vra na meer as bloot net die self. Dit is 'n kollektiewe en gemeenskaplike saak waar daar saam gesoek word na die hoop van die kruis ten spyte van hooploosheid. Daar is reeds hierbo beklemtoon dat die *geloofsgemeenskap* hierin 'n belangrike rol speel.

Lydning, soos wat mense dit ken in die lyding van Jesus Christus aan die kruis, is 'n uitnodiging aan ander om ook by die nood van 'n naaste betrokke te raak. Meer nog, dit word 'n uitnodiging aan die *Ander*, die altyd- en anders-

teenwoordige God self, om deur Jesus Christus, by die lyding en nood van mense betrokke te raak. "I requires a Thou to become; becoming I, I say Thou" (Buber 1970:62; vgl Oomen 1994:263). Om te leef en te rou buite God om, getuig vir Christengelowiges van leegheid en sinloosheid, van 'n niksseggende, doellose en trouens hooplose bestaan. Verlies wat nie vra na God nie, is verlies aan lewe en stuur af op die dood. Buite God om is daar vir Christengelowiges geen moontlikheid op hoopvolle lewe midde-in rouSMART en verlies nie. Wanneer Christengelowiges hoopvol wil leef midde-in verlies, vra hulle na 'n Goddelike betrokkenheid en daar-wees in hulle nood.

"Normale rouSMART", in soverre dit moontlik is om so daarna te verwys, word gekenmerk deur verskeie vorme van rouSMARTgedrag en -emosies. Reaksie op verlies kan gewoonlik aangedui word met 'n depressiewe gemoedstoestand, slaapversteuringe, hartseer, tranes, en 'n onvermoë om te konsentreer. Worden (1991:28) brei hierdie lys van simptome uit na: "... anxiety, loneliness, fatigue, helplessness, shock, yearning, emancipation, relief, numbness, disbelief, confusion, preoccupation, sense of presence, hallucinations, sleep and appetite disturbance, dreams, and overactivity". Dit is belangrik om te beseef dat nie alle mense se rouSMARTgedrag en -emosies met mekaar ooreenstem nie. Trouens, nie al die genoemde emosies sal noodwendig gedurende die rouproses ervaar word nie. Hierdie rouSMARTgedrag en -emosies funksioneer ook in verskillende grade van intensiteit en frekwensie. Dit verskil van mens tot mens. Die rouproses kan nie resepmatig verloop nie (kyk Gilbert 1996:269-283).

Elke vorm van lyding behoort benader te word as 'n geleentheid wat nuwe betekenis aan mense wil gee (Van der Ven 1995:14). Vir Van der Ven is lyding en verlies nie 'n verloorsituasie nie, maar eerder 'n situasie waarin mense midde-in rouSMART geroep word tot 'n nuwe verstaan van verlies. RouSMART as geleentheid kan juis beteken beteken dat "... weakness is the very channel through which God displays God's power, God's omnipotence ... " (Zurheide 1997:49). Dit beteken dat mense wat verloor, mense kan word wat wen wanneer

hulle verlies ly. In elke vorm van verlies is daar die moontlikheid van 'n wenmotief opgesluit. Een voorbeeld hiervan is wanneer Paulus skrywe: " ... want om te lewe is vir my Christus, en om te sterwe, is vir my wins" (Fil 1:21). God laat wen wanneer mense verloor. God laat hoop, wanneer mense verval in wanhoop. God brei grense uit, wanneer mense die grense van die lewe bereik. God is *al Een* teenwoordig, wanneer mense in hulle *alleenheid* in hooploosheid verval het.

### 2.3 Verbande tussen verlies, nood, trauma en lyding

Die onderskeie begrippe van *verlies*, *nood*, *trauma* en *lyding* word in hierdie studie *sinoniem* met mekaar gestel, sonder om die een begrip bo die ander uit te lig. Elkeen van hierdie begrippe dui op die donker kant van die lewe waar mense dikwels die ervaring het van "*niks werd te wees*", van *on-sin* en *leegheid*. Dit is ervaringe wat die gevoel van sinloosheid en hooploosheid meebring en wat as 'n belangrike trauma-ervaring gereken behoort te word. Wat die belewenis van sinloosheid nog erger maak is dat lyding ook beleef word in verskillende *forme*, asook in verskillende *grade van intensiteit* en *frekwensie*. Dit kan daartoe lei dat mense in 'n geloofsgemeenskap al hoe meer geïsoleerd raak weens die onvermoë van die geloofsgemeenskap om op hulle nood te reageer. Die onbetrokkenheid van 'n geloofsgemeenskap kan aan mense die ervaring gee dat hulle nie voldoende ondersteuning kry wanneer hulle verlies ly nie. Te dikwels is gelowiges op hulleself aangewese in hulle soeke na sin en hoop midde-in 'n wêreld van verlies, nood, trauma en lyding. Daarteenoor is dit belangrik om te hoor wat Matthew en Lawson (1995:116-117) sê: "In a caring congregation its members will be offered the opportunity to care and to be cared for ... [F]ellowship is an over-used and under-valued word in the Church vocabulary." Wanneer 'n geloofsgemeenskap dit waag om te bely dat hulle glo in die *gemeenskap van gelowiges*, behoort hulle ook mekaar se laste te dra en behoort hulle saam met die pastoraat biddend in die gesprek met God voor te gaan.

Waar mense deur lyding die kwesbaarheid en stukkendheid van hulle menslike bestaan beleef, word hierdie bestaan dikwels ook ver-beeld as hooploosheid. Dit bring die ambivalente gevoelens na vore van heil en onheil, van belofte en die talmende vervulling daarvan, van God wat gekom het en weer moet kom. Deur lyding word mense uitgeneem na die grense van die lewe, sodat hulle as 't ware gedwing word om vrae oor die lewe te vra. Deur die ervaring van lyding word gelowiges geneem na die kritiese moment om geloofsvrae te vra, want waar die grense van die lewe bereik is, kom die vraag onherroeplik na vore van wat of w(W)ie anderkant die grens is en hoe die hoop in mense kan herleef (kyk Navone 1990:41-42). Navone merk tereg op dat: "Faith can 'see' what God is doing in their lives. Such lives make God's doings understandable, truly credible, and imaginable; they make it possible for us to go and do likewise". Vir Christengelowiges sal geloof altyd 'n rol speel wanneer verlies ervaar word. Christengelowiges sien deur geloofsoë nie net hulle verlies nie, maar ook vir God.

Die wyse waarop die teenwoordigheid van God die verlies van mense ervaar word, " ... kan natuurlik geweldig verschillen van mens tot mens en van kerk tot kerk. Toch is het voor veel mensen een hulp dat ze niet bij iedere gebeurtenis hoeven na te denken over de betekenis, maar vaste denkpatronen kunnen gebruiken om de vragen te beantwoorden" (Ganzevort 1996:48). Derhalwe is ek van oordeel dat verlies die ruimte bied waarin geloof ervaar word as God se singewende hoop in Jesus Christus alleen. Vir Christengelowiges is geloof in Jesus Christus die roete wat gevolg word, ten einde die verlies positief te interpreteer en te verwerk.

Christengelowiges ken God deur Jesus Christus as "die menslike gesig van God", as die wyse waarop God ontmoet word in die ervaring van die stories van gelowiges waarvan die Heilige Skrif getuig. Vanuit die evangelies en briewe van Paulus leer mense God ken as die Een wat lydend die wêreld van mense deur Jesus Christus binnetree en medelydend saam met mense ly. Die heil wat Jesus

Christus bewerk het, gebeur midde-in, ten spyte van en deur lyding, ter wille van bevryding. In verlies, nood, lyding en trauma is God nie afwesig nie, maar praat God met mense in nood. Christengelowiges wat weens 'n bepaalde verlies of trauma lyding ervaar, ken ook nie vir God anders as 'n God wat in en deur Jesus Christus *tussen, vir en ter wille van* mense kom ly het nie (kyk Louw 1997:467).

## 2.4 Rousmart as 'n gegewe gebeure

### 2.4.1 Die dimensies van rousmart

Wanneer Hallewas (1989:9) met rousmart omgaan, verstaan hy dit as " ... exclusively the reaction to the death of a close loved one". Omdat ek van mening is dat rousmart as die reaksie op verlies meer as net die dood is, kan ek met Spiegel (1977:17) saamgaan wat meen dat enige vorm van verlies 'n rousmartsituasie kan laat ontstaan. Voorts beklemtoon Spiegel ook die belangrike aspek van rousmart, deur aan te dui dat rou altyd 'n *relasionele* en *universele* dimensie sal hê. Daar behoort menslike aandag, steun en sorg gebied te word aan mense in hulle *noodgeveg* en heroriëntasie op die lewe, sodat hulle die weldade van Jesus Christus as singewend en hoopvol kan belewe. Omdat alle mense verlies ken, het rousmart ook 'n *universele dimensie*. Waar mense leef, word verlies beleef. Die kosmos is aan gebrokenheid onderworpe. Daarom sê Jesus volgens die evangelis Johannes aan Nikodemus dat die enigste manier om van hierdie gebrokenheid bevry te word, sou wees om deur die Gees van God weergebore te word (Joh 3:3).

Voorts kan gelowiges vashou aan die heilsfeit dat rousmart 'n *transendente dimensie* het, omdat dit God is wat by mense teenwoordig is. Rou laat mense vra na lewenssin, na betekenis, na identiteit, na hoop, sodat hulle midde-in en ten spyte van hulle verlies sal reik na nuwe hoop midde-in hooploosheid, met die *bewuste* wete dat hoop nie deur 'n mens self bewerk kan word nie. Hoop realiseer op 'n hoër vlak as waartoe mense self in staat is. Mense hoef nie nood, rou en lyding as vyand en bedreiging te sien nie. Die konteks van lyding is ook



die milieu waar die heil in Jesus Christus nou reeds as eintlike gebeure belewe word. Dit is 'n binne-ruimtelike gebeure waar die bo-ruimtelike God op 'n ander-en misterieus-teenwoordige wyse weldade van hoop aan mense in nood bied.

God wat teenwoordig is in pyn en verlies, is terselfdertyd die God wat wanneer die hoop wil taan en waar hooploosheid die oorhand wil kry, self uit genade aan mense in nood medelydend in Jesus Christus teenwoordig wil wees (kyk Sarot 1994:138). Rou is veel meer as bloot menslike ervarings. Deur die teenwoordigheid van Jesus Christus in die gebrokenheid van mense, verkry rou 'n Goddelike dimensie midde-in hierdie tydsdimensie waarin mense lewe. In die Pauliniese teologie ontdek mense iets van hierdie medelydende teenwoordigheid van Jesus Christus by die nood van mense, wanneer hy sê: "Christus het ons losgekoop ... deur in ons plek (ὑπέρ) 'n vervloekte te word" (Gal 3:13). Wanneer Jesus Christus dus 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 wat tussen God en mense plaasvind, sodat mense in hierdie versoende verhouding (*Sühnung*) die teenwoordigheid van God as "naby" kan beleef. Om "ter wille van" ander iets te doen, dui op 'n deernisvolle houding teenoor 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.

Rou is kompleks. Geen vorm van rou kan ooit met 'n ander vergelyk of gelykgestel word nie. Rou word met 'n diepe intensiteit beleef. Die *intensiteit* van roumart hou verband met die *impuls* wat die rou veroorsaak het. So byvoorbeeld sal 'n dokter se aanbeveling dat 'n mense se been geamputeer moet word, veel wyer strek as net die uitvoering van die operasie self. Eweneens is die dood van 'n geliefde ook veel meer as net die feit dat hy of sy nie meer daar is nie. Rou is 'n onvermydelike deel van elke mens se lewe. Die aard van die verlies, die wyse waarop die verlies gebeur het en die verhouding

waarin mense tot hulle verlies staan, is alles faktore wat die hoopvolle verwerking van die rouSMART van verlies beïnvloed. Alle verlies roep tot besinning en evaluering van mense se totale menswees, omdat dit 'n invloed het op mense se normale lewensfunksionering. Verlies raak die sekuriteit en veilige lewensdomein van mense.

Oates (1997:20-38) omskryf ses kontekste van verlies waarin rouSMART herken kan word. Hy noem dit *kwantitatiewe vorme* van rou, deurdat hy in terme van hoeveelheid meen dat alle vorme van rou binne hierdie kontekste teruggevind sal kan word. Ek is egter van mening dat die aard en inhoud van verlies nie so maklik vasgepen kan word nie, aangesien verlies eenvoudig in te veel verskillende vorme kan manifesteer. Die waarde wat aan elke konteks van verlies verleen word, verskil van mekaar. Mense beleef elk van hierdie kontekste verskillend in terme van intensiteit en frekwensie. Voorts is daar by elk van hierdie kontekste van verlies onderskeie eienskappe waaraan hulle gekenmerk word. Die funksionele aard van hierdie kontekste van rou verskil ook van mekaar. Die onderskeie kontekste van rouSMART, volgens Oates, kan soos volg geïdentifiseer word:

- Antisipatoriese of vervroegde rou
- Skielike of traumatiese rou
- Kroniese of "no end"-rou
- "Near miss"-rou
- Patologiese rou
- "The tragic sense of life"-rou

#### **a) Antisipatoriese of vervroegde rou**

Hierdie konteks van verlies word gekenmerk deur 'n geval waar 'n pasiënt byvoorbeeld besig is om te sterf, terwyl sy of haar familie *onbewustelik* dieselfde rouSMARTemosies deurleef. Hulle is as 't ware besig om die komende verlies vooruit te loop en te beleef asof dit reeds plaasgevind het. Dit gebeur dan dat

die familie onwillekeurig as waarnemers toekyk op die proses wat onafwendbaar 'n rigting ingeslaan het. Dit lei daartoe dat hulle selfs onbewustelik reeds by die rouproses betrokke geraak het en die *komende verlies* reeds as 'n werklikheid beleef.

#### **b) Skielike of traumatiese rou**

Hierdie vorm van rou is verlies wat gebeur sonder enige vooraf waarskuwing, aankondiging of verwagting. Die konteks is byvoorbeeld 'n hartaanval, 'n ongeluk, selfmoord, moord, en so meer. Natuurlik kan verwag word dat die *moment van skok* (sien hoofstuk 2.4.4) in hierdie geval groter sal wees as in gevalle waar die komende verlies verwag word. Dit is noodsaaklik dat die pastor daarop sal let dat *patologieë* baie maklik binne die konteks van traumatiese rou mag ontstaan, as gevolg van die pastorant se “no time” waarin daar nie 'n geleentheid was om afskeid te neem nie.

#### **c) Kroniese of “no end”-rou**

Oates noem hierdie vorm van rou *the death of a dream*. Hierdie konteks van rou word herken aan die sorg wat byvoorbeeld aan serebraal gestremde mense gebied word of aan 'n huweliksmat wat aan Alzheimer se siekte of spierdistrofie ly terwyl die uiteinde van die proses onseker is. Binne die huidige konteks van Suid-Afrika, waar mense wat HIV-positief is, binne 'n totaal onsekere situasie ten opsigte van lewensverwagting lewe, rus die konteks van “no end”-rou swaar op elkeen wat 'n verantwoordelikheid vir so 'n medemens aanvaar.

#### **d) “Near miss”-rou**

Hierdie vorm van rou word gekenmerk deur 'n situasie waarin 'n mense die dood nouliks ontkom het, byvoorbeeld tydens 'n inbraak, rooftog of motorkaping. Die konteks is 'n *amper-maar-gelukkig-nie*-belewenis. Binne 'n konteks waar mense voortdurend sodanige belewenisse mag hê, byvoorbeeld noodwerkers, brandweermanne en –vroue en polisielede, of selfs in omstandighede van 'n onsekere politieke en ekonomiese klimaat, ontstaan die moontlikheid van

*patologiese rou*, aangesien die pastoraat die belewenis het dat hy of sy so dikwels die fyn grens tussen lewe en dood ervaar het en selfs deel daarvan kon wees. Hierdie vorm van rou word dikwels opgemerk waar mense 'n ongeluksituasie oorleef, maar gesien het hoedat ander in dieselfde ongeluk sterf. Die manifestering van die sogenaemde *post traumatiese stress-sindroom* (PTSD) is hier nie uitgesluit nie.

#### **e) Patologiese rou**

Aan hierdie vorm van rou sal daar vir die doeleindes van hierdie studie later meer in hoofstuk 2.5 aandag gegee word. Patologiese rou ontstaan hoofsaaklik wanneer mense die werklikheid van gebeure wat aanleiding tot die roumart van verlies gegee het, ontken. So byvoorbeeld kan 'n huweliksmaat vir jare na haar man of sy vrou se dood nog klere in die kas wegbêre, soos wat die geval was toe die huweliksmaat nog gelewe het. Patologiese rou word gekenmerk aan die aanwesigheid van die *moment van depressie* (sien hoofstuk 2.4.4 & 2.4.6), en 'n daarmee gepaardgaande belewenis van hooploosheid en 'n onvermoë om self deur die momente van roumart as "normale rou" te werk. Patologiese rou verg heel dikwels 'n multiprofessionele ondersteuning. Patologiese rou beteken dat die hele rouproses tot stilstand gekom het. As gevolg van die teenwoordigheid van bepaalde blokkasies in die verwerking van die proses, het dit vir mense in rou onmoontlik geword om die emosies van roumart deur te werk.

#### **f) "The tragic sense of life"-rou**

Hierdie vorm van rou ontstaan wanneer mense bewus is van die beperkte en voorlopige sorg wat hulle aan ander kan bied, maar wat vanweë hulle eie sterflikheid, sal eindig. So byvoorbeeld sal grootouers wat om die een of die ander rede na hul kleinkinders omsien, voortdurend daarvan bewus wees dat hulle eie kragte afneem. Mense se onwilligheid om af te tree, het dikwels met hierdie vorm van rou te doen. Die *moment van onderhandeling* mag baie sterk binne hierdie konteks van rou funksioneer. Indien die pastoraat nie die moment

van onderhandeling met tevredenheid deurwerk nie. laat dit ruimte vir die ontstaan van patologiese rou.

Daar is ook kennis geneem van die *vier kontekste* van rouSMART wat Hallewas (1989:9-21) aandui. Weens die ooreenkomste wat dit in terme van *aard* en *inhoud* toon met die aantal vorme van rou wat Oates hierbo noem, word dit nie afsonderlik bespreek nie. Wat wel duidelik blyk is dat rouSMART 'n *uitgebreide vorm van verlies* is en gevolglik meer is as net die dood. Elke mislukking en elke verlies verteenwoordig 'n bepaalde doodservaring. Om maar net enkele voorbeelde op te noem kan daar gedink word aan die verlies aan die veilige ruimte van die baarmoeder, 'n miskraam, "Sudden Infant Death Syndrome" (SIDS), verlies aan 'n sorgvrye jeug, 'n mislukte huwelik, die menopouse en verlies aan vrugbaarheid, 'n verlies aan inkomste, werk, finansiële sekuriteit en gesondheid, 'n verlies aan reputasie en integriteit, selfmoord en uiteindelik die dood, 'n verlies aan hierdie lewe.

Volgens Spiegel (1977:21) is die geloofsgemeenskap " ... more than other organizations, faced with the problem of dealing with grief". Op sy beurt stel Lategan (1992:19) dat een van die grootste krisisse van rouSMART die gebrek aan 'n konkrete beleving van pastorale sorg tydens rouSMART is. Dit is ook reg as hy die mening handhaaf, omdat die *geloofsgemeenskap* die enigste ruimte vir Christengelowiges is waar die rouSMART van verlies verwerk kan word. Buite die liefdevolle leiding wat *ander* medegelowiges, onder leiding van en deur die toesegging van die *Anders-teenwoordige God* gee, is hoopvolle verwerking van die rouSMART van verlies vir Christengelowiges soms 'n vergesig.

Faber (1984:29) vergelyk verlies of rou met 'n vorm van amputasie. Dit gaan oor 'n afsnyding van bepaalde bande, 'n ophou van bepaalde verhoudinge, 'n verminking van mense in murg en been, in hart en siel. Vir die pastorant gaan die rouSMARTsituasie nie primêr oor die vraag na wat die aard van die verlies was nie, maar eerder oor die vraag na: "Hoe kan ik ... verder leven?" (Faber

1984:25). Verlies skud die fundamente van die *eie ek*. Hierdie “ik” waarna Faber verwys, is dié een wat self die verlies so intens belewe, dat hy of sy byna nie kans sien om met die lewe voort te gaan nie. Derhalwe is dit noodsaaklik dat die pastor die nood van die pastorant sal verstaan. Anne V Sutherland (1995:281) maak binne die konteks van krisis en verlies die opmerking dat: “ ... people need comfort in trying times, not a theological discussion ... ”. In verlies vra mense nie na verklarings nie, maar na ’n pad van vertroue waarmee daar saamgestap word.

#### **2.4.2 Fases wat die rouSMARTsituasie kenmerk**

Elizabeth Kübler-Ross (1969) se baanbrekerswerk ten opsigte van rouSMART is vir etlike dekades lank wyd aanvaar. Ek sluit in hierdie studie by haar aan, terwyl ek krities ten opsigte van ’n bepaalde punt van haar verskil. Kübler-Ross het na jarelange navorsing bevind dat daar ’n bepaalde verloop van gebeure in die proses van rouSMART te bespeur is en dat die emosies van mense in rouSMART min of meer gekategoriseer kan word. Om die gebeure en emosies te orden, het sy die rouSMARTproses in onderskeie *fases* verdeel. Ander bronne op die terrein van rouSMART, soos Spiegel (1977), Bowlby (1980), Flatt (1987), De Vries (1997) en Stephen Freeman & Sharon Ward (1998) waarin na Kübler-Ross pogings aangewend is om die fases van rouSMART te verwoord, sê uiteindelik nie iets meer of anders as wat Kübler-Ross gedoen het nie. Die fases van rouSMART kan soos volg daar uitsien:

##### **a) Fase van skok**

Die fase van skok word met elke vorm van verlies beleef, die oomblik wanneer die verlies aangekondig word. Mense span al hulle verdedigingsmeganismes in ten einde sodanige tyding van verlies te vermy of te ontvlug. Louw (1982:310) stel dit soos volg: “ ... die stimuli wat tot pyn lei, is gewoonlik skadelik, of potensieel skadelik”. Die eerste reaksie wanneer die tyding van verlies aangekondig word, is gewoonlik van verlamende skok, verwarring, onwerklikheid en ongeloof, asook die onvermoë om diepgaande insig oor die

werklikheid ten opsigte van die verlies te hê. Die belewenis van skok kan volgens Kübler-Ross (1969:35) regressiewe en selfs infantiele gedrag laat manifesteer. Kommunikasie met die treurende is bykans onmoontlik. Die pastor behoort versigtig te wees om nie te vinnig te poog om sogenaamde “Bybelse antwoorde” te gee nie. Trouens, die pastor wat bewus is dat die verlies nie verwerk word deur die aanleer van sekere vaardighede nie, maar veel eerder 'n pad van empatiese saamloop met die pastorant is, neem die plek van 'n goeie luisteraar in. Die pastor behoort ook in alle eerlikheid teenoor die pastorant te erken dat hy of sy soms ook *nie weet hoe nie*. Die pastor behoort die rol van 'n vertroude vriend te vervul. Die blote daar-wees van die pastor tydens die moment van skok, dien as ondersteuning vir die pastorant in rou (De Klerk 1977:203).

Skok word in terme van frekwensie, sowel as intensiteit beleef word. Skok word nie slegs eenmalig beleef nie. Trouens, ek is van oordeel dat elke keer wanneer die pastorant aan die verlies dink en dit as bewustelike gebeure herroep, dit opnuut weer 'n herinnering aan die aanvanklike moment van skok kan wees. Alhoewel die herinnering aan die aanvanklike oomblik van skok op 'n sekondêre vlak beleef word, beteken dit nie noodwendig dat die impak daarvan minder intens vir die pastorant hoef te wees nie. Nie almal wat van die verlies in kennis gestel word, beleef die verlies op dieselfde intensiewe wyse nie. Trouens, die pastorant self beleef sy of haar menslike verlies nie elke keer met dieselfde intensiteit nie.

#### **b) Fase van ontkenning**

Waar daar by die vorige fase die emosie van verslaendheid ter sprake was, gebeur dit by die fase van ontkenning dat die pastorant poog om as 't ware die werklikheid van die verlies weg te praat en 'n valse hoop en illusie te skep waaruit hy of sy lewe. Tydens die fase van ontkenning belewe die persoon 'n mate van herstel na die gevoel van onwerklikheid. Na afloop van die skokfase, is die verlies vir die pastorant 'n pynlike belewenis. Aangesien die werklikheid van

die emosies deurbreek, beleef hy of sy dat dit veiliger sal wees om die feite van die verlies wat gely is, bloot te ontken.

So byvoorbeeld mag die pastorant na die onverwagte afsterwe van 'n huweliksmaat, vir etlike weke lank die situasie hanteer asof hy of sy wag dat die maat van die werk af behoort terug te kom. Die pastorant mag selfs sover gaan as om te ontken dat hy of sy by die begrafnisreëlings en die begrafnis self betrokke en teenwoordig was. Hier is 'n gevaar dat patologiese rou mag ontstaan, aangesien hierdie valse hoop, wat 'n hoop teen alle realiteite in is, die realiteit van die gebeure ontken.

Die ontkenningsfase is 'n inkeer tot en 'n besig wees met die *self op 'n onbewuste wyse*. Dit lei tot *isolasie* (kyk Kübler-Ross 1981:43), gebrek aan sinvolle kommunikasie en onbegrip teenoor ander. Dit is die veilige, dog onrealistiese hawe wat die pastorant vir hom- of haarself skep. Ontkenning dien as 'n tydelike verdedigingsmeganisme. Die fase van ontkenning van die verlies word net soos met die fase van skok, in terme van *frekwensie* en *intensiteit* belewe.

### **c) Fase van opstand**

Tydens die fase van opstand en woede, soek die pastorant na 'n uitlaatklep om al die onverwerkte emosies te kanaliseer. Mense beleef emosies van woede en opstandigheid teenoor hulself wat in onvermoë en hooploosheid staan om iets aan die verlies te doen, maar ook teenoor ander en selfs teenoor God wat apaties blyk te wees teenoor die rouSMART van verlies. Naas die onderdrukte aggressie is daar die gevoel van hulpeloosheid en magteloosheid wat uitgedruk kan word met die vraag: "Waarom ek?" (kyk Cartwright 2001:12; vgl Edwards & Besseling 2001:64; Louw 1997:461; Kübler-Ross 1981:44).

Omstanders vind dit gewoonlik baie moeilik om begripvol teenoor die pastorant te staan. Hulle beleef hulself as die teiken van mense in nood se onbillike kritiek,



maar voel terselfdertyd magteloos om antwoorde op die onderskeie en gewoonlik onrealistiese vrae te gee. Dokters sal beskuldig word dat hulle nie genoeg gedoen het nie, predikante sal beskuldig word dat hulle nie daar was toe die lidmate hulle nodig gehad het nie, die familie word agteraf as skynheilig beskuldig en selfs God word as onregverdig en liefdeloos voorgestel.

#### **d) Fase van onderhandeling**

Die pastorant sal poog om tydens die onderhandelingsfase *te speel vir nog 'n bietjie tyd*. Kübler-Ross (1981:72) verstaan die onderhandelingsfase as 'n geleentheid om 'n guns te vra. Sodoende word die onvermydelike konfrontering met die realiteit uitgestel. Hulle sal allerlei goedbedinkte planne maak wat heeltemal onrealisties is, byvoorbeeld deur te sê: “Indien ek gesond word, of indien ek my man of vrou terugkry, sal ek net doen wat die Here van my vra en sal ek my werk bedank en vir arm kinders gaan sorg”. Pastorate sal gedurende die onderhandelingsfase hulle argumente kousaal beredeneer.

Die motiewe van die pastorant lê tydens die fase van onderhandeling dikwels op die vlak van die “onbewuste”. Om betekenis aan die onderhandeling te gee, sal die pastorant poog om met netjiese beredeneerde en afgemete argumente ander en selfs vir God van sy of haar saak te oortuig. Alhoewel die beredenering bewustelik gedoen word, staan die argumentvoering gewoonlik verwyderd van die realiteit. Die *voorwaardes* wat gestel word in die hoop om die verlies minder intens te beleef, is eweneens onrealisties en buite bereik. Aangesien die pastorant dikwels op 'n intrapersoonlike vlak onderhandel, is min mense gewoonlik bewus van die onderhandelingsproses wat aan die gang is (kyk Swinburne 1998:34; vgl Kübler-Ross 1981:72).

Onderhandeling vind vir die Christengelowige hoofsaaklik met God plaas. Derhalwe is Edwards & Besseling (2001:63) van oordeel dat die betrokkenheid van die geloofsgemeenskap 'n belangrike rol speel in die daarstel van 'n sosiale struktuur waarbinne die pastorant die geleentheid gegun word om te rou. Die

biddende ondersteuning van die geloofsgemeenskap tydens die fase van onderhandeling, behoort nie misgekyk te word nie. Die rol wat gebed in die rouproses speel, behoort ook nie misbruik te word nie. Tog is ek van oordeel dat gebed en die onderhandelingsfase hand aan hand met mekaar loop. Onderhandeling is gebed en gebed is die pastoraal se versugting na hoop. Tog behoort gebed vir beide pastor en pastoraal nie die afwagting houding sal wees dat God as 't ware sal ingryp nie. Die voorbidding van die geloofsgemeenskap behoort vir die pastoraal te beteken dat daar nog 'n "partner" bygekome het wat deel is van die gesprek met God. Sodoende beteken die voorbidding van die geloofsgemeenskap dat hulle in hulle "praat met God", hulle medemens in nood by die gesprek met God wil insluit. Hoe die onderhandelingsfase ookal verloop, is nie primêr van belang nie. Onderhandeling dui egter op 'n smagtende soeke na hoop midde-in hooploosheid; na 'n onuitgesproke wens dat die verlies van die verlede sal ontsluit in 'n hoopvolle toekoms.

Na alle waarskynlikheid bestaan daar 'n verband tussen die frekwensie en intensiteit waarmee mense in nood hulle roumart beleef, en die onderhandelings-"belofte" wat teenoor God gemaak word. Dit is noodsaaklik dat die pastor bewus sal wees van dit wat die pastoraal in hulle onderhandeling aan God belowe het, ten einde toekomstige skuldgevoelens en moontlike patologie te vermy en sodoende die pastoraal emansipatories te begelei tot werklike hoop in Jesus Christus.

#### **e) Fase van depressie**

Mense wat hulleself in die roumart van verlies bevind, is terdeë bewus van die verlies wat reeds plaasgevind het, of op hande is om te gebeur (kyk Zisook & Schuchter 2001:782). Soos in die geval met die ander fases van roumart, is die depressiewe fase eweneens diep emosioneel belaa. Kübler-Ross (1981:77) meen dat hierdie fase dikwels 'n uitdrukking is van " ... our own needs, our own inability to tolerate a long face over an extended period of time". Derhalwe is sy

van mening dat hierdie vorm van verwerking van die rouSMARTemosies selde suksesvol is, omdat dit in teenstelling met die werklikheid staan. Gedurende hierdie fase manifesteer die pastorante se emosies op 'n *bewustelike "ek"-vlak*. Hulle besef dat die tyd gekom het om bande los te maak. Wanneer die onvermydelike verlies nie langer ontken kan word nie en die verlies as werklikheid beleef word, lei dit dikwels tot depressie. Van die kenmerkende simptome van die fase van depressie, is 'n *verlies of toename aan eetlus*, 'n *versteurde slaappatroon*, 'n *angsnourose* en 'n *gevoel van geagiteerdheid, afwykende seksuele patrone, woede uitbarstings en isolasie*. Begrip en empatie is die wagwoord vir beide pastor en familie om mense in nood te begelei en te bemagtig om sinvol en met hoop voort te leef, midde-in en ten spyte van die verlies.

Aangesien ek van oordeel is dat die fase van depressie as 't ware 'n *proses midde-in die groter proses* van rou is en dat die moontlikheid vir patologiese rou hier baie sterk is, word daar in hoofstuk 2.4.4 uitvoerig aandag gegee aan die depressie van rouSMART.

#### **f) Fase van aanvaarding**

Die pastorant wat verlies gely het, wil weer 'n gevoel beleef van *in beheer wees*, aangesien die intensiteit van die verlies hom of haar sonder beheer laat voel het. Die aanvaardingsfase kan verstaan word as die moment waarin die heil in Jesus Christus vir die Christengelowige beteken dat hy of sy in die teenwoordigheid van God leef. Paulus kon ten spyte van sy gevangenskap in die tronk in Efese sê: "Wees bly! ... Die Here is naby [teenwoordig]" (Fil 4:4b & 5b). Dit is die oomblik waarin daar "vrede gemaak" is met alles en almal en waarin die pastorant met die vooruitsigte leef van 'n beter toekoms midde-in die verlies wat gely is. Die aanvaardingsfase is baie moeilik te onderskei in die rouproses (kyk Louw 1997:464; vgl Swinburne 1998:224; Kübler-Ross 1969:89). Aanvaarding gebeur vir die pastorant ten spyte van die verlies wat belewe is wanneer hy of sy weer opnuut bemagtig voel om sinvol en hoopvol te kan voortlewe.

Aanvaarding beteken dat die emosies ten opsigte van die verlies in terme van intensiteit of frekwensie afgeneem het. Aanvaarding impliseer dat die pastorant weer in beheer is van sy of haar onderskeie emosies en weer kans sien om nuwe uitdagings aan te pak, ten spyte van die verlies. Vir die doeleindes van hierdie studie sou dit die oogmerk wees waarheen die pastor en pastorant beweeg. Aanvaarding kan vir die Christengelowige uitgedruk word as die hoopvolle heil deurdat Jesus Christus self in die lewe van die pastorant kom saamstap het, midde-in en ten spyte van verlies.

Freeman en Ward (1998:218-222), wat self met 'n fase-indeling van die rouproses te werk gaan, poog om dit anders as die tradisionele indeling van die roufasies van Kübler-Ross (1969) te doen. Ek is egter nie van oortuiging dat hulle iets nuuts sê nie. Freeman & Ward (1998:220) se bydrae tot die verwerking van die rouproses is dat hulle *tien ervarings of emosies* van roumart onderskei, te wete: *skok, emosionele bevryding, depressie, fisiese simptome van nood, angs, vyandigheid, skuld, vrees, genesing deur herinneringe en aanvaarding*. Volgens hulle kan die rouproses nie afgehandel wees alvorens die pastorant nie eers al tien hierdie emosies beleef het nie. Dit maak na my mening van die rouproses 'n harde en rigiede gebeurde. Hoewel elk van genoemde emosies van roumart wel tydens die rouproses te bespeur is, is dit na my mening veels te gewaagd om die aantal emosies wat beleef mag word, kwantitatief af te grens. Eweneens oordeel ek dat die tydsduur van twee jaar wat Freeman & Ward aan die afhandeling van die rouproses toeken, te geforseerd en resepmatig gebeur. So 'n aanname het die implikasie dat die momentele verloop van die rouproses vernietig sou word, aangesien dit wil aandui dat daar geen ander emosies in die rouproses teenwoordig is nie.

Daar behoort egter gewaak te word teen 'n streng fase-indeling, aangesien die verlies wat gelyk is en verloop van die rouproses in elke geval uniek is. Tog is dit goed om ook kennis te neem van die indeling wat Freeman & Ward ten opsigte van die rouproses gemaak het, aangesien die emosies wat deur hulle genoem

word, beide pastor en pastoral bewus maak van die intense ervaring van pyn wat verlies meebring. Freeman & Ward noem die fases van die rouproses soos volg:

- *Fase een* word gekenmerk deur 'n emosionele afgestomptheid en 'n aanvanklike ongelooft dat die verlies werklik plaasgevind het. Hierdie moment kan duur vanaf 'n paar ure tot 'n week en word onderbreek deur erge emosionele uitbarstings.
- *Fase twee* dui daarop dat mense hunker en terugverlang na die persoon of saak wat hulle verloor het. Mense in rou is rusteloos, afgetrokke, na binne gekeer met gedagtes oor die verlies en interpreteer gebeure, soos byvoorbeeld 'n telefoon wat lui, of 'n deur wat oopgaan, soms asof dit die oorledene sou wees wat besluit het om terug te kom. Huilbuie en roepe na die mense met die hoop dat hulle sal opdaag is ook algemeen bekend. Mense in rou mag selfs nie eens bewus wees daarvan dat hulle sulke emosionele belewenisse ervaar nie.
- *Fase drie* is 'n ervaring van disoriëntasie en wanhoop. Mense in rou begin wonder of enige deel van hulle lewe nog betekenis het, aangesien hulle die belewenis het van rigtingloosheid. Mense beleef 'n onvermoë om gedurende hierdie fase enigsins konstruktief te beplan en waar hulle wel poog om te beplan, vind hulle hulself ontoereikend om daaraan uitvoering te gee. Hulle ervaar 'n gevoel van sinloosheid en hooploosheid.
- *Fase vier* is tydperk van herorganisering. Mense in rou besef dat die lewe moet aangaan, al het daar veranderings en verlies plaasgevind. Gedagtes aan die verlies begin 'n ander dimensie vertoon. Selfs in terme van sosiale verhoudings en verantwoordelikhede, kom daar

bepaalde aanpassings, ten einde 'n wêreld te skep sonder die persoon of saak wat hulle verloor het.

Die pastor behoort in gedagte te hou dat die pastorant dikwels geneig is om tydens die rouproses te regresseer. Daar behoort begrip te wees wanneer die emosionele bewegings van die pastorant dikwels eerder agteruit is, in plaas daarvan dat daar 'n progressiewe beweging van groei, hoopvolle verwerking en bemagtiging van die emosies gebeur. Regressie is by tye juis deel van die rouproses. Alhoewel regressie nie patologiese rou uitsluit nie, beteken dit ook nie dat elke vorm van regressie op patologiese rou dui nie. Om weer hoopvol in die toekoms bemagtig te word, sou die pastorant in die doodloopstraat van hooploosheid, weer eens die belewenis moet hê dat daar vorentoe in die toekoms ingegryp kan word, omdat 'n hoopvolle toekoms saam met Jesus Christus, beter is as dít wat was. Hoe ondenkbaar dit ookal vir die pastorant mag klink, sou hy of sy sekerlik by die punt kon uitkom om te sê: “Maar wat eers vir my 'n bate was, beskou ek nou as waardeloos ter wille van Christus ... [E]k maak my los van wat agter is en ek strek my uit na wat voor is” (Fil 3:7 & 13).

#### **2.4.3 Emosies van roumart**

In die bewuswording van die pendulumswaai tussen angs (negatief) en vertrouwe (positief), leegheid en hoop, verlies en wins, is dit noodsaaklik dat die emosies van roumart, en let wel nie fases of momente nie, duidelik omskryf word. Dit is belangrik om daarop te let, soos reeds gesê, dat dié een wat telkens in die middelpunt van die emosies staan, die *ek* is. Die rol en die prominente plek wat die *eie ek* in verlies speel, behoort oorbrug te word en te bowe gekom word, voordat Godsbeelde vir mense in rou betekenisvol ingeklee kan word. Die roumartemosies van verlies, wat ook *angsemosies* genoem kan word (kyk Van den Berg in Ligtenberg [ed] 1995:14) kan beskryf word as:

**a) Verlatenheid of om verlate te wees** (ek is in die steek gelaat)

Die *ek* word gekenmerk deur die gebrokenheid en onvermoë om 'n sinvolle antwoord midde-in verlies te formuleer. Waar die *ek* nog steeds beheer uitoefen, sal die toekomsverhaal van hoop midde-in rouSMART verduister bly. Mense midde-in verlies het dikwels geen begrip van waarom die verlies gely is nie. Hulle voel verloën en in die ruggesteek. Hierdie gevoel van verlatenheid is soos 'n muur wat hulle omring en waarin daar 'n totale onvermoë beleef word om bo die omstandighede uit te styg en hoop te ervaar. Psalm 22 omskryf hierdie emosie as 'n *aanhoudende geroep* dag en nag, sonder om 'n antwoord te kry. Hierdie emosie ontloot die gevoel dat mense midde-in verlies, van God en mens verlate voel.

Die pastor is meegaande betrokke om die pastorant te begelei om nuwe betekenis te vind in hy of sy beeld van die "ek is ... ". Die ervaring van *verlatenheid* dui dikwels op 'n ingekeerdheid op die self. Daarteenoor kan die ver-beeld-ing van God, die "Ek is ... ", 'n belewenis van *teenwoordigheid* vir die pastorant weerspieël. Dit is midde-in verlies, midde-in die noodkrete van duisternis, onsekerheid, nood en dood waarin mense hulle weg saam met God behoort te vind, ten einde sinvol te lewe en te sterwe. Mense soek na identiteit, hulle wil weet wie "ek" is. Die roetekaart in die "ek is"-ontdekking is nie voor die handliggend nie. Die soeke na identiteit midde-in verlies, is nodig dat mense kan weg fokus van die verhaal van die eie ek, ten einde God se verhaal in mensetaal te hoor. Mense se storie van verlies behoort vertel te word teen God se Eintlike Storie van verlies aan die kruis. Sodoende word hoop 'n realiteit waaruit mense nou reeds kan lewe, ten spyte van die verlies wat gely is. Net Jesus Christus kan sê: "Ek is ... ", en niemand anders nie. In elkeen van die "Ek is ... " uitsprake van Jesus Christus, soos wat die evangelis Johannes daaraan aandag gee, word die ryke verhaal, die storie van Jesus se openbare bediening, vir mense en ter wille van mense, verdiskonteer. Jesus Christus wil met hierdie uitsprake nie alleen sê *wie* God is nie, maar ook *wat* God in die nood van mense doen. Jesus Christus se taak en missie na die wêreld, was om teenwoordig

tussen mense te kom staan en aan hooplose mense, wat in die lewe blootgestel word aan nood, verlies en trauma, nuwe hoop te bring.

Elke metafoor aangaande God, elke wyse waarop die on-sê-bare sê-baar gemaak word, is mense se pogings om iets van die God-mensverhouding te sê. Wanneer Jesus Christus volgens Johannes die uitspraak maak dat: “[E]k het gekom sodat hulle die lewe kan hê *en dit in oorfloed*” (Joh 10:10), is daar nie meer van beeldspraak en metafore sprake nie. Metafore word deur die teenwoordigheid van God opgehef (Groenewald 1980:238-239). In teenstelling met die oogmerke van 'n dief wat na eie belang soek en “steel en slag en uitroei”, het Jesus Christus in die lewe van Christengelowiges gekom om lewe en oorfloed te bring. In die hande van 'n dief kan skape nie versorg word of met hoop lewe nie – selfs nie eers op die behoud van sy of haar lewe nie. Waar God in en deur Jesus Christus teenwoordig is, daar kan mense werklik en hoopvol “lewe”. Waar God in en deur Jesus Christus teenwoordig is, daar het die lewe vir mense in oorfloed begin (vgl Joh 15:11; 20:31), omdat daar in die teenwoordigheid van God in oorfloed “genade op genade ontvang (Joh 1:16). Dit maak van Jesus Christus soveel meer as bloot net 'n model of navolgenswaardige voorbeeld.

Jesus Christus is die werklike sê-baar-making van God self wat die ware lewe vir elkeen in nood en verlies gee, deur Immanuel te wees. Die pastor en pastorant behoort saam te soek na wyses waarop God ver-beeld kan word, sodat die pastorant uiteindelik die ervaring van geborgenheid midde-in verlies te kan hê. Daarom kan die ver-beeld-ing van God simplisties en eensydig gedoen kan word nie. Tog meen ek dat die *familie-metafoor*, met spesifieke verwysing na God as Moeder, hier van groot betekenis sou kon wees vir mense wat na geborgenheid en sekuriteit midde-in verlies soek. Psalm 131:2 lees: “Ek het rus en tevredenheid gevind. Soos 'n kindjie wat by sy [haar] moeder tevredenheid gevind het, so het ek tevredenheid gevind”. Hierdie geborgenheid, lê ingebed in die hoop wat God gee in hooplose omstandighede (Ps 131:3).



**b) Nietigheid of om nietig te wees** (ek beteken niks)

Van Tilborg (1988:883) meen dat: "What is described in the Psalm [Psalm 22] happens in the life and death of of Jesus. To approach Jesus' passion more closely, Matthew used poetic language: words on words on words". Omdat die kontekste van Psalm 22 en dié van Matteus 27:46 verskil, beteken dit dat die inhoud daarvan ook verskil, al word dieselde woorde gebruik. Van Tilborg gebruik die Matteusteks om vanuit die spesifieke konteks aan te dui hoedat mense onder regeringsgeweld kan ly. Volgens Van Tilborg (1988:906) is Psalm 22 die literêre motief waardeur Matteus vorm wil verleen aan "... the myth of the passion story".

Soos die digter van Psalm 22 verskeie emosies ervaar het, só wil Matteus analogies aandui dat Jesus Christus self verskeie emosies aan die kruis belewe het. Ook tydens verlies vandag is dit nie vreemd dat mense self die belewenis mag hê dat God hulle verlaat het en dat hulle niks beteken nie. Gisela de Villiers kommunikeer in haar beryming van Gesang 518 in die Liedboek van die kerk (2001) 'n aantal van hierdie emosies. In Psalm 22:7 worstel Dawid met die gedagte: "Maar ek is 'n wurm, nie 'n mens nie". Die gevoel van nietigheid en nutteloosheid is 'n emosie waardeur mense totaal en al geneutraliseer kan word. Leegheid, 'n gevoel om totaal afgesny en geïsoleer te wees en terselfdertyd ook doelloos te bestaan, is emosies wat mense se diepste menswees skud. Nietigheid en leegheid is emosies wat aansluit by eersgenoemde emosie van verlatenheid, maar wat tog meer intens en anders beleef word.

Weliswaar sou die gevoel van nietigheid en betekenisloosheid as 'n kollektiewe emosie verstaan kan word. Dit is 'n kombinasie van emosies wat in verskillende grade van frekwensie en intensiteit beleef word, wat uiteindelik mense se totale menswees lam lê. Vroeër is daar melding gemaak van depressie as sindroom (Depressie met 'n "D"). Daar is reeds daarop gewys dat Zisook en Schuchter (2001:783) van mening is dat depressie as sindroom, geken word aan 'n verskeidenheid van simptome en emosies. Weer eens dui hierdie emosie op 'n

selfgesentreerdheid en 'n na binne-gekeerde "eie ek", wat bewustelik gekommunikeer word, ten einde deur die teenwoordigheid God in Jesus Christus, bevryding kan ervaar en verryk kan word met hoop.

Die pastor en die pastorant behoort só ver-beeld-end met die die kruis van Jesus Christus om te gaan, dat die pastorant in sy of haar eie belewenis van nietigheid, vir Jesus Christus, as weerloos en menslik gesproke, betekenisloos aan die kruis sien hang. Terwyl daar met Jesus die spot gedryf is en daar 'n onderlinge twis ontstaan het oor die verdeling van Jesus se kleed, terwyl die spottende bordjie bokant Jesus se kop gehang is en Jesus die pers mantel van 'n priester moes aantrek, het Jesus volgens die evangelis Lukas gesê: "Vader, vergeef hulle, want hulle weet nie wat hulle doen nie" (Luk 23:34).

Louw (1997b:19) is van mening dat Jesus Christus se woorde volgens Johannes in Johannes 15 besondere betekenis vir die pastorant in rouSMART dra, deurdat Jesus Christus in hierdie Skrifgedeelte ver-beeld word as Vriend, Bondgenoot en Vertroueling. Hy sê voorts dat die teenwoordigheid van God ervaar kan word as 'n bondgenootskap. Dit is na my mening 'n noodsaaklike verbondenheid waardeur mense se storie van nietigheid, nuwe betekenis kry in die Storie van die Gekruisigde, wat as nietige mens tussen mense, saam met mense en ter wille van mense lyding ervaar het. Deur die ver-bond-enheid met Jesus Christus, met ander woorde deur hierdie besondere *band* van Vriendskap (Joh 15), kan mense hoopvolle stories vertel, omdat dié Een wat 'n totale lewe aan die kruis moes aflê, dit uit liefde vir vriende gedoen het. In mense se nietigheid, kom God se trou tot uitdrukking in die verbondsformule: "Ek sal vir jou 'n God wees" (Gen 17).

Vriendskap met God in rouSMART dui op God se teenwoordigheid in tye van nietigheid en nood. Die gerigtheid van 'n Vriend tot 'n vriend of vriendin, dui op 'n besondere verhouding van bondgenootskap en vertrouwe tot mekaar. Wanneer Jesus volgens die evangelis in Johannes 15 sê: "Niemand het groter liefde as dit

nie: Dat hy [sy] sy [haar] lewe vir sy [haar] vriende aflê” en “ ... Ek noem julle my vriende, omdat Ek alles wat Ek van my Vader gehoor het, aan julle bekend gemaak het,” kan mense met hierdie openheid en onbaatsugtige, onselfsugtige opofferende liefde weer hoopvol leef.

So 'n verbondsverhouding beteken vir die rouproses dat daar vir mense in nood 'n skouer is om op te leun. Jesus Christus se vriendskap in nood, as bereidheid om 'n lewe af te lê, beteken dat God se daar-wees, toegesê word aan mense in hulle nood en verlies. Hierdie metafoor is God se “ja” en daar-wees vir Christengelowiges in roumart. Louw (1997b:19) sê tereg: “Hy is 'n Vriend, dwarsdeur die dood”. 'n Mens kan nie anders as om te sê dat die Vriendskapsmetafoor een van die mees bevrydende metafore is nie. Die relasionele waarde daarvan is dat dit metafories die on-sê-bare, die maklikste gesê kry. 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 ten spyte van 'n gevoel van nietigheid. Dit strek oor die grense van geslag, ras, klasse, nasionaliteit, ouderdom en geloof. Die Vriend-metafoor is 'n hoop-metafoor; dit is 'n God-met-ons-metafoor. Dit is 'n metafoor wat God radikaal immanent teenwoordig maak as Vriend en Mede-lyer wanneer mense ly.

Naas die Vriend-metafoor, sal die metafoor van Jesus Christus, die beeld van God as Geliefde eweneens 'n belangrike rol speel wanneer die pastorant die emosie van nietigheid en nutteloosheid belewe. Hierdie metafoor ver-beeld God as teenwoordig by mense en medelydend met elkeen wat ly.

c) **Benoudheid of om vasgevang te wees** (ek is alleen)

Soos die geval met die vorige emosies van rouSMART, word hier nou aangesluit by die wyse waarop Jesus Christus self emosies midde-in lyding beleef het. Mense se lyding is nooit 'n nabootsing van die lyding van Jesus Christus nie. Die lyding van Jesus Christus is die *analoog*, die metaforiek van God se teenwoordigheid by mense waarvolgens mense hulle eie rouSMART behoort te verwerk en nie 'n nabootsing om soos Jesus Christus te ly nie. Veel eerder wil die emosies wat Jesus Christus gehad het, wat in elk geval in terme van intensiteit, soveel meer was as wat mense ooit kan dink om te ly, vir mense die karakter van hoop midde-in hooploosheid en hoop teen alle hoop in, dra.

Die digter van Psalm 22 roep in nood uit: "My God, my God, waarom het U my verlaat ..."? Wanneer Jesus dieselfde woorde aan die kruis uitroep, dan dra dit 'n ander betekenis en dimensie. As totale versinne-beeld-ing van mense, word God as 't ware van God self verlaat, en dít ter wille daarvan om by mense teenwoordig te wees. Die sweet, wat soos bloeddruppels op Jesus se gesig in Getsemané uitgeslaan het, word op die spits gedryf as dit nie meer sweet is nie, maar bloed self is wat vloei en wat stukkende mense heelmaak. In die ellende, verlatenheid en alleenheid van mense, wat die lewe om hulle laat donker word het, leer mense iemand wie se verlatenheid kosmiese afmetings gehad het toe dit vir drie ure lank donker was.

Die pastor en pastorant kan hier saam skeefgetrekte lyne herstel. Die emosie van verlatenheid, skep dikwels by mense die gevoel dat God 'n harde en veroordelende God is wat die liefde vir mense prys gegee het en wat daarop uit is om te straf. Mense mag die belewenis hê dat God 'n Regter is, wat straf vir iets wat verkeerd gedoen is. Om God as Koning en Regter (Monargiese Metafoor) te ver-beeld, sou egter nie verkeerd wees nie. Dit is in lyding waar mense God as regverdige Regter leer ken. As Regter oordeel God en ly God oor die gebreekte wêreld en straf God die gebrokenhede van die wêreld in en deur Jesus Christus, sodat God self as Koning daarvoor regeer. Die Regter wat

oordeel, regeer as Koning oor dood en graf, oor lyding, nood en verlies en oor elke rouSMARTSituasie. Die verwagting sou wees dat die Regtermetafoor die klem op God se oordeel en straf laat lê, maar soos wat elke metafoor die on-sê-bare in groot liefde en genade wil sê, sou die Monargiese metafoor veel meer betekenis dra, as dit klem lê op God se vryspraak in Jesus Christus. “Hierdie brief skryf ek vir julle, sodat julle kan weet dat julle die ewige lewe het, julle wat in die Seun van God glo” (1 Joh 5:13).

#### 2.4.4 Vooronderstellings aangaande “rouwerk”

Sigmund Freud het in *Mourning and Melancholia* (1957:154) die konsep tuisgebring dat die rouproses as “rouwerk” deurgewerk moet word, alvorens daar tot aanvaarding gekom kan word. Daarmee wou hy hê dat elke onderdrukte emosie, herinnering en hoop wat mense in rou ten opsigte van die “... non-existent-object” koester en wat die sogenaamde *libido* onderdruk, onder woorde gebring en deurgewerk behoort te word. Hy was van mening dat elke negatiewe herinnering, gedagte en emosie nuwe betekenis kon kry wanneer dit deurgepraat en deurgewerk word. Hoe meer daar oor die verlies gepraat word, hoe groter is die kans op verwerking van die verlies en die aanvaarding daarvan.

Corr, Nabe en Corr (1994:199), wat navolgers van die Freudiaanse skool is, is van oordeel dat die pastor mense sal begelei om die noodsaaklikheid te beseef dat hulle nodig het “... to express their responses to a loss or death”. Rouwerk behoort volgens hulle *vrylik* deurgewerk en afgehandel te word. Hoe meer ruimte en tyd daar in nood en verlies gegun word om *vrylik* oor die verlies en die omstandighede daaromheen te praat, hoe gouer, meen hulle, kan die verlies verwerk word. *Verbalisering* is die skarnierpunt van die rouproses. Waar die verlies nie onder woorde gebring word nie, meen hulle, kan daar ook nie vrede gemaak word met die verliessituasie nie. Dit het 'n teorie laat ontstaan wat baie lank die aanvaarbare terapie vir rouwerk was. Freud was van mening dat indien daar nie *vrylik* en *openlik* oor die verlies gerou word nie en daar met die *rouwerk* nie behoorlik deur die emosionele pyn gewerk is nie, sou mense in rou

noodwendig verval in uitgestelde of patologiese rou. *Rouwerk* het beteken dat die verlies oor en oor geverbaliseer behoort te word, omdat heling nie moontlik sou kon wees as daar nie oor gepraat is nie. Gevolglik meen Bonanno (2001:800) dat indien “ ... the emotional pain of a loss is not confronted, it will necessarily emerge in the form of delayed psychological difficulties or delayed health problems”. Die implikasie hiervan sou wees dat indien die *rouwerk* nie telkens nuut en innoverend met elke situasie van roumart omgaan nie, patologiese rou onafwendbaar sou wees. Geen vorm van roumartverwerking kan 'n duplisering van 'n ander wees nie, aangesien elke mens se belewenis van verlies gely, anders daar uitsien. Daarmee word nie gepoog om rouwerk as verkeerd af te maak asof daar geen sukses met hierdie teorie bereik is nie. Dit beteken ook nie dat die terapeutiese proses van rouwerk vir vandag uitgedien is nie. Ten opsigte van die rouwerk van Freud (1957) en die huidige narratiewe metode wat in die Praktiese Teologie bestaan (vgl Müller 1996; 2000), word 'n aantal ooreenkomste gevind. Die tradisionele rouwerk word egter nie op dieselde wyse aangepak as die narratiewe metode nie.

*Rouwerk*, wat vanuit 'n moderne paradigma ontstaan, word gekenmerk deur die vrylikheid en willekeur in die oorvertel van die storie, sonder die hulp van bepaalde tegnieke. Hoe meer daar in rouwerk oor die verlies gepraat word, hoe nader word daar beweeg aan die aanvaarding van die verlies. Alhoewel narratiewe metodes van verryking en betrokkenheid in dié sin met rouwerk ooreen kom, deurdad dit beide 'n verhaal van verlies vertel wat soekend is na hoop, is die narratiewe metode 'n produk van die post-moderne era. Derhalwe sou “rouwerk” vir die doeleindes van hierdie studie ook nie werk nie, aangesien dit met 'n moderne spiritualiteit werk, waarin hoop nog eskatologies en in die toekoms verwag word. Die spiritualiteit van narratiewe metodes is postmodern en wil deur die teenwoordigheid van God mense daartoe begelei dat hulle hoop as “geleefde hoop” hier-en-nou reeds mag belewe. Sodoende sal gebed, as mense se storie vol nood, ook nie 'n sugtende verlange wees waarin daar gewag sal word op God se “antwoord” nie. Gebed behoort die pastor, pastorant en

geloofs-gemeenskap se gesamentlike gesprek met God te wees, waarin elkeen deel het aan die gesprek. Die verhaal van verlies wat by die pastorant gehoor is, is niks anders as 'n bedekte "sukksesverhaal" wat saam deur die pastor en pastorant soekend ver-beeld word, sodat die *storie van verlies* as 'n *storie van hoop* vertel kan word. Die rol van die pastor wat met die narratiewe van verryking en betrokkenheid omgaan, is baie beskeie. Derhalwe behoort die pastor nie die vryheid waarmee die pastorant die verledeverhaal vertel, in te perk nie.

Daar bestaan duidelike klemverskille tussen rouwerk en narratiewe metodes as pastorale "model". Dit blyk dat die verskille tussen die sogenaamde rouwerk van Freud en andere hierbo genoem en die narratiewe metode wat tans steun in die Praktiese Teologie geniet, nie gesoek behoort te word in die daarstel van bepaalde tegnieke nie. Verskille sal eerder gesoek word in die *doel* wat beide benaderings in oogmerk het met die vertel van die verhaal van verlies. Vir Freedman & Combs (1996:87-118) is die doel van die narratiewe metode niks minder as om te soek na die *lewe self* wat deur mense geleef word nie. Müller (2000:10) sluit aan by Freedman & Combs wanneer hy stel dat: "[D]ie verhalende benadering het ontdek dat mense nie net vir interessantheid of vermaaklikheid stories vertel nie, maar dat die grein van die lewe deur verhale blootgelê word".

#### **2.4.5 Depressie van roumart**

Depressie is hierbo aangedui as een van die fases van roumart. Resente navorsing vanuit Amerika toon aan dat die neiging tans is om eerder te praat van die *depressie van roumart*, as om dit as 'n fase van roumart te identifiseer. Voorts word daar ook onderskei tussen *depressie as simptome* (hoofstuk 2.4.6.1) en *depressie as sindroom* (hoofstuk 2.4.6.2). Zisook & Shuchter beklemtoon die feit dat daar min empiriese navorsing oor die depressie van roumart in Amerika bestaan. Derhalwe ag hulle dit hulle verantwoordelikheid om aan beraders en sielkundiges uit te wys dat wanneer hulle met verlies te make het. Met " ... the

death of a loved one ... ” (Zisook & Shuchter 2001:782), beweer hulle, kry 'n mens tegelykertyd te doen met *depressie*, sowel as *rousmart*. In die debat wat tans aan die gang is en waaroor daar nog geen konsensus bereik is nie, word depressie nie as 'n fase van rousmart gesien nie, maar as 'n integrale deel van die rouproses. Om hulle argument te staaf, tref Zisook & Shuchter (2001:782) 'n onderskeid deur te verwys na “ ... depression as a symptom sometimes referred to as depression with a small ‘d’ and depression as a syndrome referred to as depression with a capital ‘D’”. Hierdie onderskeiding wat Zisook & Shuchter (2001:783) tref, dui aan dat depressie nie net as 'n moment tydens rousmart uiteenval nie, maar regdeur die rouproses aanwesig is. Depressie word na my mening ook in verskillende vlakke van intensiteit en frekwensie belewe.

Die onderskeid wat Zisook & Shuchter tref tussen depressie as simptoem en depressie as sindroom, as geïntegreerde deel van die rouproses, verdien om hieronder vermeld te word. Tog sal ek om twee redes baie versigtig wees om self 'n uitspraak hieroor te maak. Enersyds is die debat oor die *depressie van rousmart* nog nie afgehandel nie en andersyds bestaan daar die gevaar om in die pastoraat te veel aandag aan die depressie van rousmart te gee, ten koste van die ander fases van rousmart. My keuse word hieronder in hoofstuk 2.4.5 breedvoerig bespreek, wanneer ek kies vir *momentele belewenisse* tydens die rouproses, waarin die pastorant van moment na moment onderskeie emosies kan belewe. Hierin is die diepgaande emosies van 'n depressie nie uitgesluit nie.

#### **a) Depressie as simptoem (“d”)**

As simptoem is depressie 'n fundamentele en noodsaaklike aspek van rou. Volgens Clayton (1990:37) word dit gekenmerk deur “ ... crying spells, sleep disturbances, low mood, loss of appetite, fatigue, and/or poor memory at some time during the first year of bereavement. In general, somatic symptoms gradually improve, whereas psychological symptoms (e.g., hopelessness) persist”. As simptoem hou depressie nie noodwendig gevaar in vir die rouproses nie. Soos reeds hierbo aangedui, manifesteer die pastorant se emosies tydens



hierdie fase op 'n *bewustelike, ek-vlak*. Hulle besef dat die tyd aangebreek het om bande los te maak, aangesien hulle nooit weer die persoon of saak wat hulle verloor het, sal terugkry nie.

Wanneer die onvermydelike verlies nie langer ontken kan word nie en as werklikheid beleef word, ontstaan 'n gevoel van leegheid en berooftheid by die pastorant, wat dikwels tot depressie lei (kyk Clayton 1990:37). Volgens Blanchard, Blanchard & Becker (1976:394-399) het die meeste somatiese depressiesimptome teen die einde van die eerste jaar van rou afgeneem, ten spyte daarvan dat die gevoel van 'n depressiewe gemoed, rusteloosheid, hooploosheid, waardeloosheid en selfs selfmoordgedagtes dikwels nie binne dieselfde tydsraam afneem nie. Freeman & Ward (1998:222; vgl Zisook & Schuchter 2001:785) meen egter dat dit veiliger sal wees om 'n periode van agtien tot vier en twintig maande toe te laat.

Soos reeds aangedui, oordeel ek dat dit nie wenslik is om 'n bepaalde tydsaspek aan die verwerking van die roumart van verlies te koppel nie. Aangesien mense verlies verskillend beleef, sal die verwerking, bemagtiging en bevryding tot hoop ook verskillend plaasvind. Wat vir die een mens 'n week mag neem om te verwerk, mag vir 'n ander dalk 'n jaar neem. Die verskil in tyd het egter nie noodwendig met patologiese rou (sien hoofstuk 2.4.7) te make nie.

Volgens Zisook en Schuchter (2001:784) is daar 'n aanduiding dat:

Widows and widowers experience a far greater number of depressive symptoms than do married men and women. Specifically, loneliness, feeling blue, insomnia, diminished interest, thoughts of death or dying, and feeling hopeless about the future are noted by more than one third of all widows and widowers as long as 2 years after their spouse's death.

Om 'n huweliksmaat, 'n kind, 'n ouer, 'n intieme vriend, besittings, 'n werk, sekuriteit of gesondheid te verloor of enige vorm van verlies te ly, is om te rou. Om te rou, is om die diepgaande verlies emosioneel te beleef. Geen mens kan verlies ly, sonder om nie daarmee saam iets van die emosies van rou, te beleef nie. As 'n *simptoom van rou* kan depressie as normaal tydens die rouproses beskou word. Hoewel dit pynlike ervarings mag meebring, sou behandeling in hierdie geval nie noodsaaklik word nie. Trouens, depressie is 'n fundamentele en noodsaaklike aspek van roumart.

### **b) Depressie as sindroom (“D”)**

Om depressie as 'n sindroom by die pastorant aan te dui, behoort die pastor kennis te dra van die veelvoud van depressiewe simptome en gedragspatrone wat aanwesig is wees. “ [D]epression as a syndrome implies a clustering of symptoms and behaviors ... [T]he depressive syndromes that have achieved the status of 'disorder' in the DSM-IV (American Psychiatric Association [APA], 1994) include major depressive episodes and dysthymia” (Zisook & Schuchter 2001:783). As 'n sindroom behoort depressie beskou te word as 'n klinies verwante disfunksie wat nie sonder multi-professionele hulp en behandeling herstel kan word nie. Zisook en Schuchter onderskei voorts tussen *major depressie* en *minor of subsindromale depressie*.

### **i) Major depressie**

Die pastor behoort daarop bedag te wees dat major depressie as 'n sindroom roep om behandeling. Major depressie word geïdentifiseer en gediagnoseer wanneer 'n depressiewe gemoedstoestand of 'n gebrek aan belangstelling in normale aktiwiteite teenwoordig is en vir ten minste twee weke lank duur. Major depressie kan selfs twee jaar na afloop van die verlies nog voorkom (kyk Zisook & Schuchter 2001:785). Freeman & Ward (1998:222) verskil van Zisook & Schuchter deurdat hulle van mening is dat die depressie van roumart 'n normale verskynsel is wat nie behandeling benodig nie, selfs al sou dit jare lank duur. Daarmee maak hulle na my mening 'n te sterk onderskeid tussen depressie as

sodanig en depressie as 'n fase van die rouproses. Daar is reeds hierbo ten opsigte van die mening van Zisook & Schuchter aangedui dat die pastor baie versigtig met die depressie van die pastorant behoort om te gaan. Soos reeds gemeld behoort die manifestering van depressie tydens die rouproses gesien te word as 'n weselike deel van die rouSMARTemosies wat in terme van intensiteit en frekwensie deurgaans tydens rouSMART teenwoordig is. Ek is dit eens met Zisook & Schuchter wanneer hulle ten opsigte van major depressie beweer dat: "[T]o fail to treat major depressive episodes is to expose individuals to unnecessarily prolonged suffering, disfunction, and despair. Untreated depression also is likely to prolong the pain and suffering associated with grief" (Zisook & Schuchter 2001:785). Gevolglik is dit dan ook nodig dat, indien major depressie geïdentifiseer word, dit so spoedig moontlik aandag sal geniet.

Dit is anders as wat DSM-IV [APA, 1994] aanbeveel naamlik dat daar 'n wagperiode van twee maande behoort te verstryk alvorens behandeling nodig sou wees. Die doel van wagperiode wat DSM-IV aanbeveel is om te bepaal of daar werklik depressie geïdentifiseer kan word en of die pasiënt self by magte is om die verlies te hanteer. Ek meen dat wanneer behandeling en gevolglike bemagting gedurende die rouproses vertraag word, mense daardeur ontnem word van die reg en ook van die voorreg om sinvol en hoopvol te leef (kyk Cartwright 2001:12; vgl Edwards & Besseling 2001:68) midde-in en ten spyte van lyding.

## ii) **Minor of subsindromale depressie**

Minor depressie word, net soos major depressie, aangedui as 'n kliniese toestand wat tydens die rouproses mag manifesteer (kyk Zisook en Shuchter 2001:786). Volgens DSM-IV (APA, 1994) verskil minor depressie van major depressie daarin dat eersgenoemde minder van die simptome van depressie toon as laasgenoemde. Judd in Judd, Paulus, Wells & Rapaport (1996:1412) meen dat om 'n toestand as minor depressie aan te dui, daar ten minste twee simptome vir minstens twee weke teenwoordig behoort te wees. Soos reeds

genoem, oordeel ek dat DSM-IV (APA 1994) se tydskedule nie wenslik is vir die rouproses nie (kyk Safonte-Strumolo 2000:99). Dit is te veel van 'n positivistiese uitgangspunt waar die subjek aan die objek voorskryf hoe, wat, waar en hoe lank die rouproses behoort te duur.

Soms is daar onsekerheid of hierdie momente in die rouproses werklik as minor drepressie gereken kan word en of dit nie eerder blote onafhanklike gemoedsversteurings kan wees nie. Ek meen dat die probleem reeds opgelos is met die keuse van momente in die rouproses. Óf dit dan minor drepressie is en óf dit 'n versteuring in die gemoed van die pastorant is, is nie van belang nie. As deel van die momentele gebeure van die rouproses is dit steeds emosies wat die pastorant belewe waarin hy of sy die verhaal van verlies en die soeke na hoop vertel.

Dit is nodig vir die pastor om daarop bedag te wees dat minor drepressie as voorloper van major drepressie kan dien, hoewel dit nie noodwendig daarop sal volg nie. Ten minste behoort daarvan kennis geneem te word wanneer Zisook en Shuchter (2001:787) dit stel dat: “[W]hether to treat minor and subsyndromal manifestations of depression is debatable, although the data from nonbereaved populations suggests that minor depressive episodes do respond to antidepressant therapy”.

#### **2.4.6 Momente in die rouproses**

Daar is reeds hierbo in hoofstuk 2.4.2 aangedui hoe belangrik die werk was wat Kübler-Ross destyds ten opsigte van die rouproses gedoen het. Die punt waar ek egter krities ten opsigte van haar verskil is ten opsigte daarvan dat sy die rouproses in fases verdeel. Ek meen dat die veronderstelling tog sou wees dat wanneer die rouproses aan die hand van fases ingedeel word, hierdie fases *kronologies* sal verloop en dat die een fase eers afgesluit behoort te word, alvorens daar tot die daaropvolgende fase van roumart oorgegaan kan. Om die rouproses kategoriees in fases te verdeel, laat na my mening, die dinamika van

die rouproses verlore gaan. Indien daar gepraat word van bepaalde fases, is dit belangrik dat die fases hoogstens van mekaar te onderskei is en nie geskei kan word nie. Derhalwe lewer 'n fase-indeling van die rouproses bepaalde probleme op. Die gevaar bestaan dat waar daar nog aan bogenoemde fase-indeling gesag verleen word, die totale rouSMARTgebeure in 'n resepmatige program mag verval. Daarteenoor is ek van mening dat die rouproses 'n dinamiese proses behoort te wees.

Met die bespreking van die fases van die rouproses van Kübler-Ross (1969:34-89) hierbo, mag dit die indruk skep van 'n kategorieëse indeling van die rouSMARTbelewenisse.

Ek kies om te praat van die *momente* van die rouproses. Ek stem saam met Kübler-Ross dat daar sekere *elemente* in die rouproses teenwoordig is waarby die pastor nie kan verbygaan sonder om ten minste kennis daarvan te neem nie. Wanneer ek kies om na hierdie elemente te verwys as *momente van die rouproses*, eerder as die fases van die rouproses, sou dit juis wees om te ontsnap aan 'n kategorieëse indeling en verloop van die proses. Om te verwys na die momente van rouSMART, is om die dinamika en daarmee saam die onvoorspelbaarheid, maar ook die onvoorbereide deurbrake tot die verwerking daarvan, as 'n momentele, 'n oomblik tot oomblik gebeure te beskou. Dit veronderstel dat elke gebeurtenis in die rouproses, van moment na moment en nie as staties of afgemete gebeure geïnterpreteer behoort te word nie. Elke moment in die rouproses wil 'n *beweging*, hetsy positief of negatief, aan die gang sit.

Om van die momente van die rouproses te praat, sou aan die eenkant die *hele proses* aandui as 'n onderskeiding van momentele gebeure, maar aan die ander kant ook verwys na die *oomblik van die gebeurtenis* in die proses self. Hierdie moment van gebeure, as teenwoordige tyd, is die pastoraal se storie waarin teruggegryp word na die verlede wat roep na uitkoms, maar ook na die toekoms

wat wag op uitkoms. Elke moment in die rouproses vertel 'n verhaal waarin die pastorant in sy of haar soeke na hoop, poog om die los drade van die verliesverhaal bymekaar te maak om die *verlede* en die *toekoms* in die *teenwoordige* aan mekaar te verbind. Die hooploosheid van onverwerkte rou gryp in die moment van roumart na die hoop midde-in en ten spyte van rou. Die bewustelike moment van roumart word sodoende die oomblik van uitdaging aan die pastorant. Müller (2000:99) merk op dat: “ ... om die bewustheid te hê dat God êrens uit die toekoms na jou toe aan die kom is, dít is om geloof te hê”. God se liefdevolle teenwoordigheid is dus nie vir die pastorant iets waarop daar eskatologies gewag hoef te word nie. God wat uit die toekoms oppad na mense toe is, is die God wat uit die verlede reeds by mense aangekom het en wat saam met God se mense hierdie *aankoms in die hede* vier. God wat oppad is en oppad was, is God wat oppad by mense tuiskom. Om die toekomsstorie in die hede te belewe, is om die verlede as reeds gerekonstrueerd te beleef. Die momentele gebeure van roumart staan van moment na moment met 'n voet in die verlede en met 'n voet in die toekoms. Waar die verlede en die toekoms in die hooploosheid en die hoop mekaar ontmoet, daar lê die uitdagende moment in die hede vir pastor en pastorant om padlans met hoop deur God se teenwoordigheid bemagtig te word.

Voorts hou die begrip *momente* ook die voordeel in dat daar nie eers gewag hoef te word dat die pastorant die een emosie of selfs fase van roumart verwerk het, alvorens daar na die volgende emosie of fase oorgegaan behoort te word nie. Kernmerkend van die rouproses is juis dat daar dikwels *geen struktuur* is waarvolgens gerou word nie en dat die frekwensie, sowel as die intensiteit waarmee die emosies belewe word, van *moment tot moment* van mekaar verskil.

Om te verwys na die momente in die rouproses behoort nie daartoe te lei dat die rouproses in fragmentele niksseggende gebeure uiteenval nie. Inteendeel, die fragmentele niksseggende gebeure van hooploosheid behoort juis deur die onderskeie momente van roumart ondersteun te word in die soeke na hoop

midde-in hooploosheid. Sodoende word die pastorant se storie van verlies 'n storie van hoop waarin die verrassende anders teenwoordigheid van God by mense in nood tydens enige moment in die rouproses belewe kan word. 'n Momentele belewenis van die rouSMARTemosies verwag God nie eskatologies eers aan die einde van die tyd nie. Mense se pynlike verlieservaring kan tydens enige moment van die rouproses ontsluit word in hoopvolheid, wanneer God vanuit die toekoms lyding apokalipties ophef. Waar God uit die verlede by mense aangekom het en vanuit die toekoms in die moment van mense se tyd by hulle aankom, daar kan mense met "egte" geloof en "vaste" hoop lewe, selfs al verduur hulle die pyn van hulle verlies (kyk Rom 5:1-11).

#### **2.4.7 Kroniese of patologiese rou**

Resente navorsing op psigologiese terrein dui daarop dat heelwat aandag gegee is aan die pendulumswaai tussen patologiese en "normale" rou. "Although grief is no more a pathology than it is a disease (cf. Engel, 1961), it involves psychological disturbance for a majority and mental disorder for a minority of bereaved people" (Stroebe 2001:859-860).

Dit is nie so eenvoudig om rouSMART as patologie te definieer nie. Stroebe (2001:860-861) stel dit dat:

We identified five different approaches in the classification of disorders: (a) trauma subsumes bereavement, (b) bereavement and trauma are associated with two separate sets of phenomena and/or complications, (c) complications occur at the intersection of bereavement and trauma, (d) pathological grief is a joint category that may prevail following nontraumatic and traumatic bereavement, and (e) pathological grief follows some nontraumatic bereavements (related disorders such as post-traumatic stress disorder [PTSD] following traumatic bereavement). Given these different approaches, it is not

surprising that there is confusion in the literature about the supposed qualitative and or quantitative similarities and differences in reactions to traumas and bereavements.

Die Griekse term πάθος (*pathos*) kan vertaal word met “*lustful passion*”, hartstog, sinlikheid, passie, aandoenlikheid, gevoel of begeerte. Patologie sou gereken kon word as 'n verlies of gebrek aan sodanige gevoel of gevoelsmatigheid (kyk Stroebe, Schut & Finkenauer 2000:57-75; vgl Jacobs & Prigerson 2000:481). Wanneer Spiegel (1977:91) oor patologiese rouSMART redeneer, kom dit vir hom daarop neer dat patologie ontstaan wanneer alle moontlike pogings tot die verwerking van die eerste drie momente van rouSMART binne die tydsbestek van vier tot ses weke misluk. Weer eens is so 'n omskrywing nie waterdig is nie, aangesien die momente van rouSMART in die eerste plek nie presies afgebaken kan word nie, en voorts omdat daar nie eers gewag moet word vir die afhandeling van 'n bepaalde moment alvorens daar oorgegaan kan word na die volgende nie. Patologie kan gedurende enige moment van rouSMART ontstaan. Dit sal ook nie moontlik wees om vanaf die een moment na die volgende oor te gaan, indien patologie reeds in 'n bepaalde moment van rouSMART ontstaan het nie. Heling is afhanklik van hulp van buite (kyk Spiegel 1977:91). Beide pastor en pastorant behoort gerig te wees op *hulp van buite en hulp van Bo*. Bevryding uit hooploosheid sou vir die gelowige pastorant beteken om heelgemaak te wees met die heil van Jesus Christus. Derhalwe is heling en hoop nie 'n kitsoplossing vanuit die pyn van verlies nie. Trouens, die pad na heling kan eweneens 'n pynlike ervaring midde-in die pyn van verlies wees. Hiervan is die bekering van Paulus (Hand 22:11) 'n enkele voorbeeld.

Louw & Edwards (1993:20; vgl Du Toit 1986:30; Meyer *et al* 1988:48) meld in hulle bespreking dat psigoloë in die verlede, verskillende menings gehad het oor wat as patologie gereken behoort te word. Volgens die teorie van Sigmund Freud (1933) kan mense meer van hulle menswees verstaan, wanneer hulle ook



weet dat hulle vanuit 'n onvoltooide verlede kom. In 'n poging om mense se menswees tot vervulling te bring, word die onbewuste en verdringde verlede in 'n verwronge vorm (patologie) na die vlak van die bewuste gebring. Hierdie *verwronde ervarings* van die verlede was vir Freud die struikelblok op weg na werklike hoop midde-in rouSMART. Die verwronge ervarings (patologiese rou) behoort deur die pastorant via intradissiplinêre gesprekvoering, bewustelik gestel te word.

Op sy beurt het Carl Gustav Jung (1875-1961), wat menswees in verskillende vlakke van bewus-wees tipeer, gemeen dat patologieë gewortel is in onontginde *argetipes*, wat misken en verklein word in die onbewuste, en wat toenemend aanspraak op die bewuste maak, sodat die onbewuste die bewuste begin bedreig (kyk Du Toit 1986:56-73; vgl Louw 1997:239-240). Patologie sou vir Jung dus neerkom op die nastreef van onrealistiese fiktiewe doelwitte. Sien later meer hieroor in hoofstuk 2.8, wanneer die invloed van die onbewuste op die bewuste breedvoerig bespreek word.

Vir die bekende psigoloog, Skinner (1904) is afwykende gedrag of patologie die gevolg van kondisionering deur die omgewing om negatief te funksioneer (kyk Du Toit 1986:126). Dit sal die noodwendige gevolg hê dat patologie slegs ontlont kan word indien die omgewing verander en die persoon herkondisioneer word. Natuurlik sou dit 'n prakties onhaalbare doelwit wees in die geval van rouSMART.

Vir my bestaan die patologie van rouSMART daarin dat mense om watter redes ookal voortdurend die verlies wat hulle gely het, ontken. Daardeur poog die pastorant om vir hom of haar 'n eie hoopvolle situasie te skep as gevolg van die pyn wat die verlies meegebring het. Ek stem saam met Zisook & Shuchter (2001:786) wat van mening is dat: “[A] normal and adaptive response to loss, grief should not be pathologized”. Daarmee probeer hulle nie om patologiese gedrag te minimaliseer of te ignoreer nie. Hulle meen dat patologieë aanleiding

kan gee tot ernstige major depressie. Wat ek wel waardevol vind van bogenoemde teorieë, is die insig dat afwykings of patologie die ontwikkeling van menswees strem. Dit sou gevolglik verhoed dat die heil in Jesus Christus vir die pastorant 'n hoopvolle dimensie aanneem. Patologie sal tot gevolg hê dat Christengelowiges nie die heil in Jesus Christus beleef as 'n ervaring of belydenis van God se heling deur God se teenwoordigheid nie. Patologie sluit singewing en hoop uit, omdat die pastorant nie daar God se helende betrokkenheid by mense beleef nie.

Wat duidelik is vanuit die psigologiese teorieë waarna hierbo verwys is, is dat elke vorm van patologie bepaalde *simptome* vertoon. Van die belangrikste simptome van patologiese rou is die verwerping van enige hulp, voortdurende apatie, isolasie en die afbreek van kommunikasie, wanpersepsie ten opsigte van die realiteit, ontkenning, obsessies en kompulsies, beskuldigings en slegte drome (kyk Spiegel 1977:92; vgl Zisook & Shuchter 2001:786; Bonanno 2001:718-719; Stroebe 2001:856). Weens onsuksesvolle pogings wat die pastorant van sy of haar kant aangewend het om die verlies hoopvol te verwerk, kan dit lei tot 'n gevoel van mislukking en 'n daaropvolgende skuldgevoel en gevoel van verwerping. Dit lei op sy beurt weer tot isolasie en die verlies aan sinvolle kommunikasie. Die pastorate kan die belewenis hê dat hulle in die steek gelaat en verwerp is, in sommige gevalle selfs ook deur God. Dit kan die gevoel na vore bring dat God ten doel het om die roumartsituasie as straf te gebruik. Onbewustelik figureer bepaalde Godsbeelde of persepsies oor God en dit kan lei tot 'n hooplose situasie waar die heil in Jesus Christus nie beleef word nie.

Waar die pastor fyn luister, sal dit vir hom of haar moontlik wees om vas te stel wanneer en hoe die depressiesimptome momenteel in die rouproses manifesteer en of dit as patologies beskou behoort te word al dan nie. Zisook en Schuchter (2001:786) stel dit dat:

Newly bereaved men and women are at risk for persistent major depressive syndromes ... [T]hus, to the degree that the symptoms are persistent, pervasive, and painful; interfere with function; impede expected grief resolution; and cluster together to form a depression syndrome, the diagnosis of major depression should be made. The time since death of a loved one should not serve to delay the otherwise appropriate diagnosis of a major depressive episode.

Die versigtigheid van Zisook en Schuchter (2001) om patologie te minimaliseer of te ignoreer, behoort eweneens die versigtigheid van die pastor te wees. Die manifestering van patologie wat vir die pastorant kan lei tot 'n momentele belewenis van hooploosheid, is allesbehalwe onbelangrik. Daar sal hieronder in hoofstuk 2.4.7 aangedui word hoedat patologie die pastorant in sy of haar diepste menswees beïnvloed. Die teenwoordigheid van enkele simptome van patologie impliseer nie 'n patologiese rouproses nie. Zisook en Schuchter se onderskeid hierbo dui aan dat waar mense die grens oorgesteek het van normale rou na major depressie, ontstaan daar 'n patologie.

Die pastor behoort versigtig te wees om nie patologie en die pastorant se belewenis van hooploosheid, met mekaar gelyk te stel nie. Hoewel patologie dikwels gepaard gaan met die belewenis van hooploosheid, dui hooploosheid nie noodwendig in die rigting van patologie nie. Daar is reeds hierbo aangedui dat dit nie maklik is om sonder meer *major depressie* te identifiseer nie. Major depressie, as patologie, beteken dat mense 'n onvermoë het om sinvol en hoopvol met hulle lewe aan te gaan, midde-in en ten spyte van die verlies. Dit is wanneer mense se weerstand en hanteringsmeganismes ontoereikend geraak het. Major depressie, as patologie van roumart is 'n noodkreet om hulp. Dit vra na die ondersteuning van die pastor en die geloofsgemeenskap om die pastorant te begelei om insig in sy of haar emosionele ervarings te kry wat tot patologie gelei het.

Rousmart is die na-buite uitdrukking van emosies wat innerlik beleef word. Hoewel die belewenis daarvan individueel en uniek is, is rousmart nie 'n individuele proses nie. Sosiale bande wat mense met ander het, byvoorbeeld die *gemeenskap van gelowiges*, kan aan mense in rou ondersteuning en versterking bied. Rou buite die *geloofsgemeenskap* is 'n alleen en eensaam pad. Sonder die nodige leiding in lyding bevind die lydende hom- of haarself in 'n *cul de sac*. Hoop word deur die pastor en die geloofsgemeenskap met die pastorant gedeel as God se teenwoordigheid by mense in nood. Mense word bevry van die simptome en moontlike gevolge van patologie wanneer hulle (multi-professioneel) begelei word om insig in die patologie te hê, maar meer as dít: waar 'n geloofsgemeenskap die pastorant biddend voorpraat by God, word die pastorant bemagtig om met “egte” geloof en “vaste” hoop weer te kan vertel van nuwe horisonne wat deur patologie verduister geraak het.

#### **2.4.8 Faktore van patologiese rou**

Waar dit gaan om die afwyking van “*normale menslike ontwikkeling*”, sou dit van belang wees dat die pastor interdissiplinêr grondige kennis sal dra van wat patologie is. Kennis aangaande patologie sal 'n hulpmiddel vir die pastor wees om te bepaal in welke mate hy of sy hulp sal kan verleen. In die pastoraat sou die pastor patologie kon verstaan as die hooploosheid van die pastorant as gevolg van die verlies. Indien die pastor van oordeel is dat die patologie op die terrein van die pastoraat lê, kan die pastorant deur interdissiplinêre gesprekvoering begelei word tot hoopvolheid ten spyte van die verlies wat gely is. Dit is belangrik dat die pastor 'n multiprofessionele ingesteldheid ontwikkel.

Patologie ontstaan wanneer 'n mens se verdedigingsmeganismes ontoereikend is om oormatige frustrasie, konflik, trauma, verlies, nood en spanningsdruk te hanteer. Elkeen van die psigologiese teorieë, soos vroeër bespreek, het op die een of die ander wyse gepoog om patologie te verklaar (kyk Louw 1982:544; vgl Du Toit 1984; Bonnano 2001:718-719; Jacobs & Prigerson 2000:480-483).

Wat hier volg, is nie 'n studie van patologiese gedrag nie. Daar word hoogstens gepoog om bepaalde elemente van "*problematiese*" of afwykende gedrag te identifiseer en te omskryf, ten einde 'n roete aan die pastorant uit te wys waarin hy of sy insig in die onderskeie patologieë kan verkry. Patologiese gedrag word hoofsaaklik soos volg aangedui:

### **i) Neuroses**

'n Neurose is 'n funksionele psigiese versteuring van 'n relatief minder ernstige aard. Neuroses lei normaalweg nie tot persoonlikheidsdisintegrasie of 'n breuk met die realiteit nie. Die primêre simptome van 'n neurose is gewoonlik *angs* (kyk Edwards & Besseling 2001:62; vgl Louw 1982:545; Freeman & Ward 1998:720).

Na my mening sou die pastor wat voldoende ingelig is aangaande die onderskeie *neuroses* en die simptome daarvan, meelevend die pastorant kan begelei om bevrydend hierdie patologie te oorwin deurdat insig daarin verkry is, sonder om as 'n *kwasi-sielkundige* beskuldig te word. Sodoende kan die pastorant begelei word om die storie te vertel van nuwe moontlikhede vir nuwe hoop, wat tot nóg toe misgekyk is. In die manifestering van *neuroses*, is intense psigologiese terapie nie noodwendig nodig nie (kyk Bonnano 2001:719; vgl Lazare 1989:381-397). Die waarde van pastorale begeleiding behoort egter nie onderskat te word nie. Die pastor is saam-soekend met die pastorant op die pad na die goeie hoop waarin die koninkryk van Jesus Christus naby aan mense gekom het en God meelevend saam met mense in hulle nood kom leef het. Die pastor en die geloofsgemeenskap kan hoopvol "gesprek" met God voer, wanneer hulle in gebed die nood en angs van die die pastorant aan God voorbid. Die volgende *neuroses* word algemeen geïdentifiseer:

- **Angsneurose**

Dit is 'n toestand van akute spanning, benoudheid, versnelde hartklop en oormatige sweet. Anders as vrees, word angs nie noodwendig aan 'n spesifieke

situasie gekoppel nie, en kan dit ook as meer kronies van aard bestempel word (kyk Edwards & Besseling 2001:63-65; vgl Louw 1982:545). Angs het 'n invloed op mense se fisiologiese, gedrags- en kognitiewe welstand (kyk Davis & Nolen-Hoeksema 2001:726-741; vgl Miller & Jackson 1985:236).

- Fobieë

'n Fobie kan omskryf word as 'n vrees vir iets of iemand wat nie regtig vrees regverdig nie (kyk Zisook & Shuchter 2001:785; vgl Rollman & Reynolds 1999:757-758).

- Obsessies/Kompulsies

'n Obsessie is 'n repeterende en meestal irrasionele gedagte/idee wat 'n individuele gedagtes oorheers en waaroor hy of sy geen bewustelike beheer het nie. 'n Kompulsie daarteenoor, is 'n onweerstaanbare impuls om 'n bepaalde handeling uit te voer, ten spyte van 'n bewustheid van die irrasionaliteit daarvan of die moontlike gevaar daaraan verbode (kyk Cartwright 2001:12-13; vgl Louw 1982:545).

- Histerie

Die volgende toestande van histerie kan onderskei word (kyk Cartwright 2001:12-13; vgl Louw 1982:546; Edwards & Besseling 2001:63-64):

- Konversie histerie

Dit is die verlies van 'n motoriese of sensoriese funksie, sonder enige organiese rede, byvoorbeeld tydelike verlamming, blindheid en/of doofheid.

- Dissosiatiewe histerie

Dit is 'n vorm van histerie as gevolg van 'n dissosiasie en versteuring van 'n "bewus-wees-van ...". Die volgende vorme kan onderskei word :

- *Psigogene amnesie* (gedeeltelike of totale geheueverlies), wat gewoonlik gepaardgaan met 'n "lack of reality".
- *Fuga* dui op 'n lang periode van amnesie.
- *Somnambulisme* dui op die uitvoer van komplekse motoriese handeling tydens slaap.

Al die bogenoemde neuroses word geïdentifiseer as enkele simptome van depressie. Depressie is 'n meervuldige neurose. Depressie is ook *fisiologies* van aard. Wanneer major depressie by 'n mense vermoed word, word dikwels gebruik gemaak van die sogenaamde *HAMILTON RATING SCALE*, ten einde die vermoede te verifieer. Indien depressie wel bevestig word, kan die pastorant verwys word na 'n mediese dokter. Medikasie is noodsaaklik ten einde die serotonien-wanbalanse te stabiliseer. Dit is belangrik om in gedagte te hou dat depressie 'n tyd mag neem om te herstel (kyk Elliot, Shewchuk & Richards 2001:223-230; vgl Miller & Jackson 1985:180).

## ii) Psigoses

Hoewel die hantering van psigoses nie primêr op die terrein van die pastor lê nie, beteken dit nie dat hy of sy nie die een of die ander tyd daarmee gekonfronteer sal word nie. Die pastor behoort instaat te wees om die manifestering van psigoses te herken. 'n Psigose word aangedui as 'n *Major Mental Disorder*, deurdat dit verwys na mense wie se kontak met die realiteit verlore geraak het. 'n Psigose dui op mense wie se "normale funksionering" ernstig belemmer is (kyk Jacobs & Prigerson 2000:481-482; vgl Kendall 1994:100-110; Miller & Jackson 1985:310). Dit is bykans onmoontlik dat psigoses in die rouproses sal ontstaan of dat die belewenis van verlies psigoses kan laat ontstaan. Tog meen ek dat dit nodig is dat beide pastor en pastorant ten minste van die belangrikste simptome van wat psigoses is, kennis behoort te neem. Van die simptome van psigoses is bepaalde vorme van hallusinasies, disoriëntering ten opsigte van tyd, plek en

identiteit, emosionele versteurings en gedragsversteurings. Psigoses word geïdentifiseer as:

- Skisofrenie
- Paranoia
- Psigopatie
- Veelvuldige persoonlikheid
- Tourette se sindroom
- Bipolêre disfunksie
- Seksuele versteurings/-afwykings

(kyk Miller & Jackson 1985:319–323; vgl Louw 1982:547-553; Kendall 1994:100-110; Murphy 2000:591).

Die pastor, sowel as ondersteunende geloofsgenote van die geloofsgemeenskap behoort twee belangrike dinge met mekaar te deel. Dit is :

- God se volle aanvaarding deur Jesus Christus vir mense in nood (HOOP/Sinbelewenis);
- God se waardesisteem vir die skepsels om ten spyte van gebrokenheid deel te wees van Jesus Christus se herskepping (HOOP/Sinbelewenis).

Hierdie ondersteunende rol stel pastorate met major gedragsafwykings in staat om veel eerder deel van 'n gemeenskap, spesifiek van 'n geloofsgemeenskap, te wees as om hulle te reken as 'n randverskynsel van die samelewing en geloofsgemeenskap.

Die werk van Vries (1997) en Worden (1991) identifiseer drie kernfaktore in gekompliseerde rou, wat ook bekend staan as kroniese of patologiese rou:



### a) Verhoudingsfaktore

Die aard van die verhouding wat die agtergeblewenes gehad het met die persoon/saak wat hulle verloor het, speel 'n belangrike rol. Belangriker egter is die *waarde* wat mense in rou aan die verlies koppel. Daar is reeds hierbo in hoofstuk 1.4 aangedui dat die pastoraat wat verlies gely het, 'n gevolglike verlies aan hoop ervaar. Ek het dit *dubbele rouSMART genoem*, deurdad die pastoraat nie alleen die verlies as sodanig beleef nie, maar ook 'n verlies aan hoop midde-in die verlies. Ek oordeel dat die *eie ek* in die rouproses blootgelê behoort te word en dat die bemagtiging en begeleiding tot hoop midde-in verlies die emansipasie van die *eie ek* wat nog naartiglik vashou aan die verlies wat gely is, sal bewerkstellig. Waar dit gebeur, sing mense lofliedere, soos wat Attie van der Colf en Elsabé Kloppers in die Liedboek van die kerk Habakuk 3 interpreteer binne 'n Christelike konteks:

Al sou dan ook die vyeboom nie bot nie,  
al sou die wingerd sonder druiwe staan;  
die graan verdor, die vrugtebome wegwyn,  
die beeste, kleinvee alles hier vergaan –  
*nóg sal ek juig en bly wees in my God!*  
Hy is my hulp, Hy gee my krag.  
Hy laat my loop waar rats die ribbok gaan;  
Hy laat my vas en veilig staan!

(Gesang 516:2001)

Die verhoudingsfaktor is, na my oordeel, nie 'n vraag na die verhouding tot die persoon of saak wat verloor is nie, maar wel 'n vraag na die verhouding tot die "ek" en die wyse waarop die "ek" in die verhouding tot God, tot oorwinning oor die *eie ek* gelei kan word. Die verhouding waaraan die pastoraat moontlik die meeste aandag behoort te gee, is die verhouding tot die "self". Rousmart, mag moontlik 'n narcistiese *eie ek* ontbloot wat bevry en bemagtig behoort te word om midde-in die verlies en selfs ten spyte van die verlies, steeds oorwinnend oor die

self te kan sê: "Ter wille van Hom het ek alles prysgegee en beskou ek dit as verwerplik, sodat ek Christus as enigste bate kan verkry en een met Hom kan wees ... Al wat ek wens is om Christus te ken, die krag van sy opstanding te ondervind en *deel te hê aan sy lyding deur aan Hom gelyk te word in sy dood ...*" (Fil 3:8-10).

#### **b) Omstandigheidsfaktore**

Omstandigheidsfaktore kan moontlik tot patologiese rou lei. Indien die agtergeblewenes onseker is oor wat tot die verlies van 'n persoon se lewe gelei het, byvoorbeeld selfmoord en onsekerheid of die mense wel werklik dood is (soos in die geval van vermiste kinders of rampslagoffers) kan die rouproses oneindig bemoeilik word. Onsekerheid of daar werklik 'n verlies gely is, bring dikwels vir die pastorant probleme mee in die verwerking van roumart. Roumart wat nie afgehandel word nie, kan lei tot patologiese rou.

Alhoewel omstandigheidsfaktore dikwels vir beide pastor en pastorant 'n verleentheid skep, kan dit egter ook dien as 'n geleentheid om nuwe sinvolle omstandighede te skep waarbinne mense in rou, nuwe hoop skep. Die uitdaging midde-in die omstandighede en die bevryding van die omstandighede, lê ingebed in die teenwoordigheid van die God van die omstandighede.

#### **c) Historiese faktore**

Vorige insidente waar mense 'n negatiewe ervaring ten opsigte van roumartgebeure gehad het, mag moontlik 'n invloed hê op die wyse waarop roumart in die toekoms beleef word. Dit wat in die verlede beleef is, sal ook 'n invloed hê op dit wat in die toekoms beleef gaan word. Waar daar nog nie deur vorige verliese gewerk is nie, kan dit maklik daartoe lei dat die pastorant met latere verliese in 'n patologie van roumart kan verval. 'n Geskiedenis van geestessiektes of disfunksies behoort gedurende die rouproses gemoniteer te word.

#### 2.4.9 Kenmerke van patologiese rou

Patologiese rou word herken aan verskeie aspekte (kyk Stroebe 2001:859-860; vgl Van Niekerk:1984:133). Die algemeenste kenmerke kan aangedui word as:

##### a) Kroniese roureaksie

Hierdie kenmerk van patologiese rou impliseer dat die hele rouproses tot stilstand gekom het. Weens bepaalde blokkasies het dit vir mense in rou onmoontlik geword om die emosies van roumart deur te werk. Die pastor sal genoodsaak wees om die rouproses te "*heraktiveer*". Dit is nodig dat daar deur die routake gewerk sal word en dat die volledige "onthegtings-proses", 'n losmaak van die verlies, sal plaasvind. Waar die eie ek nog aan die verlies wat gely is vashou, ontstaan die gevaar van patologiese rou. Onthegting impliseer 'n emansipatoriese bemagtiging ten einde hoopvol te kan voortlewe midde-in en ten spyte van verlies.

##### b) Vertraagde roureaksie

Wanneer die emosionele reaksies op verlies nie in verhouding staan tot die verlies wat gely is nie, kan vertraagde roumart ontstaan. Dit staan ook bekend as geïnhibeerde, onderdrukte of uitgestelde roumart en ontstaan wanneer die emosies van roumart óf geminimaliseer óf gemaksimaliseer word. Die rol wat die pastor hier sal inneem sou wees om die pastorant te begelei om die pynlike emosies as 'n werklikheid in sy of haar lewe te ervaar. Die belewenis van emosies kan nie ontken of onderdruk word nie. Die pad na heling en herstel, is een waarin die pastorant sal erken dat hy of sy bepaalde emosies belewe, hoe pynlik die ervaring ookal mag wees.

##### c) Oordrewe roureaksie

Dit is gewoonlik nie maklik om 'n oordrewe roureaksie te identifiseer nie. 'n Oordrewe roureaksie sal wees waarin die pastorant ongeïnhibeerd en ongekontroleerd uiting aan sy of haar emosies gee. Die pastor sal begeleidend

hulp verleen aan die pastorant sodat hy of sy sal wegfokus van die seer wat die verlies meegebring het, deur hoopvol te soek na nuwe horisonne.

#### **d) Verborgte roureaksie**

Onderdrukte emosies van rou manifesteer dikwels in terme van intense fisiese pyn. Mense is soms geneig om hierdie pyn te ignoreer en dit wys dan uit in die vorm van onaanvaarbare gedrag deur byvoorbeeld woede of histerie uitbarstings. Jeugmisdaad kan by adolessente dikwels 'n aanduiding van 'n verborge roureaksie wees. In 'n sekere sin dui 'n verborge roureaksie op 'n ontkenning van die intense pyn wat ervaar word weens die verlies. Die pastor behoort die pastorant te begelei om bewus te raak van die pynlike emosies. Wanneer hierdie emosies bewustelik gestel word, stel dit die pastorant in staat om saam met die pastor hoopvol opsoek te wees na sin midde-in verlies.

### **2.5 Rousmart as dinamiese proses**

Die vloei van die proses, asook die gevolglike verwerking van roumart kan verongeluk word as die pastor die verwagting by die pastorant sou skep dat die rouproses lineêr volgens 'n opeenvolgende fase-indeling sou verloop. Elke emosie wat belewe word, staan in diens van die moment van aanvaarding. Die moment van aanvaarding kan verstaan word as die deurbreek van die heil in Jesus Christus. Sodoende kan mense in rou bemagtig word om sinvol en hoopvol te kan voortlewe, midde-in en ten spyte van hulle verlies.

Die dinamika van die gebeure lê daarin dat sekere emosies nie slegs meer beperk word tot sogenaamde fases nie, maar dat enige emosie op verskillende stadia van die rouproses afwisselend kan manifesteer, en natuurlik ook op verskillende vlakke van intensiteit en frekwensie. So gesien is *aanvaarding* as sodanig ook nie bloot 'n doelwit waarna gestreef behoort te word nie, maar uiteindelik niks meer en niks minder nie as 'n daaglikse uitleef van die heil in Jesus Christus wat midde-in rou gerealiseer het.

Die tradisionele teorie van *rouwerk* het dit gestel dat die emosies van die rouproses en die uitdrukking daarvan 'n *imperatief* vir die verwerking van roumart is. Bonnano (2001:801) gaan selfs verder wanneer hy praat van die *sosiaal-funksionele perspektiewe* van emosies in roumart as hy beweer dat:

... different emotions serve different functions and that the consequences of expressing an emotion depend on the situational context and the temporal interval in which the emotion might be expressed ... [C]onsider sadness and anger, two emotions commonly associated with loss. Sadness is thought to foster reflection, resignation, and acceptance and to evoke sympathy and helping responses in others, whereas anger is assumed to externalize blame, mobilize resources, and help ward off attack. Expressing these emotions for a short period after a loss may be adaptive. However, when expressed persistently, sadness tends to lead to withdrawal, despair, and rejection from others, whereas prolonged expressions of anger can threaten to damage interpersonal relationships and undo social supports.

Ek wil hierdie argument van Bonnano ondersteun. Waar dit by rouwerk gaan om die deurpraat van emosies, as verwerking van verlies, waarsku Bonnano dat rouwerk wat blootgestel word aan willekeur, sonder die nodige begeleiding, tot patologiese rou kan lei. Dit onderstreep die feit dat die rouproses nie 'n simplistiese gebeure is wat in onderskeie fases uiteenval nie. Dit beklemtoon ook die feit dat die emosies van roumart eweneens nie simplisties en ekwivalent aan mekaar is nie. Die pastor sal in sy of haar empatiese saamleef met mense in rou, rekening moet hou met die feit dat elke emosie 'n eie funksie in die rouproses vervul. Derhalwe behoort daar ook rekening gehou te word dat die gelowige pastoraat nie die onderskeie momente van die rouproses 'n buite die heil wat Jesus Christus bewerk het, ervaar nie. Die pastoraat se ervaring van die

momente skok, ontkenning, woede, depressie en opstand, maak nie dat die heil in Jesus Christus nie 'n werklikheid is nie.

Elke moment in die rouproses staan in diens van die moment van aanvaarding, terwyl die moment van aanvaarding in diens staan van elke ander moment in die rouproses. Mense wat verlies gely het, hoef nie prosesmatig die ervaring van die heil in Jesus Christus af te wag nie. Skematies kan die *momente van rouSMART* soos volg voorgestel word:



## 2.6 Routake

Na afloop van 'n verlies is daar bepaalde take wat deurgewerk behoort te word, waardeur die pastorant tot bemagtiging midde-in die rouSMART gelei word. Hierdie routake verg inspanning in terme van die fisiese, die emosionele en die geestelike aspekte van menswees. Ongelukkig is dit waar dat mense in rou nie altyd die noodsaaklikheid daarvan beseef om uitdrukking te gee aan die intensiteit van hulle gevoelens nie (kyk Freeman & Ward 2000:220-221).

RouSMART is nie passiewe gebeure nie. Dit is 'n aktiewe en dinamiese proses waarin die pastorant op pad is om bevry te word uit die belewenis van hooploosheid. Van Niekerk (1984:117-120) en Freeman & Ward (1998:220-221) identifiseer elkeen dieselfde vier routake:

### 2.6.1 Aanvaarding van die werklikheid van verlies

Mense se eerste reaksie na verlies is gewoonlik: "Dit kan nie waar wees nie". Die eerste taak sou wees om die finaliteit van die verlies te aanvaar. Mense in rou behoort hulself te konfronteer met die feit dat die oorledene weg is, dat die verlies 'n feit is en die persoon nooit weer terug sal kom nie. Die pastor moet daarop let dat die verlies nie *gemummifiseer* word nie. Die pastorant sal byvoorbeeld alles onaangeraak laat in die hoop dat die persoon of saak wat hulle verloor het, weer sal "terugkom".

### 2.6.2 Ervaring van die intense pyn van verlies

Om te rou is rou. Verlies bring intense pyn mee, fisies, sowel as psigies. Die pastor kan nie 'n kitsoplossing aanbied wat hierdie pyn versag of wegneem nie. Die pastor behoort die pastorant te begelei om nie emosionele besluite te neem waarvoor hulle later spyt sal wees nie. Dit gebeur byvoorbeeld dat mense direk na die afsterwe van 'n huweliksmaat sal besluit om die huis te verkoop en na 'n ander dorp te verhuis. Ander sal byvoorbeeld weer hulle totale lewensstyl en vriendekring verander, om daarmee die indruk te skep dat hulle goed aangepas het na die verliesgebeure. Daar word gepraat van die *tweede dood* wanneer iemand net wou wegkom na die gebeure en wanneer hulle later wel moet terugkeer, en tog met 'n skok ontdek dat hulle verlies 'n realiteit is. Mense behoort aangemoedig te word om hulle emosies teenoor hulleself en die res van die gesin te erken en uiting daaraan te gee. Pyn hoef nie lewenslank ervaar te word nie.

### 2.6.3 Aanpassing na afloop van die verlies

Rou word nooit in 'n vakuum beleef nie. Verlies mag wel moontlik daartoe lei dat die pastorant 'n heel nuwe lewenspatroon sal struktureer ten einde hoopvol by die omstandighede aan te pas. Sou die verlies in die vorm van verlies aan 'n lewensmaat wees, impliseer dit verskeie aanpassings. Waar 'n huweliksmaat die rol vervul het van mede-broodwinner, seksuele maat, kameraad, finansier, mede-beplanner, tuinier, mede-besluitnemer, mede-ouer, geesgenoot en selfs nog

meer, mag die pastorant ontdek dat die proses van roloornamie nie altyd vloeiend verloop nie. Die wyse waarop die pastorant by die omstandighede aanpas, veroorsaak soms nuwe krisisse. Die aanpasbaarheid van mense word tot die uiterste beproef. Die nuwe situasie impliseer groter verantwoordelikhede.

Mense in rou se eerste reaksie na bewuswording van die verlies, is om te sê: "Ek weet nie hoe ek sonder hom of haar of die saak gaan klaar kom nie". Ek meen dat daar by elke mens 'n bepaalde onvermoë en selfs 'n onwilligheid is om die finaliteit van die verlies te aanvaar. Spiegel (1977:101/106) poneer dat enige vorm van verlies 'n *status transition* teweeg bring, wat tot gevolg het dat: " ... not the world, but the world of being is disturbed ... " .

Verlies en die gevolglike rou laat die vraag ontstaan watter sinvolheid daarin kan wees om self met die lewe aan te gaan. Die één of dit waarvoor daar gelewe was, wat betekenis aan 'n eie bestaan en aktiwiteite gegee het, is nie meer daar nie. As hulp in die verwerking van hierdie onvermoë en onwilligheid om die verlies te aanvaar, hou Spiegel (1977:133) se opmerking hieronder groot waarde vir die pastoraat in:

...the loss of a person and the mourning for him is not the experience of that mourner alone, but that there were others before him who overcame this burden and that this will continue to happen... [R]ather the experience of pain is generalized; it no longer appears to be the individual problem of this person, but makes him a member of the group of people who with the help of the Christian faith and by psychological techniques, have overcome the crisis.

In die verwerking van rou smart, behoort die pastor, sowel geloofsgemeenskap saam met die pastorant op pad te wees deur te soek na nuwe hoop midde-in hooploosheid. Christengelowiges staan binne 'n *gemeenskap van gelowiges* wat



empaties die diakoniese funksie van gemeente-wees teenoor hierdie mense wat verlies gely het, behoort uit te leef. Ek oordeel dat Frank Wright (1996:117) reg het as hy ten opsigte van die pastor en die geloofsgemeenskap sê: “[A]ny adequate model of pastoral care, ... must depend on our empathy, our willingness to be vulnerable, to be selfdisclosing, and to share in the helplessness of the other person”.

#### **2.6.4 Herinvestering in ander verhoudings**

Wanneer die rouproses *normaal* verloop, lei dit tot 'n afname in die intensiteit waarop die emosies van rou smart beleef word. Die intensiteit van die emosies neem af en die beeld van die verlies wat gely is, vervaag. Daar kan gepraat word van 'n sogenaamde ontheftingsproses, soos hierbo reeds daarna verwys is. Die ontheftingsproses behoort te gebeur, ten spyte daarvan dat die pastorant daarvoor skuldig voel. Die pastor moet nie probeer om hierdie laaste routaak te forseer word nie. Daar behoort daarteen gewaak te word dat die geloofsgemeenskap nie die mense in rou te gou aan nuwe vriende of vriendinne of moontlike huweliksmaats voor te stel nie. Vir die pastorant kan dit as ontrouheid aan die persoon of saak wat hy of sy verloor het, beskou word. Dit kan bepaalde skuldgevoelens wek. Die verlies mag ook nie deur die geloofsgemeenskap geminimaliseer word met woorde soos: “môre sal dit weer beter gaan” of “tyd maak wonde heel” nie. Die pastor, tesame met die geloofsgemeenskap, behoort met groot deernis en empatie die pastorant te begelei om weer in nuwe verhoudings te herinvesteer.

Om die routaak sinvol af te handel, is dit noodsaaklik om die ervaring van verlies ook te sien as 'n nuwe konteks met nuwe betekenis. Freeman (2000:221) haal Nietzsche aan wat gesê het: “ ... it was not the suffering that was his problem but that the question was wanting to the outcry, Why the suffering?” Die taak van die pastor is om te bepaal waar die mense in rou hulleself in die rouproses bevind ten opsigte van die nuwe betekenis wat hulle aan die verlies verleen, asook die godsdienstige en etiese waardes wat die mense aan hulle verlies en

aan hulle lewe voor die verlies verleen het. Voorts sou dit ook vir die pastor nodig wees om vas te stel hoe hierdie genoemde waardes deur die verlies beïnvloed is, met ander woorde wat staan tussen die mense in rou en hulle aanvaarding van die verlies.

Bogenoemde routaak behoort behoorlik aandag te geniet. Indien dit so is dat godsdienstige waardes deur die verlies beïnvloed word, is die uitdaging wat aan die pastor gestel word, groot. Die beeld wat mense in rou ten opsigte van God mag hê, mag moontlik verskil ten opsigte van die beeld wat hulle binne normale omstandighede van God sou hê.

Om met die herinvestering van verhoudinge besig te wees, beteken vir die gelowige pastorant om te belê in een van die belangrikste verhoudings, naamlik 'n geloofsverhouding, 'n vertikale verhouding met God. Die *onthegtingsproses* ten opsigte van die verlies, behoort terselfdertyd 'n *aanhegting* te wees. Die verlies behoort 'n wins word, die verleentheid 'n geleentheid. Soos Jesus self ten opsigte van 'n man wat blindgebore was, gesê het: "... hy is blind sodat die werk wat God doen in hom gesien sal kan word" (Joh 9:3). 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. Die negatiewe beeld wat die pastorant oor sy of haar verlies mag hê, moet gestel word teen die beeld van God, wat in Jesus Christus verlies oorwin het. Sodoende raak onthegting nie 'n negatiewe en angswekkende proses nie, maar word die *losmaak* aan die verliessituasie gevul met aanhegting aan die nuwe uitdagings wat die teenwoordigheid van Jesus Christus in lyding kan bied. Lyding, via die lyding van Jesus Christus, bemagtig lyers om leiers te word.

## **2.7 Tydsduur van die rouproses**

"Time, like the stage of grief, is fluid. People move within the stages quickly, sometimes going back to the the first hours and then jumping well ahead of where they actually are feeling as though they have finally resolving their loss"

(Freeman & Ward 1998:221). Rou geskied nie volgens 'n patroon nie. Geen vaste tydsduur kan daaraan gekoppel word nie. Afhangende van verskeie omstandighede, asook die aard van die verlies en die verhouding waarin die pastorant met die persoon/saak gestaan het, soos reeds in die studie vermeld, kan die afhandeling van die rouproses volgens Freeman & Ward tussen agtien maande en twee jaar duur. Dit is na verloop van tyd dat die pastorant begin ervaar dat sy of haar verlies draaglik begin word. Die pastor mag nooit uit die oog verloor dat die ervaring van verlies 'n uniek-individuele proses is. Mense sal anders op verlies reageer, selfs al was dit dieselfde verlies wat hulle gely het.

Hoewel wetenskaplikes riglyne wil neerlê waarvolgens die emosies van rouSMART op gegewe oomblikke kan manifesteer (kyk Freeman & Ward 1998:222-223; vgl Kübler-Ross 1969; Spiegel 1977; Hallewas 1989), kies ek om nie tydmagtig met rouSMART besig te wees nie, maar eerder *prosesmagtig*. Dit sou die ruimte daarvoor laat dat, indien die treurende moontlik sou regresseer en terugval na 'n vorige *moment*, daar nie 'n skuldgevoel ontstaan omdat daar 'n vertraging in tyd is nie.

Vir die afhandeling van 'n geslaagde rouproses, waar mense in rou bemaagtig word om die wins van hulle verlies in Jesus Christus te beleef, sou dit nodig wees dat die routake, soos hierbo genoem, suksesvol afgehandel word. So verleen elke mens 'n eie tydsduur aan 'n eie unieke en hoogs individuele proses.

Wat ook al die tydsduur van die rouproses sou wees, is dit noodsaaklik dat mense in rou nooit alleen op hierdie pad is nie. Ondersteuning is van die allergrootste belang. Hier behoort die rol van familie, vriende en die breë geloofsgemeenskap nie onderskat te word nie.

## **2.8 Die invloed van die bewuste en onbewuste in rouSMART**

Wanneer daar in die pastoraat van menslike gedrag en/of menslikheid kennis geneem word, is die pastor genoodsaak om intradissiplinêr met die psigologie

saam te werk. Die menslike “ek” (onties, biologies, fisiologies, psigologies, antropologies en teologies) leef sy of haar bewus-wees uit op die vlak van die *bewuste en onbewuste* wat die proses van geloofsvolwassenheid, singewing en bemagtiging midde-in rouSMART en verlies beïnvloed. Mense se *psige* funksioneer deur die menslike “self”, terwyl mense se *bewuste* met die “ek” sal opereer (kyk Zijlstra 1989:36). So meen Louw (1997:239) ook dat mense se bewuste menswees afspeel tussen die *ek* en die *self*. Vir Yontef (1976:67) is mense se bewuste 'n “ ... form of experiencing... [A]wareness leads to aha ... ”. Menslike ervarings behoort bewustelik gestel te word voordat dit as bewustelike ervarings gereken kan word. Hierdie “awareness” wat tot die “aha” lei, is bewustelike gebeure waarin dit wat in die verlede gebeur het, tot die hede opgeroep word en as bewuste in die hede ervaar word. Volle bewustheid is noodsaaklik vir gesonde funksionering (kyk Louw 1997:239-240; vgl Du Toit 1986:191).

Ek sluit aan by bogenoemde menings. Om tussen bewuste en onbewuste te onderskei, impliseer 'n voortdurende pendulumswaai tussen die bewuste en die onbewuste. Die bewuste en die onbewuste staan in verhouding tot mekaar en word deur mekaar beïnvloed. 'n Gesonde funksionering tussen die bewuste en die onbewuste kan vir die rouproses geïnterpreteer word as 'n hoopvolle lewe ten spyte van verlies. Om dit te kan bereik, behoort die menslike bewuste (*ek*) bewus te wees van 'n dieper onbewuste (*self*) en behoort daar 'n *wisselwerking* tussen die bewuste en die onbewuste te wees.

Mense is bewus van die dinge wat hulle weet dat hulle nie weet nie (kyk Zijlstra 1989:35). Louw (1997:241) meen hierop: “[D]ie binnekom van materiaal vanuit die onbewuste is nie bedoel om die menslike persoon te laat disintegreer nie, maar om die mens te bring tot kreatiwiteit en realistiese selfinsig”. Met ander woorde, die “*ek*” (bewuste), weet van die “*self*” (onbewuste), selfs al kan die *ek* nie bewys lewer van die *self* nie. Dit gaan oor mense se vermoë om te kan ken, oor die denke, gevoel en sintuiglike waarnemings. Voldoende geïntegreerde kennis oor mense se bewuste (*ek*) en hulle onbewuste (*self*), sou die sleutel

wees waarmee daar tot die dieper vlak van die onbewustelike menslike verstaan beweeg kan word (kyk Louw 1997:242). Om te kan groei, dit wil sê, om hoopvol midde-in hooploosheid te kan lewe, sou dit nodig wees dat mense ten volle bewus behoort te wees van omstandighede wat die “ek”, sowel as en veral die “self” beïnvloed. Omdat die bewuste (ek) in die hier-en-nou bestaan en manifesteer, is die bewuste altyd onvolledig sonder die onbewuste (self). Bewustheid is nooit staties nie. Dit is 'n proses wat elke oomblik staan in die lig van verandering (kyk Yontef 1976:67), terwyl Louw (1997:241) aandui dat hierdie dinamika tussen die “ek” en die “self”, 'n invloed uitoefen op die ontwikkeling van die geloof.

Die wyse waarop die pastor en pastorant rouSMART eksistensiële as bewustelike gebeure belewe, verskil noodwendig van mekaar. Die holistiese benadering van die pastor mag daartoe lei dat hoe meer hy of sy die bewus-wees van die pastorant verstaan, hoe nader sal daar beweeg kan word daaraan om 'n *ekwivalente betekenis* te hê van hoe die pastorant rou verstaan. Die verwagtinge wat die pastorant, heel moontlik onbewustelik aan die pastor stel, vereis van die kant van die pastor 'n oor wat bereid is om te luister. Die pastor kan nie die rol van “beter-weter” inneem nie.

Die pastor, as *vertegenwoordiger* van God, behoort saam met die pastorant te soek na moontlikhede om die verlies bewustelik te ervaar. Die pastor behoort saam met die pastorant te soek na die brug wat die pad tussen die onbewuste (self) en bewuste (ek) verbind. Sarot (1994:134) bevestig dat die pastor se *emphatos*, as 't ware beteken dat hy of sy met empatie onder die vel en in terme van die ware betekenis van die woord, binne in die gevoel van die pastorant sal inbeweeg en inkruip om sodoende in die verhaal van verlies ingetrek te word. Empatiese luister vra 'n bereidheid en openheid om grense te kan verskuif, selfs verby die begrensing van 'n eie self, om sodoende te ontdek wat die ander mag ervaar. Die verskuiwing van grense sal betreffende die pastorale gesprek, altyd meer as net 'n horisontale dimensie hê. Die empatie wat die pastor met die

pastorant in rou kan hê, sal voortspruit uit God se empatiese betrokkenheid by mense.

Die voorstelling of ver-beeld-ing van God in die hedendaagse Christendom, is by wyse van die gebruik van metafore en beelde, baie oppervlakkig (kyk McFague 1988:31; 2001:148). Geloof is afhanklik van metafore en analogiese voorstellings om die verhouding tussen God en wêreld uit te druk. Ek meen dat die pastorant die verwagting koester dat dit wat hy of sy nie gesê kry nie, ondersteunend deur die pastor begelei word, sodat dit gesê kan word. Die wyse waarop God in Jesus Christus by mense teenwoordig is, vertel die verhaal van 'n hoopvolle "present"-wees van God by mense in nood. Dit veronderstel 'n empatiese betrokkenheid, waardeur God self kies om Deelnemer in menslike rou en nood te wees. Enige vorm van lyding waarin mense hulle mag bevind, is 'n vraag na God (kyk Oomen 1994:263). So gesien, meen Oomen, ontstaan daar 'n moontlikheid vir die pastorant dat *iets beters* sal deurbreek midde-in sy of haar lyding.

As draer van God se empatie, speel die pastor 'n unieke rol in die lewe van mense ten tye van nood, verlies en rou. Empatiese luister dwing die pastor om te konsentreer op die dieper fokuspunte van die verhaal, sodat die pastorant sin mag ontdek in sy of haar lewe, ondanks en midde-in lyding. Dit is noodsaaklik om die dieper fokuspunte, wat moontlike patologiese rou tot gevolg kan hê, na die oppervlak te bring. Rousmart word verwerk wanneer gelowiges God se medelye, as Mede-lyer in Jesus Christus, op 'n bewustelike vlak ervaar. Vir die Christengelowige is dit die lyding van Jesus Christus wat leiding in lyding kan gee.

## **2.9 Sosiale en relasionele invloede op die rouproses**

Rou binne familiekonteks is 'n diepsinnige en komplekse ervaring. Elke lid van die gesin ervaar verlies op 'n eie wyse. Hierdie belewenis word beïnvloed deur die aard van die verhouding waarin elke gesinslid tot die persoon/saak gestaan

het. Gilbert (1996:271) maak die opmerking: “[G]rief within the family ... consists of the interplay of individual family members grieving in the social and relational context of the family, with each member affecting and being affected by the others”. Rousmart is nie verlies in isolasie nie. Om te rou is om *saam met* en *in verhouding tot* a(A)nder te rou. Mense rou in verhouding tot mense en God.

Op die pad na bemagtiging, na hoop midde-in hooploosheid, sou een van die grootste struikelblokke te wees dat beide pastor en pastorant van die veronderstelling uitgaan dat almal wat dieselfde verlies gehad het, die rousmartemosies op dieselfde graad van intensiteit en frekwensie behoort te ervaar. Onderskeie faktore wat in ag geneem kan word tydens verlies, is byvoorbeeld die spesifieke familiegeskiedenis, die verhouding tot die verliessituasie, geslagsverskille, ouderdomsverskille, vorige traumatiese verliese, geloofsraamwerk, asook die tydstip waarop die rougebeure plaasgevind het. “The timing of the loss, its concurrence with other losses or transitions, or the existence of a history of unresolved or traumatic loss are also factors that affect the impact of the event and the family's adaptation” (Safonte-Strumolo 2000:337). Tydens pastorale begeleiding behoort die pastor daarop bedag te wees dat elke pastorant nie geforseer word om deur dieselfde rouproses te gaan nie. Begeleiding en bemagtiging is nie 'n proses waardeur mense met behulp van 'n bloudruk-model bevry word van hooploosheid nie. Mense in rou behoort eerder begelei te word om die verskille wat daar mag wees in hulle onderskeie ervarings en emosies, te herken en te erken ten einde die verlies te verwerk en bemagtig te word. Ongeag die konteks waarbinne die verlies plaasgevind het, bly dit steeds belangrik dat die emosies van rousmart nie weggeredeneer behoort te word nie. Gesinslede behoort 'n sensitiwiteit teenoor mekaar te ontwikkel om mekaar se onopgeloste vrae te hoor, om openlik te kommunikeer en eerlik met mekaar te wees oor die intensiteit waarmee elkeen hulle verlies belewe.

Bingamann (2001:167) meen aan die hand van die teorie van Carl Jung (1875-1961) dat elke mens, die Christen gelowige ingesluit. 'n skadukant of te wel 'n teenoorgestelde in sy of haar menswees sou hê. Bingamann wil sê dat Christene nie nodig het om hulle van die slegte te distansieer nie, maar eerder te aanvaar en daarmee vrede te maak dat hulle skadukant 'n gegewene is wat nie ontkom kan word nie. Hy gebruik die uitspraak van Jesus in Lukas 17:20b-21 om te illustreer dat mense wat deur Jesus Christus oor sonde en nood triomfeer, die koninkryk van God in hulle het en derhalwe deel is van die gemeenskap van gelowiges. Bingamann (2001:176) interpreteer Jesus Christus se woorde as “ ... the kingdom of God is within *all* of you, within every fibre of your being ... [T]o profane body and the instincts, to profane the shadow side of our existence, is to profane an aspect of ourselves that is just as basic to our existence (maybe more) as the more polished, conscious, and spiritualized ego”. In die lig van Bingamann se opmerking hierbo, meen ek dat beide die pastor en pastorant saam behoort te besin oor vroe soos:

- Kan mense, met hulle tegnologie en ontwikkeling, nog vashou aan antieke waarhede dat God by die skepping en by skepsels teenwoordig is?
- Is God 'n God wat weet van ...? Is God geïntereseerd in die verliese en trauma wat mense vandag nog beleef?
- Is mense nog *God se mens* wat, soos Israel van ouds, kan hoop op verlossing uit nood?
- In hoeverre dra mense self die verantwoordelikheid om hulleself te bemagtig en na nuwe horisonne en hoop in roumart te soek?
- Is dit werklik moontlik om “religious maturity” te kan bereik? Is dit haalbaar om midde-in verlies en nood te kan sê dat mense al so 'n mate van *geloofsvolwassenheid* bereik het, dat wat ookal gebeur hulle as mens vreugdevol en oorwinnend daarvoor kan triomfeer?



Indien mense, binne die verhouding met God, sinvol en hoopvol wil leef midde-in verlies, is Bidwell (2001:285) van mening dat daar 'n strewe behoort te wees na geloofsvolwassenheid, of dan soos hy dit noem: “ ... maturing religious experience ... ”. Hierdie geloofsvolwassenheid is *teleologies* van aard. Met ander woorde, verlies wil wys op 'n groter doel (*telos*). Verlies leef ten volle in die teenwoordige tyd, maar het reeds die oog op die toekoms. Verlies wil hoop. Hoop dra vanuit die hede, die verwagting en afwagting van dit wat nog nie bestaan nie, maar in die toekoms sal realiseer, op grond van God se genade in Jesus Christus.

Die pastor behoort so by die pastorant betrokke te wees, dat beide op 'n geloofsvolwasse wyse verlies in oorwinning sal omskep deur saam te soek na moontlike paaie waardeur sy of haar verlies getransformeer kan word tot geloofsvolwassenheid. Sodoende kan die pastorant sy of haar verlies rig op die vertrouenswaardige HOOP in Jesus Christus, sodat die pastorant seker sal wees “ ... van die dinge wat ons hoop, om oortuig te wees van die dinge wat ons nie sien nie” (Heb 11:1). Guthrie (1986:225) sê dat: “[W]e need not suppose that the writer is attempting a precise definition of faith in his opening statement. He gives us rather those important aspects which are illustrated so vividly in the *past experiences of the people of God*”. Hoop gebeur dus in die hede vir die vir die pastorant vanuit die belewenisse wat hy of sy in die verlede met God gehad het. Daarom meen Guthrie dat die vorige vers direk by Hebreërs 11:1 aansluit as die skrywer sê dat: “ ... ons is nie van dié wat terugdeins en verlore gaan nie; nee, ons glo en ons sal lewe [lewe reeds]” (Heb 10:39). Hoop is immanent. Geloof volgens die Hebreërskrywer is die waarborg dat mense hoop kan hê. Geloof word dus mense se sigbare bewys dat God se teenwoordigheid hoop in hulle nood ingebring het. Die Brugbouer tussen hooploosheid en hoop is God self deur Jesus Christus wat teenwoordig by mense is. Die pastorant se verhaal van verlies, wat in patologiese rou mag ontaard, behoort deursigtig te word met die eintlike Verhaal van Verlies (Müller 2000:87). Dit is die Verhaal waarop mense God as Mede-lyer in die teenwoordigheid Jesus Christus ontmoet het. Ek

is van oordeel dat die wyse waarop die pastoraal sy of haar verhaal aan die hand van die eintlike verhaal van Jesus Christus oorvertel, daarop neerkom dat hy of sy *bewustelik* met Godsbeelde besig is.

## 2.10 Ontmitologisering van rou

Wortman en Silver (1989:349) meen dat daar verskeie mites ontstaan het ten opsigte van die hantering van verlies. Een sodanige mite meen hulle is die veronderstelling dat " ... all bereaved individuals need to work through their grief and that the resolution of grief was a necessary and expected endpoint of this process". Hierdie mite veronderstel dat mense wat verlies ervaar, noodwendig probleme sal hê om dit te verwerk en dat daar deur die herhaaldelike vertelling van die verliesstorie by 'n eindpunt gekom sal word dat dit nie meer nodig sal wees om oor die verlies te praat nie. Die mite laat ook nie die ruimte om te weet of hierdie "endpoint" in rouwerk 'n punt is waar die pastoraal met hoop gevul is nie. Die opmerking van Bonnano (2001:719) dui aan dat daar tot soveel as *vyftig persent* van individue in rou aangedui dat hulle geen probleme het in die verwerking van hulle rou smart nie en dat hulle dit in orde vind om met die eise van hulle normale lewensgang aan te gaan, ongeag op watter tydstip van die rouproses hulle hulleself sou bevind. Tereg vra Bonnano die vrae:

If grief is a normal process, why do we grieve? How do people naturally get over their grief? What happens when people grieve? Do people actually resolve a loss? Or are we transformed by the process? What changes when we mourn a loss? Why do some people show little or no grief? Why do some people show extreme forms of grief? How can these people be helped?

Om bogenoemde vrae saam met Bonnano te antwoord, sou ek aansluiting by Oomen (1994:263) kon vind wat van mening is dat die kruks daarin lê dat rou smart weg van die *self* behoort te fokus. Vir hom is die lyding van

Christengelowiges in die eerste plek nie 'n vraag na die self of die verlies wat gely is nie, maar 'n vraag na God. Rou wil 'n wegwys wees van die verlies en trauma en van die self, en wil heenwys na die nuwe moontlikhede, die nuwe hoop wat God in die teenwoordigheid van mense deur die lyding van Jesus Christus self bewerk het.

### **2.10.1 Herinnerings as ontmitologisering**

Een van die eerste opmerkings wat 'n mens gewoonlik van die mense in rou hoor, is: "Ek weet nie hoe ek sonder hom/haar/dit sal kan leef nie". Dit is 'n gevoel van afhanklikheid tot die persoon/saak, wat dit inderdaad in baie gevalle vir mense in rou moeilik maak om met sin voort te lewe. Die pastor kan die geleentheid gebruik en positief aanwend vir mense in rou. Hoewel die verhouding tot die persoon/saak anders daar uitsien as voor die tyd, is dit so dat die herinneringe en waardering wat daar ten opsigte van die persoon/saak in normale tye gekoester was, nie geïgnoreer of ge-elimineer kan word nie. Niemand kan aan die pastoraat voorskryf om op te hou om waardering te hê of met liefde na te dink oor dit wat die mense of saak in sy/haar lewe beteken het nie.

Zisook en Shuchter (2001:787) merk soos volg op:

Memories become a source of comfort and continuity ... realign attachment bonds with the deceased in a way that is psychologically and symbolically adaptive, and resume old roles and assume new ones as necessary. Many even grow or obtain new capacities never before realized. Although for most people, grief does not totally resolve or go away, it does lessen in intensity over time and becomes circumscribed or suppressed. For most individuals, variable degrees of their grief remain dormant only to awaken or reemerge in response to familiar triggers, such as anniversaries or special events, or in response

to regressive pulls, such as the onset or exacerbation of a depressive illness.

### **2.10.2 Voorkoming as ontmitologisering**

Die spreekwoord lui dat voorsorg beter as nasorg is. Ek is van oordeel dat indien die pastor bewus is van 'n komende en potensiële verlies en dit vir hom of haar moontlik is om daarby betrokke te raak deur vooraf te begelei, beraad en te bemagtig, daar met die aanbreek van die verlies, baie werk afgehandel is wat moontlike patologiese rou mag uitskakel. Die pastor behoort lede van die geloofsgemeenskap te bemagtig om vir mense in rou mede-mens met medelye te kan wees. Wat dit betref, bevestig Zisook en Shuchter (2001:789) dat “... therapeutic and supportive interventions can be helpful to reduce suffering, facilitate grief, and even minimize subsequent risk of medical or psychiatric morbidity”.

### **2.10.3 Opoffering van die eie ek as ontmitologisering (eie beeld)**

Om te verstaan wie en wat mense is, is om te verstaan dat mense as beeld van God geskep is. Dit is 'n relasionele beginsel, wat mense se wese, bestaan en begrip, die totale menslike “self” nie los kan dink van 'n verhouding met die teenwoordige God nie. Om te wees, is om te wees in verhouding tot mense en tot God. Mense is afhanklik van God se teenwoordigheid, sodat hulle hoopvol in die teenwoordigheid van God kan lewe. In die teenwoordigheid van God is mense is “minder as ...”-wesens en staan hulle in totale afhanklikheid van God se beloftes wat “meer as ...” is, omdat God naby aan hulle gekom het.

Paulus maak in Rom 8:35-39 'n lys van denkbare bedreigings wat 'n Christengelowige moontlik mag verhoed om tot “egte” geloof en “vaste” hoop in God te mag kom. Wanneer hy in Romeine 8:37 sê dat ons: “... *meer as* oorwinnaars [is] deur Hom wat ons liefhet”, behoort dit vir Christengelowiges wat in die teenwoordigheid van God lewe, 'n hoopvolle troos en 'n troosvolle hoop te bied dat die hede met optimisme, moed, geloof en hoop geleef kan word (kyk Käsemann 1980:250). Omdat God se teenwoordigheid altyd meer inhou as die

woorde van mense, kan die pastorant, as "minder as"-wese, in nood en verlies, alleen maar vir God vertrou om die Woord waar te maak, ten einde *meer as* 'n selfgesentreerde, egoïstiese eie ek voort te bestaan. Dit is die verrassende dat die vervulling van die beloftes van God, altyd ook 'n element van nuutheid dra. Daarom weet mense wat in die teenwoordigheid van God lewe, dat dit louter genade is dat die *menslike self* in diens van die *Goddelike self* gestel behoort te word.

Jürgen Moltmann (1984:25; vgl Stroebe 2001:855) stel dat dit nie " ... against his or her fellow human beings, nor apart from them, but only in human fellowship with them and for them that the individual can correspond to his or her destiny as created in the image of God". Hoop in rouSMART ontstaan waar die gemeenskap van gelowiges hoopvol die gemeenskap met God uitleef, deur die eie ek op te offer.

#### **2.10.4 Bemagting as ontmitologisering (Godsbeeld)**

Hoe behoort mense in rou hulle rouSMART te hanteer? Is daar so iets soos 'n normale rouproses? Hoe kompleks is verlies regtig? Behoort die rouwerkteorie van die tafel afgevee te word en vir die huidige net na nuwe moontlikhede tot bemagting gekyk word? Om deur die proses van rou te werk, impliseer 'n kognitiewe en bewustelike proses waarin daar voorkomend gewaak word dat emosies nie die oorhand oor die rasonele kry nie.

Margaret Stroebe (2001:855) stel dat:

At least, this seems to be the case in our own western culture. In line with this, traditional scientific conceptions stemming from the psychoanalytic perspective (cf. Freud 1917/1957) have also argued that it is necessary to bring the reality of loss into awareness to avoid complications in the course of grief. This assumption has come to be known as the grief work hypothesis.

In terme van die bemagtiging van mense in rou, is dit ongelukkig so dat die rouwerkteorie nie voldoende empiries getoets was nie. Dit beteken dat die verwerking van die rouproses vir 'n baie lang tyd moes werk met aannames en afleidings. Stroebe (2001:856) is van mening, wanneer sy De Ridder (2000) aanhaal, dat: "There are different prescriptions not only across cultures (e.g., there is no speaking of the deceased in some cultures) but also between subgroups within cultures; women, for example, are typically more confrontive of emotions such as grief than men".

'n Verdere kritiek teen die rouwerkteorie is dat dit die verstaan van die rouproses beperk het, dit voorskriftelik was en dat dit nie werklik bemagtiging te weeg gebring het nie. Dit, meen die genoemde wetenskaplikes, het gelei tot teenstrydige interpretasies van die betrokke teorie.

Dit is die oordeel van Margaret Stroebe (2001:856) dat bemagtiging van mense in rou daarin lê dat: " ... we need to identify the types of confrontation and avoidance of grief that help the person to come to terms with loss versus those that hinder such adaptation". Teenoor die tradisionele rouwerk, stel Stroebe die *konfrontering van rou (grief confronting process)* voor. In die studie van Davis en Nolen-Hoeksema (2001:726-741) stel hulle dat in plaas daarvan dat die rou deurgewerk word, word daar eerder in terme van die *konfrontatiewe teorie* gevra na pogings wat aangewend kan word om die sin in verlies te verstaan en om te bepaal watter voordele of nut daarin kan wees in die ervaring van roumart. Hierdie uitgangspunt van Davis en Nolen-Hoeksema dra ook 'n Bybelse karakter en kan besondere betekenis vir die pastoraat hê in terme van 2 Korintiërs 4:16: "Om hierdie rede word ons nie moedeloos nie. Al is ons uiterlik besig om te vergaan, innerlik word ons van dag tot dag vernuwe". Dieselfde strekking lê ook in 1 Tessalonisense 4:13: "Ons wil hê, broers, dat julle nie onkundig moet wees oor wat met die ontslapenes gaan gebeur nie. Dan sal julle ook nie treur nie, soos die ander mense wat nie hoop het nie". Die konfrontering en emansipering

van rou impliseer dat rou, verlies en trauma nie noodwendig net 'n element van die slegte en negatiewe en hartseer en pyn saamdra nie. Rou is *rou*, maar dra ook die karakter van vreugde en oorwinning. Die voordeel in die ervaring van rou is dat iemand reeds daardeur is en oorwin het. Die voordeel van rou is dat mense saam met Jesus Christus meer as, en gevolglik 'n mede-oorwinnaar is oor die hartseer, verlies en pyn wat gely word.

Deur die teenwoordigheid van Jesus Christus in 'n gebroke en onvolmaakte lewe van pyn, verlies en rou, word aan 'n "kleipot" wat aan die verkrummel is, nuwe betekenis gegee deur die skat van die oorwinnende Christus te hê (2 Kor 4:7). In 2 Korintiërs 4:8-12 herinner Paulus sy lesers dat daar altyd hoop is, maak nie saak hoe moeilik mense se omstandighede mag wees nie. Deur Jesus Christus se teenwoordigheid word mense wat ly, nie in die steek gelaat nie. Paulus dui aan dat mense in elke vorm van vernedering, beproewing of probleem 'n geleentheid het waarin hulle die kragtige teenwoordigheid van God kan belewe. Tasker (1983:72) se kommentaar op Paulus se woorde in 2 Korintiërs 4:7 is dat dit beteken dat mense " ... the glory of God in the face of Jesus Christ ... " kan belewe, en dat " ... the wonder of the divine dispensation is that while an earthly treasure is usually preserved in a container of fitting dignity and beauty, the treasure of the gospel [God's hope at presence] has been entrusted to men [and women] subject to the infirmities and limitations, the instability and insecurity of their finite condition". God se paradoksale teenwoordigheid maak sterk wat swak is en bring hoop, hier-en-nou, midde-in hooploosheid. Deur die teenwoordigheid van Jesus Christus by mense wat ly, gee God medelyend leiding aan mense in lyding.

Sarot (1994:131) vat raak deur op te merk: " ... dat de smart die ik voel ... een weerspiegeling is van Gods smart en medelijden, ook al voelt Hij de pijn op een andere manier dan wij". Die pastorant ervaar God in sy of haar eie lyding, nood en verlies, as dié God wat uniek en anders teenwoordig met mense saamleef wanneer Jesus Christus, vir mense *Immanuel* word. Trouens, dit is deur die

Jesus-gebeure waarop God se teenwoordigheid by mense ervaar word. God, wat in Jesus Christus, die uiterse vorm van rou aan die kruis beleef het, is as aktiewe deelnemer in rou, teenwoordig in menslike rou. God, as uniek teenwoordig in en deur Jesus Christus, is dié God met wie mense kan praat en in verhouding kan tree, alleen deurdadig Jesus Christus se weldade aan die kruis en deur die opstanding vir mense bedoel is. God se empatie in rou bemagtig mense met verlies, wat beteken dat elke mens in nood en rou kan hoor: "My genade is vir jou genoeg" (2 Kor 12:9). Dit is alleen omdat die teenwoordige God mense se nood en hooploosheid in verlies ken, dat Spiegel (1977:348) kan stel dat:

A false understanding of faith can also block the comprehension of what takes place in the grief process. If the attitude of faith insists on depriving Christ of the element of futurity and holds him fast to the earthly Jesus; if the power structures are not recognized which made Christ a victim; if he is so glorified that his humanity disappears; if he is treated as an object of the past and is not entrusted with the power to help the bereaved to a deeper comprehension of his own existential fulfillment, then the danger may arise that the person once loved and now deceased will be seen in false dimensions and the grief work may end in a negative result.

God wat teenwoordig is in rou, maak dit vir mense gedeelde rou. Gedeelde rou verleen diepte aan mense in hulle soeke na bemagtiging en singewing in nood. Gedeelde rou maak God medelydend teenwoordig by die lyding van mense. Gedeelde rou laat die uitnodiging van Jesus Christus weerklink wanneer gesê word: "Kom na My toe, almal wat uitgeput en oorlaai is, en Ek sal julle rus gee. Neem my juk op julle en leer van My, want Ek is sagmoedig en nederig van hart, en julle sal rus kry vir julle gemoed. My juk is sag en my las is lig" (Matt 11:28-30).



Gedeelde rouSMART het te doen met die wyse waarop mense vir God tydens hulle verlies verbeeld. Die vraag is: Is dit waar dat gelowiges hierdie ervaring het dat Jesus Christus die engel (1 Kor 15:55) uit verlies en rou gehaal het? Kan gelowiges saam met Paulus in Filippense 1:21 sê dat verlies vir hulle 'n wensituasie geword het? Is dit moontlik om soos Maria en Maria Magdalena *baie bly* (Matt 28:8) te wees, ten spyte van verlies? Is dit moontlik om saam met Jakobus " ... baie bly te wees wanneer allerlei beproewings oor my kom"? (Jak 1:2). Waarom beleef mense dan nie hierdie emosies in rouSMART nie? Waarom is depressie en stres aan die orde van die dag? Waarom raak mense mismoedig oor die politiek en die ekonomie van die dag? Waarom huil mense as hulle vriende en familie doodgaan? Waarom die emosies wanneer mense hulle werke verloor?

Die antwoorde op hierdie vrae is nie voor die hand liggend en maklik nie. In 'n poging om die vrae te antwoord en in die lig van my verstaan van hoe God teenwoordig is by mense, as voorbeeld in die Jesus-gebeure (soos wat die Nuwe Testament, veral die Pauliniese geskrifte daarvoor getuig), meen ek dat daar 'n verband bestaan tussen beelde wat *gelowiges* (waarna die Bybel verwys en wat vandag die Bybel lees) van God het en die wyse waarop rouSMART beleef word, van wesenlike belang is. Die beeld wat mense van hulleself het en die beeld wat hulle van God het, mag moontlik ver van mekaar verwyderd staan. Die beeld wat mense van God het, sal ongetwyfeld hulle self-beeld beïnvloed. Dit behoort sonder twyfel implikasies te hê vir die pastoraat en hier spesifiek in die verwerking van rouSMART.

## 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 pastoraat 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 pastoraat.

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 daagliks *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 rouSMART. 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 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, teenheid, 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 rouSMART, 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 die aandacht getrokken heeft, heeft het duidelik wel over die 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 rouSMART 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 blydschap 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 blydschap mense se reaksie midde-in nood (kyk Du Preez 1981:23). Waar God teenwoordig is, is daar krag, ook die krag van blydschap te midde van verdrukking. Die blydschap is nie selfgemaakte blydschap nie, maar is “ ... 'n blydschap 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 -bemaagtiging 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 rouSMART 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 verskijnsel 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 metafoor 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 “metafoor” 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 energieveldde 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-metafoer 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 selfs niet ziek worden, die is alwetend en wil altyd 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 herinterpreteer 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.

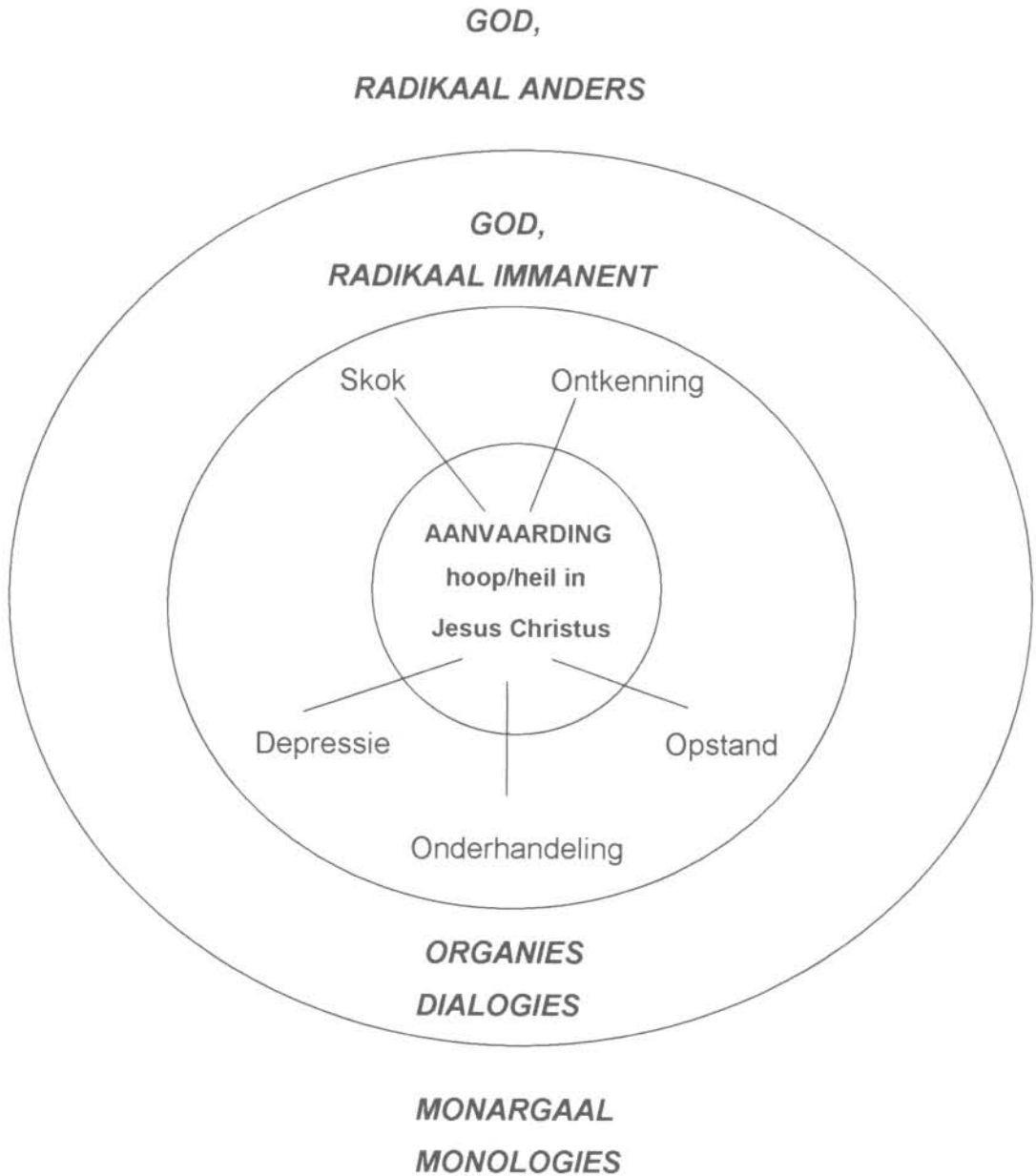
Wanneer McFague die wêreld metafories as liggaam van God ver-beeld en ek saam met haar vir hierdie metafoor kies, wil ek dit nie ongekwalifiseerd doen nie. Wanneer Paulus in Romeine 12 en 1 Korintiërs 12 beskryf hoedat mense deur die Jesus-gebeure die liggaam van Jesus Christus geword het, dui dit op '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:





## **HOOFSTUK 4**

### **'N NARRATIEF-PASTORALE VERRYKING**

#### **IN DIE SOEKE NA HOOP**

#### **4.1 Inleiding**

Mense gee betekenis aan hulle lewens deur stories. Hierdie stories word gebaseer op hulle ervaring van die lewe. Lewe en stories staan in verhouding tot mekaar. Sommige stories is vir mense meer dominant as ander. Die aard, inhoud van die stories en intensiteit waarmee dit belewe word, vul mense met hoop of hooploosheid. Die storie van verlies is geen uitsondering nie. Om mense te begelei om bevrydend hulle storie te vertel, ten einde met hoop vervul te word, kan die pastor gebruik maak van 'n *narratiewe metode*. Hierin sal die "narratiewe betrokkenheid" van die pastor en geloofsgemeenskap 'n belangrike rol speel, omdat dit nie maar bloot gaan om " ... rasionele, dialogiese diskoerse nie, maar om 'n ervaring van die geheel van die verhaal en 'n totale betrokkenheid daarby" (kyk Müller 1996:15). Gevolglik merk Neuger (2001:87) soos volg op: " ... narrative therapy is not primarily a set of techniques or a science of behavioral change. It is a philosophy grounded in a belief that deep within their own stories people have the resources and possibilities to create less problematic and more productive lives – often called preferred narratives". Die uitgangspunt van die narratiewe benadering is dat mense en probleme nie gelyk met mekaar gestel kan word nie. Mense is mense en probleme is probleme. Daarom sal die pastorant 'n "relationship" met die probleem hê, maar nie self die probleem wees nie.

Die betekenis wat storievertelling kan hê vir mense in nood, kan verryk word met die model wat in die narratiewe benadering gebruik word. Vir Neuger (2001:86) is die narratiewe benadering " ... grounded in a constructionist set of assumptions". Dit beteken dat mense betekenis konstrueer en dat die betekenis

wat mense toeken aan hulleself en aan hulle ervarings neerslag vind in hulle identiteit, sodat die lewe werklik geleef kan word. Die uitgangspunt van die sosiaal-konstruksionistiese benadering is dat kennis nie die werklikheid is nie, maar eerder 'n weerspieëling is van die sosiale proses waardeur dit tot stand gekom het (kyk Gergen 1985:269-270). Op eie bodem bou E Kotzé & DJ Kotzé (1997:27) uit op die werke van White en Epston. Die sosiaal-konstruksionistiese diskoers is vir hulle 'n postmoderne benadering wat 'n betekenisvolle raamwerk bied vir die terapieë wat die *gesprek* (narratief) as model gebruik om mense mee te help.

Hoewel ek nie van mening is dat die werke van Kotzé & Kotzé (1991; 1993; 1997) teenoor dié van Müller (1996; 2000; 2002) staan nie, kies ek vir Müller in hierdie studie. Beide werk met die narratiewe benadering vanuit 'n post-moderne epistemologie. Hoewel die keuse vir Müller subjektief mag voorkom, doen ek dit om twee redes. Eerstens moes daar vanweë die omvang van hierdie studie 'n seleksie gedoen word en tweedens spreek die werk van Müller my aan en wou ek daarvan gebruik wou maak om die pastorant se storie van verlies te verryk met die gebruikmaking van 'n model van die narratiewe benadering. In die narratiewe benadering gaan dit oor die lewe van mense en hierdie lewe is nie 'n prosesmatige gebeure nie. Prosesse kan beheer en bestuur word. Die lewe van Christengelowiges wat *coram Deo* geleef word, is ervarings van hulle lewens en word geken deur goed en sleg, deur hoop en hooploosheid. Deur narratiewe verrykking en betrokkenheid kan mense begelei word om hoopvol hulle stories te kan vertel.

Freedman & Combs (1996:1) bou verder hierdie aspekte uit wanneer hulle van oordeel is dat " ... the narrative metaphor leads us to think about people's lives as stories and to work with them to experience their life stories in ways that are meaningful and fulfilling." Müller bevind homself in die paradigma van die hermeneutiese pastoraat (kyk Müller 1996:[i]) en meen op grond daarvan dat alle handeling kommunikatief van aard is (kyk Müller 1996:16). Dit gaan vir hom nie

om blote handeling nie, maar om die bedoeling en motivering wat sodanige handeling ten grondslag lê (Müller 1996:19). Dit beteken dat die narratiewe 'n verlengstuk van die hermeneutiese is. In sy bespreking van Heitink (1993:18) se omskrywing van wat Praktiese Teologie is, is Müller (1996:16) van mening dat die verhalende element van kommunikasie nie in die hedendaagse Praktiese Teologie aan die orde kom nie.

Freedman & Combs (1996:87-118) meen dat die narratiewe benadering gekenmerk word deur 'n aantal eienskappe. Die narratief is nie vir hulle stories oor die lewe in die algemeen nie. *Narratiewe stories* niks minder as die *lewe self* wat deur mense geleef word nie. Dit bied na my mening uitdagings wanneer die storie van die pastorant in die rouproses vertel word, aangesien die stories wat die pastorant met die pastor deel, *unieke, persoonlike en kosbare*, maar ook hooplose *stories* is, wat vra na hoop.

Riet Bons-Storm (1991; 1992; 1996) en Christie Cozad Neuger (2001) is vroue wat beide 'n pastoraal-narratiewe benadering volg. Bons-Storm (1996:46) werk in haar benadering met die "self-narrative ... in pastoral communication". Sy gebruik die begrippe "narratief" en "storie" as sinonieme en uitruilbare terme van mekaar en is van mening dat "[S]tories' may be thought of as micro-narratives in the structure of a broader narrative". Neuger (2001:188) meen vanuit 'n pastoraal-narratiewe ondersoek dat die effektiewe gebruik van die narratiewe benadering daartoe kan lei dat mense oortuig is dat die vorm van pastorale berading hulle tot voordeel strek. Vir haar is die narratiewe benadering 'n proses van "choice-making". "When counselees begin to realise that they do have choices and at least some power to make meaning out of their life experiences, they begin to have confidence in a future story that has value for them" (Neuger 2001:188).

Daar is reeds in hoofstuk 1 gestel dat daar nie epistemologies van die totale narratiewe benadering gebruik gemaak word nie. Die benadering van Epston,

White, Freedman, Combs, die Kotzé's en Müller is 'n epistemologie wat die totale terapeutiese (pastorale) benadering beïnvloed. Wanneer daar van die insigte van die narratiewe benadering gebruik gemaak word, maak ek hoogstens gebruik van 'n *narratiewe metode* van die narratiewe benadering. Die doel daarvan is om die pastorant te begelei om sy of haar storie van verlies uiteindelik hoopvol in God se teenwoordigheid te vertel. Derhalwe is hoofstuk 4 nie 'n praktiese toepassing op grond van die teorie van die vorige hoofstukke nie. Alhoewel daar in hierdie studie heelwat teoretiese onderbou te bespeur is, is daar nie gepoog om die psigologiese, sosiologiese, teologiese of ander teorieë voor te hou asof dit die alleen werklikheid is nie.

Deur die gebruikmaking van 'n narratiewe metode word daar aangedui dat 'n hoopvolle verhaal gerekonstrueer kan word, deur by mense hulle storie te hoor. "Daar word uitgegaan van die standpunt dat 'n storie wat 'n vloei het van die verlede na die toekoms, die nodige veranderingspotensiaal bevat wat by daardie betrokke sisteem pas" (kyk Müller 1996:105). Hoopvolle verhale word gerekonstrueer wanneer mense se storie gehoor word. Pastorale verrryking kan vir die pastorant plaasvind deur sirkulêr te beweeg tussen praxis-teorie-praxis. Müller (1996:97) praat van " ... 'n voortdurende heen-en-weer-beweging [wat] plaasvind tussen politiek (praktyk) en semantiek (betekenis)".

Die pastorant wat hooploosheid weens sy of haar verlies beleef, verkeer in 'n doodloopstraat en soek na bevryding uit en hoop in sy of haar nood. Müller (1996:21) sê: "[J]uis omdat jou storie nie net 'n verslag is nie, maar ook 'n verklaring, bring jou storie jou soms voor die onverklaarbare wat verklaar moet word. Dan figureer die woord 'God'". Hierdie intense betrokkenheid en meelewing van die pastor, vra dat hy of sy te alle tye op die uitkyk behoort te wees vir *unieke uitkomst*. Gevolglik sal die pastor voortdurend saam met die pastorant soek na die verledeverhaal, ten einde te bepaal watter *uitwerking en gevolge* die verlies wat gely is, op die *lewe en verhouding* van die pastorant gehad het en hoe daar na bevrydende moontlikhede gesoek kan word.

Wanneer die oomblik van die unieke uitkoms wel plaasvind, behoort die pastor die pastorant uit te nooi om 'n *alternatiewe storie* te vertel. Freedman & Combs (1996:92/95) waarsku dat die pastor *nie te vinnig* beweeg om 'n nuwe storie te *rekonstrueer* nie. Sou dit wel gebeur, kan die Christelike hoop steeds 'n vergesig bly. Die verliesgebeure behoort in die alternatiewe storie weer *herleef* te word, maar met hoop. Dit is belangrik dat die pastorant soveel moontlik beskikbare inligting sal verskaf aangaande die verliesstorie. Daardeur raak die pastorant *self intens betrokke* by sy of haar eie storie en is dit soveel makliker om die verliesgebeure te herleef. Voorts wys Freedman & Combs (1996:98) op die belangrikheid dat elke storie 'n aantal *karakters* bevat en dat elke karakter 'n *ander blik* op dieselfde gebeure werp. Daar is reeds hierbo in hoofstuk 2.4.1 aangedui dat mense wel dieselfde verlies mag ly, maar dat dit hoegenaamd nie beteken dat hulle dieselfde op die verlies reageer nie. Die pastorant behoort uitgenooi te word om *vrae van betekenis* aangaande die verlies te vra. Hierdie betekenisvrae word beïnvloed deur mense se *motiewe, waardes, norme, implikasies, begeertes, intensies en verbintenisse*.

Die pastor mag nie absolute uitsprake te maak (kyk Freedman & Combs 1996:118), wat uiteindelik die rouproses in die wiele ry nie. Die pastor behoort meelewend saam met die pastorant te soek na hoop midde-in hooploosheid. Ter wille van narratiewe verryking en betrokkenheid behoort die pastor die posisie in te neem van "weet-nie". Francis Bridger & David Atkinson (1988:275 & 276) stel dat die narratief " ... helps people to feel that they understand their world. Human beings call upon the narrative form when they need to present a meaningful account of experience to themselves and others ... [K]nitting events together in time effectively unites past to present and future ". Die storie van hooploosheid wat mense vertel, is nie alleen die pastor se hulp om meer inligting te verkry vir die hier-en-nou (*hede*) nie, maar ontvou ook die wyse waarop mense betekenis aan hulle lewens in die *verlede* gegee het, en die soeke na nuwe, hoopvolle betekenis vir die *toekoms*.

#### 4.2 Die verband tussen metafore en narratiewe teologie

Daar is in hoofstuk 4.1 hierbo gewys hoe die narratiewe 'n verlengstuk van die hermeneutiese is. Die hermeneutiese benadering is geïntereesed in die storie van 'n bepaalde situasie, asook in die storie van die storie, met ander woorde, in wat die storie ten grondslag lê. Verhale en hermeneutiek is in mekaar geweef – die een kan nie sonder die ander nie. Verhale lê verbande, sodat verhale binne 'n wyer verstaanbare konteks opgeneem word. Alle lewensstories is ingebed in 'n bepaalde kulturele konteks. Hierdie kulturele konteks is vir Stroup (1981:109) die “social nexus” van die storie. Vir Laird (1991:430) is sosio-kulturele narratiewe betekenisvol, deurdat dit help om die konteks van die narratief beter te verstaan. Malina ([1981] 1993:117-148) wys daarop dat waar die familielewe in die Bybel die belangrikste sosiale instelling was, dit nie meer vandag die geval is nie.

“Verhale wat ontrafel word, lei tot verstaan en die ontstaan van nuwe verhale – nog steeds dieselfde toutjies, maar met nuwe knopies en daarom met nuwe relevansie vir mekaar ... Êrens in elke knopie (verhaal) is daar ook die (dikwels onsigbare) toutjie van God se verhaal” (Müller 1996:[ii]). Louw & Müller (2002:341) merk op dat: “[U]it ons ervarings uit die verlede en die hede projekteer ons beelde van hoe ons bestaan in die toekoms sal wees. Deur verbeelding oriënteer ons ons, teken ons 'n padkaart vir die toekoms, verbeel(d) ons ons 'n nuwe werklikheid, kyk ons dieper, sien ons meer”. Beelde en verhale is geïntegreer met mekaar. Verhale word in beeld-taal vertel. Taal vertel hoe beelde ervaar word. Gerkin (1984:53) sê dat menslike ervarings beïnvloed word: “ ... at the point of the connection between experience and idea, between the occurrence of events and a language of meaning for those events”. Deur die gebruik van taal word daar aan ervarings betekenis gegee. Deur ander woorde te gebruik, word ander betekenis aan ervarings gegee. “Vanweë die metaforiek van beelde is dit nie altyd maklik om die 'nuwe knopies' in die toutjies te ontknoop nie, omdat die nuwe relevansie van die ou knopies nie altyd duidelik is nie. Dit is soms moeilik om die toekoms te verbeeld, omdat nie altyd maklik

herinterpreteerbaar is nie. Deur taal verander mense in die hier-en-nou na 'n toekomsbeeld toe" (Müller (2000:42).

#### 4.2.1 Ervaring, ver-beeld-ing en verandering

In hoofstuk 2.4.5 uitgebreid is aangetoon hoe mense hulle verlies as momentele gebeure in die rouproses ervaar. Hierdie *ervaringsmomente* beïnvloed die *ver-beeld-ingsmomente* van hulle ervaring. Ver-beeld-ing maak dit moontlik dat verandering kan plaasvind, omdat ver-beeld-ing lei tot 'n herinterpretasie en rekonstruksie van die werklikheid. Müller (1996:122, 138-139) meen dat verandering plaasvind omdat dit aanleiding gee tot 'n herontdekking van waardes waardeur 'n nuwe vertel van die verhaal moontlik geword het. Meer onlangs sê Müller (2000:42): "'n Mens verander na 'n toekomsbeeld toe". Deur die herinterpretering van die verlede, kan mense uitgenooi word om hulle toekoms hoopvol te ver-beeld. "The biblical text, in all its odd disjunctions, is an offer of an alternative script ... " (Brueggemann 1995:320). Vir Brueggemann is die teoretiese aspekte in die ver-beeld-ing van ervaring, die sogenaamde metaforiese narratiewe teologie.

#### 4.2.2 Metafore, ver-beeld-ing en verandering

Bartholomew (1998:102) meen dat die Bybel vir Brueggemann 'n "army of metaphors" is. In die ver-beeld-ing van God, behoort die pastor daarop let dat die pastorant die vraag na lyding en gevolglik na sin, op verskeie maniere vra. Die pastor behoort versigtig te wees om nie met eie vooronderstellinge en eie beperkte Godsbeelde, die Godsbeelde van die pastorant te wil veroordeel of beoordeel nie. Hallewas (1989:126) merk op: "Daar komt bij dat een antwoord ... bepaald word door de positie van de vraagsteller". Die pastor kan nie die pastorant van God vertel, voordat hy of sy nie self van God vertel het nie. Vir Hallewas word die teologiese waarheid van die pastor bepaal deur wie hy of sy *OP DIE SPESIFIEKE MOMENT* is. Hiervolgens merk Meyer (1988:6) op dat daar nie noodwendig 'n *regte manier* is waarop die pastor die pastorant behoort

by te staan nie. Ten minste behoort die pastor die pastorant se storie bo sy of haar eie storie te plaas.

Tydens die verloop van die pastorale gesprek is dit van belang dat die pastor *daar sal wees*. Aanraking en gesprek is belangrik. Die pastorant behoort op geen stadium geforseer te word om vinniger die rouSMART te verwerk nie. Indien dit gebeur, speel die pastor die rol van die " ... meer- en beteweter" (Müller 2000:17). Dit sal wantroue skep in die bemagtiging van hoop in rouSMART.

Omdat die pastor dikwels een van die mees betekenisvolle persone tydens rouSMART is, behoort die pastor sy of haar eie rol self eers te ver-beeld, alvorens daar met die verhaal van die pastorant omgegaan kan word (kyk Oates 1977:4; vgl Louw 1997:94). Oates (1997:14) huldig dieselfde standpunt na twee dekades dat dit primêr in nood daarom gaan dat die pastor God as *present* sal voorleef, as versekering dat mense in nood, nooit alleen is nie. Terselfdertyd is dit God se bevestiging aan die pastor wat mense in hulle nood behoort by te staan. Dit gaan nie om wat gesê of gedoen word nie, maar om 'n *Wie* waarmee daar saamgeleef word midde-in verlies.

Daar behoort in die rouproses nuwe klem geplaas te word op die verhouding met God wat as *Mede-lyer*, bepaalde medelye in menslike lyding het en wil hê. Waar Christengelowiges God se teenwoordigheid as 'n liefdevolle bevryding uit hooploosheid ervaar, wil hulle sê: "*Waar daar hoop is, is daar lewe*". Buite Jesus Christus om, sal alle hoop eindig in wanhoop en leegheid. God se teenwoordigheid soos ver-beeld in die Jesus-gebeure, is vir Christengelowiges hoop wanneer hulle hoop wil doodloop. Hoop sal vir Christengelowiges altyd gebou wees op die belofte van God wat in die kruis en in die Gekruisigde NÓÚ waar geword het. Daarom kan pastor en pastorant nie gefokus wees op die bron van lyding en verlies nie, maar behoort die bron van hoop, God self, midde-in hooploosheid opnuut ver-beeld te word. Wanneer daar na hoop verwys word, kan daar nie by Jürgen Moltmann (1967) verbygegaan word nie. Moltmann dui



aan dat hoop gefokus word op die belofte van God (kyk Moltmann 1967:103-106; vgl Louw 1984:31; 1997:510). 'n Belofte is die bevestiging van 'n realiteit wat aan die kom is, maar wat nog nie bestaan nie. 'n Belofte skryf 'n oop einde aan die toekoms toe, daarom is belofte-taal ook metaforiese taal, omdat dit reeds iets sê oor wat nog nie gesê kan word nie. 'n Belofte maak los en vry van wat in die verlede as verlies en trauma beleef is. 'n Belofte is die brugbouer wat in die hede (NÓÚ) die verlede en die toekoms aanmekaar bind. 'n Belofte is die verwagting dat die toekoms, wat vir Christengelowiges in die NÓÚ aangebreek het, vervul sal word uit die verlede. "A promise is a declaration which announces the coming of a reality that does not yet exist" (Moltmann 1967:103).

Müller (1988:116) meen dat dit die pastor se rol is om:

- *'n eie geloofsvoorveronderstelling te visualiseer*: die pastor behoort 'n raamwerk vir sy of haar eie gedagtes en optrede te skep, sodat die hulp uiteindelik geloofshulp as lewenshulp sal wees. Hierdie raamwerk is egter nie die absolute wat op die pastorant afgedwing mag word nie.
- *'n eie houding en gesindheid te bepaal*: die motiewe van die pastor is dikwels deurslaggewend. Die pastor se pastorale diensmotief behoort voort te spruit uit Jesus Christus se liefdevolle daar-wees vir mense. Dit gaan om die belange van die pastorant en nie die pastor nie.
- *'n ontmoeting deur die Heilige Gees te skep*: die basis van enige pastorale gesprek word begrond vanuit die genadige teenwoordigheid van God. Die pastor behoort as rigtingwyser en beeldsender, *verbeeld*-end na God te wys, wanneer hy of sy sê: " ... Hom wat ons **gesien** en **gehoor** het, verkondig ons aan julle, sodat julle aan ons **gemeenskap** deel kan hê" (1 Joh. 1:3).

Hoewel die pastor 'n belangrike rol in die verwerking van die rouproses speel, mag sy of haar verantwoordelikheid nooit verhef word asof die pastoraat nie sonder die pastor hoopvol voor God en saam met God kan leef nie. God is en bly altyd pneumaties-eskatologies teenwoordig by mense. Bas van den Berg (in Ligtenberg 1995:9) merk op: “[D]aarbij gaat het om de vraag of en hoe we vormen van angst en vertrouwen bij onszelf en anderen kunnen herkennen, kunnen verwoorden en welke rol *beelden* daarin spelen”. Om die on-sê-bare God metafories sê-baar uit te druk, bied midde-in angsk en verlies 'n forum vir vertrouwe, hoop en singewing, omdat God self ook midde-in die angst saam met mense lewe.

Indien daar van die veronderstelling uitgegaan word dat dit in rou smart gaan om die verwerking en oorkoming van die eie ek, wat in die middelpunt staan, behoort die pastoraat se selfbeeld in diens gestel te word van God, ten einde sinvol en hoopvol midde-in verlies te leef. Die “ek is ...” van die pastoraat behoort die “Ek is ...” diakonies te ver-beeld. Om dit te kan doen, oordeel ek behoort mense in rou drie belangrike rouverantwoordelikhede te dra. Die drie verantwoordelikhede het ten doel om vanuit die angst weens die verlies, vertrouwe te wek, om vanuit die leegheid sinvol te leef deur in hulle hooploosheid hoop te ontdek en vanuit die “ek is”-beeld, in ontmoeting te tree met “Ek is ...”. Hierdie verantwoordelikhede sien soos volg daar uit:

- In die pendulumswaai tussen angst en vertrouwe, tussen leegheid en hoop, tussen sinloos en sinvol, tussen verlies en wins is dit noodsaaklik dat mense hulle emosies *herken, erken, verwoord en orden*.
- Tweedens behoort mense in rou hulle eie *leefwêreld en dus hulle eie storie van verlies te ken en te verstaan*. Geslagtelikheid, taal, sosio-maatskaplike omstandighede, geloof, sowel as 'n eie godsdienstige en sosio-politieke voorkeur sal hierin 'n rol speel.

- Laastens behoort die verhaal, met die pendulum gefokus op vertroue, hoop en singewing, weer *vertel te word en geherinterpreteer te word*, ten einde hoop midde-in verlies te beleef.

### 4.3 Narratiewe verryking deur pastorale betrokkenheid

In Suid-Afrika het die praktiese teoloog, Julian Müller belangrike werk verrig met *Om tot verhaal te kom* (1996) en *Reis-geselskap: Die kuns van verhalende pastorale gesprekvoering* (2000). Müller (2000:10) sluit aan by Freedman & Combs wanneer hy stel dat: “[D]ie verhalende benadering het ontdek dat mense nie net vir interessantheid of vermaaklikheid stories vertel nie, maar dat die grein van die lewe deur verhale blootgelê word”.

Hierdie opmerking van Müller steun terselfdertyd my keuse om met 'n narratiewe metode te werk. Ek meen dat mense se stories juis nie enkelvoudige ervarings is nie. Elke storie wat deur iemand vertel word, is ingewef in die somtotaal van ervarings van daardie persoon. Terselfdertyd vertel mense stories, omdat dit gewoonlik die boodskap van hoop dra of andersins 'n boodskap van 'n soeke na hoop uitstuur. Waar daar in hierdie studie gefokus word op mense se belewenisse van hooploosheid en hulle soeke na sin midde-in verlies, is die stories wat hulle vertel, dié van 'n soeke na bevryding uit hooploosheid.

Aangesien Müller in *Reis-geselskap* (2000:72-103) met dieselfde *vyf bewegings* as metode van die narratiewe benadering werk, as in *Om tot verhaal te kom* (1996), volstaan ek met opmerkings uit sy nuutste perspektiewe. Hy nooi die pastor uit om hierdie *vyf groot bewegings* in die pastorale gesprekvoering uit te voer, maar waarsku dat die vyf bewegings “... wel vorder van een na vyf, nie ... suiwer linieër verstaan moet word nie” (Müller 1996:98). Die bewegings is:

#### 4.3.1 Die noodverhaal

Die noodverhaal is 'n verhaal van nie-meer-weet-nie. Dit is 'n verhaal van hooploosheid. Dit is 'n *nood-kreet*. Die taak van die pastor is om die pastorant

te begelei om die storie van nood so uitvoerig moontlik te vertel. Die pastor behoort 'n goeie luisteraar te wees, aangesien hy of sy mense behoort te begelei, wat deur hulle eie verhaal van nood verblind is. Die storie van verlies is 'n storie van nood. Wanneer hulle oor hulle nood praat, dui mense aan dat die verlies wat hulle gely het, hulle in 'n doodloopstraat laat beland het. Die narratiewe model as verryking, soos deur Müller (1996:107-140) uitgewerk, kan die pastor ondersteun in die begeleiding van die pastorant na hoop midde-in roumart. Die pastor behoort die pastorant te begelei om die *verhaal van nood* te ver-beeld, sodat die rou van die pastorant (storie van verlies) op die vlak van die *bewuste* gekommunikeer kan word. Bargh (1999:462; vgl Vollmer 2001:637) stel dat " ... most of a person's everyday life is determined not by their conscious intentions and deliberate choices but by mental processes that are put into motion by features of the environment and that operate outside of conscious awareness and guidance".

Wanneer Müller (1996:110) vir Keith en Whitaker aanhaal, word die verhaal van nood omskryf as " ... 'n komplekse videofilm met 'n verwronge tydraam". Die taak van die pastor is om 'n veilige milieu te skep wat sekuriteit bied, ten einde dit vir die pastorant moontlik te maak om oor die rou te praat. Om dit reg te kry behoort die verlede, of te wel die *verhaal met 'n storie*, so volledig moontlik verreken en verdiskonteer te word. Omdat die pastorant se verhaal 'n doodgeloopte storie (kyk Müller 1996:101) is, is dit noodsaaklik dat die storie weer vertel sal word. Bevryding uit hooploosheid na 'n sinvolle belewenis van hoop ten spyte van verlies, vind plaas wanneer die doodgeloopte storie en die onontwikkelde toekomsstorie in één storie ontwikkel.

Müller (2000:74) stel dat dit nie nou gaan om *interpretasies* van wat *gebeur* het nie, maar " ... om **wat** gebeur het". Dit help om " ... nie so haastig te wees met *storymaking* ... " nie, want "[O]ns moet eers genoeg aandag aan die *storytelling* bestee". Oorhaastigheid kan nie die soeke na hoop dien nie. Die pastorant het

'n eie storie om te vertel, waarin daar gesoek word na hierdie teenwoordigheid van hoop.

#### 4.3.2 Die storie van die verlede

Müller (2000:76) sê dat die noodverhaal ook 'n verledeverhaal is. Tog oordeel hy dat daar meer in die storie van die verlede is, as net nood. Vir hom is dit belangrik dat die storie van die verlede nie bloot sal fokus op die nood nie, maar dat dit sal *lig werp* op die nood. Die pastor is saam met die pastorant besig om aan die hand van die Woord van God as soeklig, lig te werp op die donker kolle van nood en hooploosheid, sodat dit verlig kan word. *Storymaking* is eers moontlik wanneer die verlede deeglik vertel is. Dit bied aan die pastor uitdagings om empaties in te beweeg in die wêreld van mense wat verlies gely het. Waar daar in hierdie donker wêreld van nood inbeweeg is, kan daar ontdek word hoe *rou* rouSMART werklik is en hoe intens mense betrokke is by die verlies wat hulle gely het.

Waar die pastor empaties die intense verlies meeleeft, kan daar saam met die pastorant gesoek word om hierdie selfde verlies wat eers hooploosheid te weeg gebring het, in te span dat dit nuwe horisonne open. Die pastor behoort daarop te let dat daar met hierdie kommunikatiewe proses nie net teruggeroep en teruggegryp word na die verlede nie, maar dat die verlede weer herbelewe word in 'n soeke na hoop en bevryding. Krisisse van mense word dikwels opgelos wanneer dit ingetrek word in die "groter verhaal". Sin en hoop kan gebou word wanneer mense se kleiner verhale 'n *heel* verhaal word (kyk Dreyer 2000:178). Die punt waar die verhale holisties bymekaar uitkom is vir Bons-Storm (1989:63) die *kruispunt van hermeneutiese sirkels*. Hier word die toekomsstorie van *hoop teen alle hoop in* reeds gebou vanuit 'n herbelewenis van die verlies van die verlede. Gerkin (1984:122) meen dat die hermeneutiese vrae van die lewe gevra behoort te word wanneer mense aan die einde van hulle pad gekom het en die visie (perspektief) wat hulle vir die toekoms gehad het, negatief beïnvloed is. Wanneer die pastor in die pastorale interaksie hom of haar vasloop in "botsende

stories” en hy of sy van Godsbeelde gebruik maak om die rouproses te verryk, is dit van belang dat daar gelet word op hoe God vanuit die Skrif ontmoet kan word (kyk Stroup 1981:91).

In hoofstuk 5.2.3 hieronder word die storie van die verlede ook aangedui as die *eintlike storie*. Die verlede is die boumateriaal waarin daar ver-beeld-end met God na 'n hoopvolle toekoms uitgereik word. Die verlede mag nie vergeet word nie. Dit is die lens waarna mense na die toekoms kyk. Dit is nie moontlik dat mense sal weet waarheen hulle oppad is, as hulle nie terdeë bewus is van waar hulle vandaan kom nie. Derhalwe stel Müller (2000:77-78) dit treffend: “'n Mens sou die saak ook anders kon stel en sê dat om gesond te word (*heilsaam/hoopvol*) te kan vergeet, dit eers nodig is om goed te onthou” (eie kursivering).

#### **4.3.3 Die verduisterde toekomsverhaal**

Waar die verlede verhaal gestalte aangeneem het, behoort die toekomsverhaal nog te ontwikkel en te ontvou. Hierdie toekomsverhaal is soms 'n *onvertelbare verhaal*, omdat daar sekere emosies is wat die pastorant nie onder woorde kon bring nie. Hierdie onvertelbare verhaal noem Müller (2000:87) die verduisterde toekomsverhaal of die *unstory*. Hierdie konsep van *unstory* is terug te lei na Joan Laird (1991:437), wat gepraat het van “... the story that is not there”. Sy meen dat sommige stories altyd “unstoried” sal bly. Hierdie “unstoried” stories manifesteer vir Bons-Storm (1996:57) in pynlike en skaamervarings, waar hulle weggebêre word “... in a closet, the doors shut”.

Omdat daar met die toekomsstorie hoop gebring word uit 'n hooplose verlede, vra dit groter empatie van die pastor. In die lig daarvan merk Müller (2000:91) op dat “... die werklike hermeneutiese vrae van die lewe gevra word wanneer jy aan die einde van jou pad gekom het, wanneer jy nie meer weet hoe nou vorentoe nie, wanneer jou toekomspektief versteur geraak het”. Wanneer mense se pad geblokkeer word, wanneer hooploosheid hoogty vier en die nood

hoog loop, kan die hoopvolle, bevrydende vrae na hoop nie meer ontwyk word nie. Die pastor behoort die vrae aan die pastorant op so 'n wyse te stel dat hy of sy weer eens die pad voor hom of haar sal kan sien, wat as gevolg van die verlies van die verlede verduister geraak het. Om weer hierdie pad te kan sien, is niks anders as dat die pastorant God weer hoopvol, radikaal immanent, alom-en andersteenwoordig midde-in sy of haar nood sal sien.

Die pastor kan die pastorant hier begelei om bemagtig te word deur op 'n metaforiese wyse ver-beeld-end met God om te gaan. Waar die toekomsverhaal steeds verduisterd bly, is ek van oordeel dat die pastor weer saam met die pastorant sal gaan kyk hoedat daar *waarde* geheg is aan die ver-beeld-ing van God, toe die storie van die verlede aanvanklik vertel was. Die pastor, wat saam-soekend met die pastorant oppad is na hoop, vra vanuit die toekoms-verhaal, wat nog verduister is, vrae aan die verledeverhaal. Met ander woorde, is die storie van die verlede bloot as 'n eie storie van verlies vertel, of vertel dit, as verduisterde toekomsverhaal, reeds die Eintlike Storie van verlies wat Jesus Christus mede-ly-dend in die teenwoordigheid *van* en *vir* mense gely het en daarmee saam die storie van Jesus Christus se oorwinning oor die verlies wat empaties saam met mense die pad kom loop wanneer hulle ly. In hoofstuk 5.3 hieronder word die verduisterde toekomsverhaal of ook die hedeverhaal aangedui as die *narratiewe teks*.

#### **4.3.4 Die hervertelde storie van die verlede**

Müller (2000:92) wys op die voortdurende *sirkulêre beweging* tussen verlede en toekoms, vanuit die perspektief van die hede. Op hierdie punt behoort die totale lewensverhaal, wat voorheen hooploos daar uit gesien het weens die intense belewenis van die verlies en die diepgaande emosies van roumart, positief en hoopvol geherformuleer te word.

Die verhaal word geherformuleer, deurdat daar nuwe betekenis aan die gebeure toegeken word. Boszormenyi-Nagy (1986:59) wys daarop dat daar 'n

gevaar daarin is om die storie op 'n oppervlakkige wyse te herformuleer. Daar behoort “fairness” (billikheid) aan die verledevehaal gegee te word. So sal die pastor byvoorbeeld die pastorant wat beleef het dat God 'n Regter is wat oordeel, straf en mense opsetlik verlies laat ly, hoopvol begelei om God metafories anders te ver-beeld. Die pastorant kan God ver-beeld-end ervaar as iemand wat omgee en wat bereid is om uit liefde vir mense, as Mede-lyer saam met mense en in die teenwoordigheid van mense te ly. Die pastorant kan met gebruikmaking van 'n verskeidenheid van metafore (sien hoofstuk 3 hierbo) die teenwoordigheid van God in Jesus Christus ervaar as die geliefde, die minnaar, die bruidegom, die koning (nog soveel meer metafore) wat met die geloofsgemeenskap besig is, sodat hulle nou reeds heilig en onberispelik voor die aangesig van God kan lewe.

God behoort nie ver-beeld te word met enkele en selfs stereotipe metafore nie, maar mense behoort in God totaliteit te ver-beeld as 'n God wat medelye met gelowiges as die liggaam van God het, wanneer hulle ly. Daarom behoort die pastorant begelei en bemagtig te word om in sy of haar *ver-beeld-ing* van God, sy of haar ervarings te verbaliseer, te interpreteer en te internaliseer. Dit is niks anders as om begelei te word om die noodstorie van die verlede, hoopvol oor te vertel nie. Müller (2000:94) meen dat “[O]m te herformuleer is om persepsies te hervorm, om ons kognitiewe kaarte ... te verander. Dit gebeur nie maklik nie”. Verandering kan nie sonder herformulering plaasvind nie. Herformulering is die hervertelling van 'n storie van die verlede. Dit is om die verhaal met hoop te herhaal. Hiervolgens stel Müller (2000:94) dat die hervertelde storie van die verlede nie noodwendig 'n spontane gebeure is nie. Daar is 'n “ ... moeilikheidsgraad” opgesluit in die pastorant se hervertelling van die storie van die verlede. Trouens, dit is in die verwerking van die rouproses 'n pynlike ervaring om weer eens dít wat pyn veroorsaak het, te herbeleef en hervertel. Dit mag verskeie emosies aanwakker. Die hervertelde storie van die verlede is in 'n sekere sin niks anders as 'n *rouproses midde-in die rouproses* nie. Tog wil die nuwe rouproses hoop kommunikker midde-in die aanvanklike rouproses, omdat



dit die onthegting (ontmitologisering – kyk hoofstuk 3) van die hooploosheid is en die aanhegting aan die hoop wat Jesus Christus aan mense in nood bied.

Volgens Müller (2000:94-95) is daar twee wyses van herformulering. Die een noem hy die *metode van kreditering*, waardeur *onsigbare lojaliteite* uitgewys word. Die ander metode is die *eksternalisering van die probleem*. Hier sluit hy aan by White (1989:5) deur aan die probleem te dink as iets wat mense *buite hulleself sou beleef*. Lester (1995:139) dui aan dat herformulering (reframing) 'n konsep is wat uit die "neuro-linguistic programming" ontwikkel het. Om te herformuleer is om persepsies te vorm. Dit meen Müller (1996:131) is egter nie 'n maklike taak nie. In die Neuro-Linguistiese benadering praat Pat & Mike Matulovich (1993:37-38) van die hervertelde storie van die verlede as 'n "change history". Hiervolgens werk hulle dan 'n volledige handeling uit waarin die pastor die pastorant kan begelei om aan die hand van 'n *tydlyn* hom- of haarself te posisioneer. Die pastor kan aan die hand van hierdie metode, vrae aan die pastorant stel en hom of haar begelei en bemagtig. Stroup (1981:77) meen dat wanneer mense instaat is "to bring time to mind" en dus die verlede na die bewustelike bring, dit moontlik sou wees om vir God in hierdie proses raak te loop. Die Matulovich'e wys daarop dat verandering eers plaasvind die oomblik waar daar van die tydlyn af beweeg is en die pastorant met die verlies kon *dissosieer*. Hoewel die metode van Matulovich (1993:38) baie resepmatig voorkom, oordeel ek dat daar tog waarde daarin is deurdadig dat die pastorant wat sy of haar storie van verlies oorvertel, unieke uitkoms(te) kan belewe.

Matulovich (1993:38), sowel as O'Hanlon (1994:19-29) wys uit dat die *sirkulêre beweging* wat die pastorant voortdurend uitoefen tussen verlede en hede 'n bydrae kan lewer tot 'n hoopvolle toekoms wat oopgesluit kan word. Tydens hierdie sirkulêre beweging is dit belangrik dat beide pastor en pastorant sal soek na alle beskikbare metafore waarmee die toekoms ver-beeld-end met hoop ontsluit kan word.

Müller (2000:95) meen “[D]it is ’n terapie wat mense aanmoedig om die neerdrukkende probleme te ervaar, te objektiveer en te personifiseer”. Wanneer die pastoraal as ’t ware buite die verliesituasie wat hulle gelyk het gaan staan en terugkyk daarna, gun hulle hulleself die geleentheid om nuwe storie oor hulleself en hulle probleme te ver-beeld.

#### 4.3.5 Die ver-beelde toekomsverhaal

Müller (2000:99) sê dat: “ ... om die bewustheid te hê dat God êrens uit die toekoms na jou toe aan die kom is, dit is om geloof te hê”. Om die toekomsstorie in die hede te belewe, is om die verlede as reeds gerekonstrueerd en ontheg te beleef. Om die toekomsstorie in die hede te belewe, is om *ver-beeld*-end met God en in die teenwoordigheid van God op pad te wees na nuwe horisonne, vanuit ’n uitsiglose verlede.

Dit is, in die taal van Müller, die *padkaart*, waarmee die pastoraal *opreis* is na môre. Müller noem hierdie padkaarte *metafore*. Om ’n nuwe toekomsverhaal te *ver-beeld*, sou beteken dat die pastoraal begelei word om God metafories te ver-beeld. Daardeur word die on-sê-baarheid van ’n hooplose verlede, sê-baar gemaak in die hoopvolle daar-wees van Jesus Christus, die *ver-beeld*-ing van God, wat volgens die evangelie Johannes in ’n oomblik van hooploosheid gesê het: “Dit is volbring” (Joh 19:30). In die *ver-beeld*-ing van die Jesusstorie word die inligting van die kruis as die *Eintlike Storie van verlies*, aan die toekoms beskikbaar gestel as die *Eintlike Storie van wins*. Deur die *ver-beeld*-ende krag van metafore kan die verlede uitgedaag word om met God *ver-beeld*-end die nuwe toekoms vol hoop in te gaan.

“[M]aar ons moet onvermoeid voortgaan om toekomsverhale te help skep – verhale wat in pas is met die realistiese hoop van die evangelie” (Müller 2000:103). Die evangelie van Jesus Christus is die brug tussen verlede, die hede en die toekoms. In Jesus Christus word die hooplose storie van die verlede en die hoopvolle storie van die toekoms ontvou in die NÓÚ. Die *uiteindelike*

*gebeure* van Jesus Christus se weer-kom na die aarde, word ver-beeld-end die *eintlike gebeure* wat nou reeds hoopvol geleef kan word, omdat Jesus Christus alreeds een maal gekom het.

#### 4.4 Pastorale strategie

“Die lewe is ’n reis. Wanneer ’n mens lewe, het jy vertrek, is jy op pad” (Müller 2000:8). Mense wat iewers heen op pad is, het altyd ’n storie om te vertel oor hulle belewenis van die reis. Soms is daardie storie een van vreugde wat oor en oor vertel word. Ander kere is die reisverhaal een van hartseer en ongeluk en verlies. So het elke mens wat verlies gely het, ’n storie om te vertel oor daardie *ongeluk* wat op die pad gebeur het. Soos wat daar ernstige en minder ernstige ongelukke gebeur, so sal mense wat verlies gely het, ook verskillend reageer ten opsigte van die aard en die intensiteit van die verlies wat gely is. Elke “insittende” het ’n eie storie om oor die “ongeluk” te vertel.

Müller (2000:99) is van mening dat “... metafore ’n rol speel in die nadenke oor en ver-beelding van ’n toekomsverhaal ... Met beelde verbeel [ver-beeld] ons ons ’n nuwe werklikheid”. Daarom dat die onderskeie Godsbeelde, of dan te wel ver-beeld-inge oor God, van waarde vir die rouproses kan wees. Die manier hoe mense God ver-beeld in die hede, vanuit die verlies van die verlede, het ’n invloed op die belewenis van hoop of hooploosheid in die toekoms. Hooploosheid is die blokkering en verstopping van hoop. Wanhoop is die immobilisering van hoop. Hoop daarteenoor is die ontdekking, die *ver-beeld*-ing dat die lewe in die teenwoordigheid van Jesus Christus betekenis het. Du Toit (1984:197) stel dit so: “[A]s God lewendig maak, doen Hy [God] dit deur dood te maak, as Hy [God] mense regverdig verklaar, doen Hy [God] dit deur hulle skuldig te verklaar”. Die hoop van Christengelowiges kry betekenis in die paradoksale hooploosheid wat deur die kruis van Jesus Christus en in die anders teenwoordigheid van Jesus Christus by mense in nood ver-beeld word.

Metafore, as ver-beeld-ing van God, het nie 'n vaste betekenis nie. Die uitwerking daarvan kan ook nie voorspel word nie. Hierdie oortuiging verhoed die moontlikheid dat beide pastor en pastorant sal verval in 'n slaggat om die onver-beeld-bare God in beelde te probeer vasvang. Metafore wil hoogstens help om die verledestorie ter wille van die toekomsstorie te verstaan. Die verhouding tussen die persoon wat die verlies gely het en die res van die geloofsgemeenskap is van belang en word gedra deur die simbole wat daardie geloofsgemeenskap kommunikeer. In die roumart van verlies behoort daar indringend gevra te word hoe die individu sowel as die geloofsgemeenskap verlies verstaan. Daar behoort ook gelet te word op die waarde wat verleen word aan onderskeie beelde van God as spesifieke simbole in verlies. Metafore is iets wat êrens begin en êrens eindig (kyk Müller 2000:72).

Die wyse waarop God in die rouproses ver-beeld word begin by 'n sekere beeld aangaande God, voor die verlies en eindig by 'n sekere beeld aangaande God, as gevolg van die verlies. Beide beelde, dié vooraf, sowel as dié tydens die verlies vra na nuwe interpretasie ter wille van 'n nuwe hoopvolle toekomsstorie. Dit vra dat die storie van mense midde-in verlies, oorvertel word aan die hand van die Eintlike Verliesstorie van die kruis. Sodoende dien die verlede as boustene in die rekonstruering en herformulering van die nuwe toekomsverhaal ten spyte van verlies.

'n Metafoor plaas op nuwe maniere relevansie tussen sake (Müller 1996:139). Derhalwe raak die metafoor die brug tussen die onbewuste en die bewuste, sodat die on-sê-bare, sê-baar word en hoop in 'n hooplose situasie gebeur. Ek sou, saam met Müller (1996:139), hoop gaan soek tussen die negatiewe van die verlede en die positiewe van die toekoms. Jesus Christus se *bewus-wees-van* en *altyd-teenwoordigheid-by* mense in nood, hou sekere implikasies in vir die totale rouproses. Omdat die vrymakende genade van Jesus Christus vir mense in hulle sondenood weer nuwe hoop en sin bring, kan elke pastorant in elke roumartsituasie weer en weer bely: "Ek is inderdaad uit genade gered. Hierdie

redding kom nie uit myself nie, dit is 'n gawe van God" (Ef 2:8 – eie verwoording). Dreyer (2000a:176) meen dat sin in 'n mens se lewe nooit konsant is nie en dat dit inderdaad moontlik is dat mense sin kan verloor.

#### 4.5 Die bruikbaarheid van 'n narratief-pastorale benadering

Om van die insigte van die narratiewe benadering in die verwerking van rouSMART te benut, dra na my mening daartoe by dat die pastorant hoopvol verryk kan word, ten spyte van die belewenis van verlies. Daar is enersyds die *eintlike storie* van verlies wat die pastorant hooploos gelaat het, maar dan is daar ook die *Eintlike Storie* van verlies wat Jesus Christus aan die kruis beleef het, wat die pastorant tot nuwe hoop bevry en wat die narratiewe teks wil ontsluit tot 'n hoopvolle toekomsstorie.

Soos reeds gesê word God ver-beeld in en deur menslike stories/verhale. God word ervaar in die stories van mense. God is die outeur van alle menslike stories en daarom is daar in alle menslike stories die manifestering van God se genade terug te vind. Die totale Christelike geloof vertel die storie van God se liefde deur Jesus Christus. So simboliseer die angsstorie van Jesus in Getsemané, God se totale daar-wees by mense in hulle eie angsverhaal. Navone (1990:6-7) meen dat:

The Gospel presents the way of the cross as Good News, as the pain grows that attends the process of self-transcendence, as the birth-pangs that herald the new creation. We must not attempt to tell anyone of the meaning of suffering, as illuminated by the cross of Jesus Christ, until we have, for ourselves, appropriated the meaning by experiencing what it is to live out of the self-transcending and costly love of the way of the cross. That every person who has ever lived has lived out a story of storytelling and storylistening posits a comprehensive universe with a permanent meaning at the heart of things. The life story

of Jesus Christ discloses that meaning to faith ... The life story of the crucified and risen Jesus is recognized ... as the icon and parable of God.

Die storie van die liefde van Jesus Christus aan die kruis en die uitwerking en invloed daarvan op die lewensstorie van mense, vergestalt beide in 'n persoonlike, sowel as interpersoonlike dimensie. Die persoonlike storie van Jesus Christus, is ook die interpersoonlike storie van mense wat hierdeur beïnvloed is. Hierdie interpersoonlike verhouding van Jesus Christus met mense, uitgedruk in die storie van Jesus, is na my mening die analogie en metafoor waarvolgens mense se eie storie midde-in lyding ver-beeld sal kan word.

#### **4.5.1 Die storie van die soeke na die self**

Trauma en verlies is altyd 'n skokervaring wat mense in hulle normale lewensgang stuit en ontwig. Dit bring mee dat mense in nood, steeds aanhou om die sogenaamde "waarom"-vrae te vra. Daar is 'n voortdurende soeke na identiteit, na 'n betroubare self, wanneer verlies beleef word. Vir Stroup (1981:111) is *identiteit* en *storie(s)* inmekaar geweef. Mense word deur ander mense deur hulle stories geken. So meen Müller (1996:176) het elke mens 'n "kernstorie" wat deur verskeie aspekte soos die huwelik, werk, kultuur en seksualiteit beïnvloed word.

##### **a) Die betroubare self**

Navone (1990:63) beweer dat: "[H]uman needs are manifested as inner tensions", wanneer hy mense se strewe na hoopvolheid en sinvolheid midde-in lyding beskryf. Mense se onindrukwekkende, "onbetroubare" en hooplose storie roep na alternatiewe, na 'n meer betekenisvolle Storie.

##### **b) Die outentieke self**

Die onbetroubare self kan nie anders as om deur die Woord van God as die valse self uitgewys te word nie. Sonde, gebrokenheid, verlies, nood en rou roep

na herstel, na heling en gesondheid. Francis Bridger & David Atkinson (1988:275) stel dat: “ ...the language of postmodernism has begun to pass into everyday usage ... Pastoral care and counseling are no exception”. Vir hulle word post-moderne denke gekenmerk deur die narratief, waarheid, mag en die self. Hulle stel dat die narratief gereken word as 'n primêre kategorie van die post-moderne analise sowel as in die pastoraat, aangesien die narratief vorm gee aan menslike gebeure en deurdat dit hierdie gebeure verstaanbaar wil maak.

Naas die storie van gebrokenheid, aanvaar Christengelowiges altyd dat daar 'n ander Storie midde-in hulle eie storie sal wees. Die storie van Jesus Christus bied *toegevoegde waarde* aan die storie van mense. “Maar aan almal wat Hom aangeneem het, dít wat in Hom glo, het Hy die reg gegee om kinders van God genoem te word” (Joh 1:12). 'n Lewe met Jesus Christus, as lewe *coram Deo*, behoort altyd verstaan te word in terme van groei, verandering en progressiewe ontwikkeling. In Jesus Christus sal mense se storie altyd 'n “meer as ... ” wees. Mense kan nooit volledige wese met 'n eensydige storie wees nie. Die self behoort in diens gestel te word van die Self van Jesus Christus, ten einde hoopvol midde-in verlies te leef.

#### **4.5.2 Die storie van die soeke na God**

Die wyse waarop mense hulleself, ander, die wêreld en God ver-beeld, dui op die wyse hoe hulle daarvoor voel en hoe hulle daarvoor praat. Mense kan wat hulle belewe, nie anders uitdruk, uit-beeld of ver-beeld, as in hulle eie unieke stories nie. Ver-beeld-ing is 'n bewustelike gebeure. Dit geskied by wyse van die gesproke storie. Alles wat Jesus is en wat Jesus gedoen het en nog doen, is 'n bepaalde uit-beeld-ing van God. Volgens die evangelis Johannes sou Jesus in Johannes 14:9b sê: “Wie My sien, sien die Vader...”. So is Jesus die “veelvuldige gesigte van God” waarmee die Skrif Jesus as mee-lydende God uitge-beeld. God se storie het vergestalt in mense se stories. Gevolglik word mense se stories hoopvol bevry deur die radikale immanensie van God in Jesus Christus. Dit word gesien in die storie van die Samaritaanse vrou by put van Sigar (Joh 4).

Sy was eers onwillig om aan Jesus water te verskaf, maar toe die Storie van Jesus betekenis aan haar storie gegee het, kon sy van haar aanvanklike storie (water skep) afsien en teruggaan dorp toe om vir mense 'n ander storie te vertel: "Is Hy nie miskien die Christus nie?" (Joh 4:29).

Wat na vore tree wanneer die storie van Jesus Christus die storie van mense beïnvloed het, is dat mense se nuwe storie groter en wyer invloede het as die aanvanklike storie sonder hoop. So byvoorbeeld het die Samaritaanse vrou se aanvanklike storie nie wyer trefkrag as die individu self gehad nie, terwyl die nuwe storie 'n gemeenskap daarby betrek het. Die storie van Jesus Christus wat op aarde geleef, gely en oorwin het, vertel nie alleen die storie dat dié God wat aanbid word, werklik bestaan nie, maar dat die radikaal immanente God in die bestaan van mense, hulle emansiperend met hoop wil laat leef. Jesus Christus se storie is die uit-beeld-ing van *hoe* God werklik is en *hoe* God werklik doen, sodat mense in die wyse waarop hulle God in hulle eie stories uit-beeld, die betekenis van die Werklike Storie sal kommunikeer.

Gevolgtlik wou Jesus se gelykenisse juis mense se verduisterde stories in lyn bring met God se Storie. Omdat God se storie in Jesus Christus vertel is, kan mense instaat gestel word om hulle eie storie te vertel. "On the assumption that every person is in an incipient story in search of his true story, Jesus Christ has empowered faith to imagine the way to our true life story as one of dying and rising for others in the life-giving Spirit of his love" (Navone 1990:41).

#### **4.6 Herinterpretasie en hervertelling**

Wanneer mense hulle storie(s) van verlies vertel, het die vertel-van-die-storie die potensiaal dat mense verryk sal word deur hoop te vind midde-in die situasie van hooploosheid. Dit is die oorvertel van 'n storie oor dít wat reeds gebeur het, met die hoop dat dít wat vorentoe weer gaan gebeur, beter sal wees. Mense vertel soms hulle storie(s) weer en weer met die hoop om nuwe betekenis daaraan te gee. Dit wat gebeur het (verlede), vertel hulle weer, met die hoop om dit nou



(hede) te herinterpreteer en dit te ontsluit in 'n nuwe, hoopvolle storie (toekoms). Müller (2000:9) sluit aan by Niebuhr (1963) deur te stel dat:

Die verlede en die toekoms is nie dit wat nie-meer-is-nie en wat nog-nie-is-nie. Albei is verlengstukke van die die teenwoordige. Die verlede is die steeds-teenwoordige en die toekoms is die reeds-teenwoordige. Die toekoms word die reeds-teenwoordige en die verlede word die steeds-teenwoordige in die verhale wat ons vertel. Die toekoms en die verlede word 'n spanningsvolle en kragtige NOU. Die verhale wat onthou word en die verhale wat verag word, vorm die ervaring in die hede.

Ter illustrasie hiervan is die storie van die Emmausgangers (Luk 24:13-35) 'n voorbeeld. Die storie uit die verlede dat Jesus reeds vir drie dae dood is, het die toekomsverhaal so verduister dat hulle ervaring van die hede een van wanhoop en hooploosheid was (kyk Morris [1974] 1986:338), wanneer hulle met somber gesigte vir mekaar sê: "Ons het so gehoop ..." (Luk 24:21). Waar die storie uit die verlede toegesluit is, bly hoop *vir* die toekoms en *op* die toekoms ook uitgesluit. Stories van verlies behoort vertel en weer vertel te word. Stories van verlies, is gewoonlik stories wat opsoek is na hoop. Daar behoort nuwe betekenis (herinterpretasie) aan die OU BETEKENISVOLLE VERHAAL, die Kruis storie en God se teenwoordigheid by mense gegee te word sodat mense wat ly, hulle in die teenwoordigheid van God kan verbly (kyk Joh 10:10; 15:11; 20:31).

## **HOOFSTUK 5**

### **HOOP TEEN ALLE HOOP**

#### **5.1 Inleiding**

Die pastorant daag dikwels by die pastor op met 'n probleemdeurdrenkte lewensstorie wat gevul is met nood, sodat hy of sy reeds deel geword het van daardie probleem (kyk White 1989:5). Die pastorant en die probleem word dikwels só een met mekaar, dat die pastorant sy of haar verlies terselfdertyd as 'n verlies aan 'n eie menswees belewe. Christengelowiges wat van hulle hooploosheid bevry is, sou instaat kon wees om God te ver-beeld met behulp van 'n narratiewe verrykingsperspektief, ten einde mense te wees en te word, wat die teenwoordigheid van Jesus Christus as werklike hoop belewe.

“We need to live differently ... and to live differently, we need to think differently – especially about ourselves and who we are in the scheme of things. And by ‘think differently’ I do not mean our conscious, ‘for publication’ thoughts about ourselves, but the largely unconscious picture of who we are that is the silent partner in all our behavior and decisions” (McFague 2001:xi). Om hoop eksistensiel te belewe, is om sinvol te leef, téén alle hoop in (Rom 4:18). Om te hoop, is om *ten spyte van* en *midde-in* die verlies, te fokus op meer as die verlies wat gely is.

#### **5.2 Hoop, belofte en vervulling**

Daar kan in die pastoraat alleen met Godsbeelde gewerk word, as die pastor bedag is op sekere toepaslike en ook ontoepaslike Godsbeelde (kyk Louw 1997:392). Dit gaan daarom dat die kwalitatiewe waarde van Godsbeelde altyd ten doel sal hê dat die hoop wat die teenwoordigheid van Jesus Christus vir die pastorant meebring, ver-beeld word in sy of haar roumart. Met die hoop wat Jesus Christus midde-in rou bring, behoort elke Godsbeeld ge-evalueer en

kwalitatief beoordeel te word. Geen mens het 'n korrekte of akkurate begrip van God het nie. Alle Godsbeelde is subjektief, aangesien menslike ver-beeld-ing nie bevry kan word van ontoereikendheid en onvolledigheid nie. Die pastor behoort derhalwe bedag daarop te wees, ten einde die pastorant te begelei om eensydige Godsbeelde te korrigeer.

Jesus Christus se radikaal immanente genade beteken dat elke gelowige ver-beeld-end met vergiffenis, barmhartigheid, welwillendheid, 'n uitweg uit die moeilikheid, 'n gelukkige beskikking en met HOOP kan omgaan. Derhalwe is hoop iets wat die pastorant binne alle omstandighede, ook in roumart, mag belewe. Die genade van Jesus Christus word ver-beeld eintlike gebeure in die hier-en nou van mense se pynlike verlies. Die hoop van Jesus Christus “is not a pie in the sky, when you die”. Dit laat mense bid en lofgesange sing tot eer van God, selfs al sou dit lynreg teen alle omstandighede ingaan (Hand 16:25). Dit is in die lig van die hoop wat Jesus Christus se teenwoordigheid meebring, dat Paulus vir die geloofsgemeenskap in Tessalonika kon motiveer met die woorde: “Dan sal julle ook nie treur nie, soos die ander mense wat geen hoop het nie” (1 Tess 4:13). Hoop lê gewortel in die genade en almag van God in Jesus Christus se kruis, opstanding en tweede koms. Die basis van hoop word altyd begrond in die eskatologie wat reeds deur die teenwoordigheid van Jesus Christus aan die gebeur is (kyk Zurheide 1997:52). Jesus Christus se oorwinning, die opstanding uit en oorwinning oor lyding en rou, word derhalwe vir mense 'n brug wat die verlede en die huidige aan God se nuwe en toekomstige verbind. Natuurlik is hierdie eskatologie in Jesus Christus 'n alreeds-maar-nog-nie-volledige gebeure.

Roumart en die ver-beeld-ing van God se genade in roumart is 'n proses wat rekening behoort te hou met die feit dat rou aan die eenkant altyd die komponent van die ou lewe dra, soos uitgebeeld in die lyding en sterwe van Jesus Christus, wat afgesluit en afgehandel word in Jesus se begrafnis. Aan die ander kant is daar die opstanding, *die-opstaan-uit* dit wat vernietigend en degenererend meegewerk het, tot 'n nuwe lewe en nuwe hoop, ver-beeld in Jesus Christus se

eie opstanding. So word die pastor vir die pastorant die spreekwoordelike " ... bridge over troubled waters" (Oates 1997:87). Daarom getuig hy of sy daarvan.

Elke metafoor is God se liefde wat uitge-beeld en ver-beeld word in Jesus Christus se radikale immanensie. Die nuwe mens in Jesus Christus word representatief die draer en uit-beeld-er van hierdie liefde. God se liefde verteenwoordig 'n nuwe begin. Toegespits op rouSMART beleef die pastor en pastorant dat die oue en die nuwe, die wanhoop en die hoop, die alreeds en die nog nie, die immanente en die transendente, gelyktydig werksaam is. In Jesus Christus se sterwe is daar lewe en oorwinning; in wanhoop, is daar hoop. Dit is God se belofte: Immanuel, die teenwoordige en gerealiseerde hoop, Jesus Christus, is pneumaties ook in rouSMART teenwoordig.

Hoop het te doen met die wyse waarop mense in die gang van hulle daaglikse lewe 'n sinvolle toekoms verwag. Vir die Christengelowige word hoop verstaan as 'n daaglikse lewe saam met, in die teenwoordigheid van en voor God. Dit is 'n soeke om die teenwoordigheid en nabyheid van die liefdevolle God binne praktiese lewensomstandighede te ervaar. Hier voeg Louw (1997b:11) by dat dit ook 'n soeke is " ... na die sin van die Christelike geloof binne kontekstuele en eksistensiële lewensvraagstukke". Hoop midde-in hooploosheid is 'n vraag na mense se werklike *identiteit*. Dit is 'n vraag na wie hulle is en wat die sin van die lewe vir hulle is.

Naas mense se soeke na identiteit, is daar ook die soeke na *intimiteit*. Dit is die behoefte om onvoorwaardelik aanvaar te word vir wie hulle is, ondanks die situasie van hooploosheid waarbinne hulle hulleself mag bevind. So gesien raak geloof en hoop in die drie-enige God 'n praktiese, deurleefde en ver-beeld-ende lewensstyl, wat met die term *spiritualiteit* vertaal kan word. Spiritualiteit het te doen met die wyse waarop mense voor die aangesig van God lewe en die emansipatoriese wyse waarop hulle hulle geloof in God as hoopvolle lewenswyse uitdruk. Spiritualiteit impliseer 'n stuk geloofsgehoorsaamheid

teenoor God, wat mense laat bely: " ... toe ek in die nood was, het U my bevry" (Ps 4:2).

'n Lewensstyl, waarin die pastorant God hoopvol in sy of haar lewe ver-beeld, plaas die klem op die kwaliteit van menswees. Dit is 'n lewensstyl waardeur die ver-beeld-e teenwoordigheid van God 'n bydrae kan maak tot die sin van die menslike bestaan. 'n Lewe *coram Deo* is 'n lewe waarin Christengelowiges bevry word tot geloof in aksie. Die implikasies daarvan vir die rouproses is dat mense in 'n tyd van verlies getroos kan word deur die teenwoordigheid van God. Dit is 'n troos wat een mens nie aan 'n ander kan bied nie.

Dreyer (1998:292) waarsku dat spiritualiteit tot mislukking gedoem kan wees " ... wanneer mense self, of sy [haar] tegnieke, die bron daarvan word". Singewing kan nie kunsmatig geskep word nie. Nog minder kan mense se eie egoïstiese en selfsugtige begeertes sin en hoop voortbring. Gelowiges behoort eerder te vra na God. Singewing gaan oor die spirituele beleving en ver-beeld-ing wat mense van God het. Daarom is die hoopvolle ver-beeld-ing van God, met gebruikmaking van metafore, ook 'n beweging weg van die *positivistiese benadering* van die vorige eeu waarin alles verbind was aan die objektiwiteit van God. Die liefdevolle genade van God, wat die liggaam van God, die geloofsgemeenskap, bevry uit hooploosheid, behoort meer gewig te dra.

Spiritualiteit is gerealiseerde Evangelie. Dit dui op God wat voortdurend, altyd en anders teenwoordig by mense is (kyk Van der Merwe 1995:6; 12). God se teenwoordigheid impliseer 'n aktiewe betrokkenheid in 'n situasie van rou en verlies, soos kenmerkend gesien in die lyding van Jesus Christus self. Soms vind mense dit moeilik om hierdie teenwoordigheid ("*present*"-wees) van God in hulle lewe te aanvaar en derhalwe te ervaar. Dan kan rouSMART selfs daartoe lei dat God as 'n *Deus otiosus*, as iemand wat nie regtig belang by God se liggaam het nie, ervaar word. Indien die pastorant God op so 'n wyse beleef, sou dit

sonder twyfel bepaalde negatiewe Godsbeelde by die pastorant oproep, wat weer die spirituele belewenis van die pastorant negatief sal beïnvloed.

Wanneer van der Merwe (1995:16) meen dat spiritualiteit uiteenval in die drie kante van *inkeer*, *koinonia* en *lewe*, meen ek dat die probleem in die ver-beelding van God in die rouproses op die *vlak van inkeer* lê. Dit is die vlak van mense se private gesprek en verhouding met God, waar hulle God leer ken en beleef en waar hulle geloof opgebou word.

Die wyse waarop die pastor die pastorant begelei, mag nooit 'n resepmatige oordrag en aanvaarding van die wyse waarop God in die lewe van die pastor ver-beeld word nie. Dit sou die pastorale gesprek onhoudbaar maak. In die soeke na hoop, sal die pastor saam met die pastorant, die onderskeie gebruike van Godsbegrippe, evalueer en sonder om bepaalde voorkeure te verleen aan die gebruik van die een metafoor bo 'n ander, behoort die pastorant begelei te word tot 'n gebalanseerde en bewustelike ver-beelding van bepaalde Godsbegrippe, ten einde as spirituele wese, die eer van God op die voorgrond te plaas. Die spirituele rol van die pastor is belangrik, aangesien mense, ongeag hulle eie spirituele belewenis in die verlede, baie sterk na geestelike ankers soek wanneer hulle 'n situasie van roumart beleef. Die wyse waarop die pastor self vir God in sy of haar lewe ver-beeld, kan nooit losmaak word van die wyse waarop die pastorant vir God sou ver-beeld nie. Beide pastor en pastorant se ver-beelding van God beïnvloed mekaar.

Geloof en menslike ervaringe kan nie geskei word nie. Mense is religieuse/spirituele wesens. Die ondersoek na mense as religieuse wese, sal altyd by die antropologie begin en in die ekklesiologie eindig (kyk Heitink 1979:327). Mense beleef hulle religieusiteit binne 'n bepaalde geloofsarena. Dit is binne die kader van hierdie geloofsarena dat die pastor *diakonies* by die pastorant betrokke raak. Die pastor se diakoniese funksie lê ingebed in die teenwoordigheid van God soos ver-beeld in die Jesus-gebeure. Dit is ook die

wyse waarop die pastor die pastorant sal begelei tot 'n wyse van wees voor God (kyk Heitink 1979:350). Mense, as religieuse wesens, vra na dit wat hulle reeds in Jesus Christus is. In dieselfde lig gaan Jentsch (1989:120) van die standpunt uit dat al sou dit moeilik vir die pastor wees om dit te erken, dit so is dat: “[W]er viel hilft, braucht selber Hilfe”. Hierdie hulp wat die pastor bied, val nie uit in sosiale stereotipes, of in ideologiese beredeneringe nie, maar word begrond in die bevrydende hoop van Jesus Christus.

### 5.2.1 Die “reeds” en die “nog nie”

“Om te glo is om seker te wees van die dinge wat ons hoop, om oortuig te wees van die dinge wat ons nie sien nie” (Heb 11:1). Hoop is 'n ontasbare sekerheid om vandag reeds in die verwagting te lewe van die môre wat op pad is. Hoop dra die ambivalente en dialektiese spanning van die “ten spyte van ...”, maar die “noggans ...”. “Toe daar geen hoop meer was nie, het Abraham nog gehoop ...” (Rom 4:18). *Waar hoop taan, daar begin hoop*. Die Christenpastor is die draer van hierdie hoop wat verby menslike vermoë, wysheid en vaardighede strek. Hoop gebeur midde-in hooploosheid; bevryding is hoop teen alle hoop in en hoop ten spyte van hooploosheid.

Vanuit die gerealiseerde hoop wat die teenwoordigheid van Jesus Christus meebring, kry die belofte van hoop in die hede ook nuwe betekenis. 'n Deel van God se beloftes is reeds in Jesus Christus se eerste koms na die aarde vervul. Vir die Christengelowige is hoop midde-in verlies moontlik, trouens 'n werklikheid, aangesien God se beloftes in Jesus Christus radikaal immanent geword het. Dit word bevestig deur Jesus Christus se opstanding uit die dood. Teen alle hoop in, het Jesus Christus aan God se hoopvolle beloftes nuwe betekenis kom gee toe die graf vroeg die Sondagoggend leeg was. Jesus Christus gee hoop wanneer die hoop taan; Jesus Christus, die opgestane Here gee hoop wanneer daar nie meer rede oorgebly het om te hoop nie. Die Emmaus-gangers bevestig dít wanneer hulle volgens die evangelis Lukas sou sê: “Het ons hart nie warm (**καιομένη** – **καίω** : verlig, aan die brand raak

geword), toe Hy op die pad met ons gepraat het ... nie" (Luk 24:32). Hoop laat vlam op; hoop laat brand weer waar dit dood gegaan het; hoop maak warm waar dit koud geword het (kyk Morris [1974] 1986:340; vgl Groenewald 1973:264). "God's promise points us to the importance of what is to come rather than to what has already taken place" (Moltmann 1967:104). Om midde-in nood en verlies die hoop en die verwagting te hê dat nuwe horisonne behoort aan te breek, sou vir die pastor nodig wees om die pastorant te begelei om vanuit die verlede, vanuit en vanaf die trauma en verlies, weg te draai van die verlies en die toekoms met nuwe hoop aan te pak.

Die essensie van die Christelike hoop, is dat hierdie eskatologiese toekoms beide as *uiteindelike gebeure* en as *eintlike gebeure* ver-beeld behoort te word. Die *toekoms* wat Jesus Christus aan die regterhand van die Vader voorberei, is terselfdertyd in die *verlede* teenwoordig in dit wat God reeds voltooi het, maar ook in die *teenwoordige, hede-tyd* deur die belofte van hoop waarvan Jesus Christus self die waarborg is. "Terwyl hulle steeds geglo het, het al hierdie mense gesterwe [verlede] sonder om te verkry wat belof is, maar hulle het dit uit die verte gesien [toekoms] en daaroor gejuig ..." (Heb 11:13b). Geloof in die kruis en die Gekruisigde, in die oop graf en die geopende hemel wil mense in nood oriënteer om nie net die toekoms te ver-beeld as God se toekoms vir hulle nie, maar ook die hede as God se werklike teenwoordigheid hier-en-nou by mense. Die leegheid van die graf van Jesus Christus, bring die volheid van ware hoop in die lewe van mense terug (kyk Guthrie 1986:224-225).

God self is die waarborg van God se beloftes. Die oorwinning van Jesus Christus oor die kruis en die graf bevestig dat geen mens, hoe groot en swaar sy of haar eie verlies ookal was, ooit hoef te verval in wanhoop nie. Die pastor behoort mense te begelei om vanuit die "niks", God se "onsigbare" belofte van hoop, te sien asof dit reeds aangebreek het. "Hom wat ons gesien en gehoor het, verkondig ons aan julle, sodat julle aan ons gemeenskap deel kan hê" (1 Joh 1:3a). " ... the divine promise always creates a tension between the 'now' and



the 'not yet' – that is between the life of God's kingdom as we presently experience it and the fullness which is to come" (Moltmann 1967:105).

Tussen die gee van 'n belofte en die vervulling daarvan, is daar altyd 'n *wagperiode*, 'n tyd van afwagting. Al gaan hierdie afwagting selfs met pyn en verlies gepaard, bly staan die feit steeds dat die belofte vervul sal word. "Pas op, moenie verskrik word nie. Dit moet kom, maar dit is nog nie die einde nie ... Al hierdie dinge is geboortepyne, die begin van 'n nuwe tyd" (Matt 24:6b & 8). Gelowiges se swaarkry in 'n gebroke wêreld vol verlies en lyding hoef nie hooploos geleef te word nie (kyk Nielsen 1980:62-63). Verlies behoort 'n uitdaging te word om die hede, as pynlike en gegewe verliessituasie, te ver-beeld as vertrekpunt op pad na 'n ver-beeld-ingryke toekoms. Omdat die hede in 'n onvervulde toestand is, in die "nog nie"-toestand, word die hoop van Jesus Christus se lewende teenwoordigheid steeds hoopvol verwag. Pyn, nood en trauma lê vir die pastorant in die tydgleuf van die onvervulde en vra na 'n vertrekpunt, 'n soeke na nuwe en beter horisonne, wat deur die belofte van Jesus Christus in vervulling sal gaan. Pyn, nood, verlies en trauma dra die belofte van 'n Belofte wat besig is om te ontvou. "Maar in al hierdie dinge is ons meer as oorwinnaars deur Hom wat ons liefhet" (Rom 8:37). Omdat God se belofte altyd meer inhou as mensewoorde, kan die pastorant in nood en verlies vir God vertrou om die Woord waar te maak. Die vervulling van die belofte dra altyd 'n element van nuutheid en verrassing. Dat God se beloftes vervul sal word, hoef nie oor getwyfel te word nie. Wanneer hoop in vervulling gaan, beteken dit nie dat die hoop as volledig en afgehandel beskou behoort te word nie. Wanneer die hoop in vervulling gaan, skep dit onmiddellik weer nuwe horisonne van uitdaging. Elke vervulling lei tot 'n verdere en nuwe hoop. Wanneer hoop afgehandel word, daag God mense in Jesus Christus uit om steeds te bly hoop op die nuwe beloftes wat God telkens aan mense gee. Hoop wat in vervulling gaan, bied aan mense 'n bevryding om 'n groter hoopvolle toekoms saam met God te ver-beeld.

### 5.2.2 Die basis van hoop: God in Jesus Christus

Müller (2000:42) vra: "Hoe kan die toekomsprentjie weer heelgemaak word sodat dit 'n dryfkrag kan word om in die hede te kan verander? Kan 'n mens verander as jou toekomsstorie verduister is, as die toekoms net nie wil vorm aanneem nie?" Hy beoordeel verskeie benaderings en is selfs van oordeel dat die konsep van die Christelike hoop ook só op 'n naïewe manier gehanteer kan word. Hoop sonder inhoud, is vervelige sentiment. Hoop is meer as wensdenkery (kyk Louw 1999:475). Hoop is vir Christengelowiges substansiële hoop in Jesus Christus, waarin hulle self ook hooploosheid ken en verstaan, wetende dat hulle daaruit bevry kan word. Sodoende kan hoop, soos wat dit in Jesus Christus vir mense gebeur, alleen gebou word op die storie van die verlede van Jesus Christus self. Mense se hoop behoort gebou te word op die hoop van die kruis. Dit is eers wanneer die storie van die verlede van die kruis aan mense die boodskap van hoop oordra en hulle kan verstaan dat die kruis van Jesus Christus hulle van die verlede verlos, dat daar vanuit hierdie ver-/os-sing, hierdie ver-beeld-ende losmaak van die verlede, 'n boodskap van hoop kan wees.

Müller (2000:43) bevestig dit, wanneer hy opmerk dat: "[D]ie storie van die verlede moenie vergeet en verdring word nie, dit moet geherinterpreteer word". Die onderskeie Godsbeelde behoort weer binne die konteks van rouSMART oorvertel en ver-beeld te word, ten einde nuwe hoop te bewerkstellig. Mense behoort as 't ware deur die pastor die geleentheid gegun word om die *verduisterde ver-beeld-ing* van God, wat ontstaan het as gevolg van 'n verliessituasie, weer oor te vertel.

Onverwerkte rouSMART of soos wat daarna verwys is as *patologiese rou* in 2.5, impliseer dat mense nie werklike *hoop* midde-in die rouSMART van verlies beleef nie, omdat die ver-beeld-ing van God nie genoegsaam aan die orde kom nie. Ek oordeel dat die wyse waarop mense 'n bepaalde vooronderstelling, sowel as *voorstelling* het van *wie* God is en *hoe* God sigself midde-in verlies by mense teenwoordig is, 'n invloed het op die verwerking van rouSMART. Indien die pastor

daarin kon slaag om die pastorant te begelei en te bemagtig om God hoopvol te ver-beeld, kan die rouSMARTgebeure 'n groot uitdaging aan beide pastor en pastorant stel.

'n Christengelowige se hoop word net op God gebou. "Die Christelike hoop kan dus alleen vanuit die verlossingsteologie sinvol hanteer word" (Müller 2000:43). Om die toekoms met hoop te leef, behoort die gelowige *ver-los-send* losgemaak te word van 'n eie hooplose storie van verlies. Indien hoop vir mense wat verlies gely het, nie realiseer vanuit die verlede-storie van die kruis nie, sou die hoop wat die kruis aan mense wil bied, ook vir die hede betekenisloos wees. Sonder die kruis van die *verlede*, is daar geen hoop *nóú* nie en ook geen sin vir betekenisvolle lewe vir die *toekoms* nie. Hierdie hoop laat mense wegdraai van sy of haar "eie ek", sy of haar eie egosentriese hooploosheid, na die Hoop, die teenwoordige God. God is dié Een wat hoop gee, wat hoop bring en wat hoop instand hou. Dit is hierdie hoop wat binne 'n pastorale konteks, beide pastor en pastorant laat wegkyk van 'n eie gepreokkupeerdheid en van die "feitelikhede", soos wat die omstandighede dikwels genoem word. Wanneer die Psalmdigter nie meer na binne kyk nie, maar sê: "[E]k kyk op na die berge, waar sal my hulp [hoop] vandaan kom?" (Ps 121:1), ontstaan daar nuwe hoop vir hom. As die hoop van mense wat verlies gely het, nie gebou word op die verlossing van Jesus Christus nie, meen Müller (2000:43) dat dit " ... bloot 'n vorm van ontkenning van die werklikheid, ook die werklikheid van die verlede" is.

Dit beteken nie dat die introspektiewe reis na binne oorbodig is nie. Trouens, dit is dalk die langste reis wat mense mag hê voordat hulle die *ware "ek"* afsterf en die "Ek is ..." van Jesus Christus hoopvol kan ver-beeld. Hoop is nie afhanklik van menslike pogings en insette nie. Hoop is 'n realiteit en werklikheid, omdat God dit laat gebeur. Hoop vra dat die pastorant sy of haar eie verlede sal verstaan, ten einde hoopvol met God die toekoms te kan ontsluit. Natuurlik is God se hoop nie afhanklik van mense se introspeksie nie. Mense se bewustheid van 'n eie onvermoë om uit die self hoopvol te kan lewe, is egter afhanklik van

die hoop van God. God is dié Een wat hoop bring, wat verandering bring en sal bring, alleen omdat die God van die Woord dit belofte het. Dit is die werk van die Heilige Gees, die Eintlike en Ware Pastor. Dit is ook waarom Müller (2000:43-44) waarsku dat “... ’n toestand van hooploosheid ... jou lewenstema” kan word, indien hoop nie reg bedien word nie. Hy sê voorts dat wanneer mense só ly onder hooploosheid, is die pastor nogal in die versoeking om met goedkoop hoop te troos. Tog bly dit steeds die taak van die pastor om hierdie betroubare God se belofte aan te neem en die pastorant aan hierdie hoop bekend te stel. Die wyse waarop die pastor dit sal kan doen, is om ver-beeld-end aan die hand van metafore aan te dui hoedat God nog altyd getrou was in die verlede aan God se mense. Daar is alreeds hierbo verwys hoedat Abraham teen alle hoop in, steeds op God bly hoop het (Rom 4:18). Die hoop wat Abraham van God ontvang het, het op drie bene gestaan:

- God se belofte aan ’n land
- God se belofte aan ’n nageslag
- God se belofte aan seën

Abraham se geloof wat in die Bybel as uitstaande voorbeeld voorgehou word, wil nie ’n bo-natuurlike mens beskryf nie. Miskien sou dit juis vir die pastor en pastorant maklik wees om met Abraham te identifiseer as gevolg van Abraham se eie twyfel, vrese, bekommernis, ongeloof en self ’n stuk egoïsme. Abraham se geskiedenis wil sê: Soos wat God die vaste en betroubare bron van Abraham se hoop was, so sal God dit ook nog vandag vir mense wees. Vir Christengelowiges is die skarnierpunt van die Christelike hoop Jesus Christus self. As vergestaltung van die koninkryk van God, as gekruisigde en opgestane Here, herleef ware Hoop. In Jesus Christus word die belofte van God waar, sodat die hooplose mens met hoop kan leef midde-in hooploosheid. Hierdie hoop in Jesus Christus is betekenisvol vir mense in nood, omdat God nie met mag en krag na die wêreld toe gekom het nie, maar *as Een met ons* en *as een van ons*. *As God-mens* en *mens-God* word God gebore, het God gely, het God

gesterf en het God opgestaan en oorwin. God laat hoop waar daar nie meer hoop was nie. Derhalwe is daar geen hoop moontlik buite geloof om in Jesus Christus, die opgestane en verheerlikte Here nie. "Aan God, die Vader van ons Here Jesus Christus kom al die lof toe! In sy groot ontferming het Hy aan ons die nuwe lewe geskenk deur die opstanding van Jesus Christus uit die dood. Nou het ons 'n lewende hoop op die onverganklike, onbesmette en onverwerklike erfenis wat in die hemel ook vir julle in bewaring gehou word" (1 Pet 1:3-4). Hoop in Jesus Christus en in die opstanding van Jesus Christus kan nie los van mekaar gedink word nie. Hoop is alleen moontlik wanneer daar in en op Jesus Christus gehoop word.

Die God met wie mense deur Jesus Christus in verhouding staan, is die God van geloof, hoop en liefde (1 Kor 13). Christologiese hoop is nie alleen hoop op die toekoms, op die ewige lewe waarin die mag van die dood verbreek is en die opstanding tot lewe verseker word nie. Omdat God beskik oor die mag van die dood, impliseer dit dat die vervulling van God se belofte *moontlik* is en omdat dit Jesus Christus is wat uit die dood opgewek is, is die vervulling van die belofte self *verseker*, hier en nou.

In Jesus Christus, as bron en basis van mense se hoop, word daar nie 'n nuwe nasie geskep nie, maar 'n totaal nuwe menslike geslag. Deur Jesus Christus se opstanding uit die dood, is God se belofte van hoop gestand gedoen. Die opstanding van Jesus Christus is die getuienis van die omkeerbaarheid van die dood van hooploosheid en die hoopvolle uitdaging tot nuwe lewe. Met hierdie perspektief op hoop, kom 'n mens tot die ontdekking dat die Christelike hoop nuwe horisonne ontsluit deur aan die "tradisioneel" hooploses, ware Hoop te kom bied. Van die vroegste tye af kies God dat hooploses weer hoopvol kan leef. Abel (wie se naam "nietigheid" beteken) (Gen 4:1-7) se offer word aangeneem bo dié van sy broer Kain, "dié man" wat vir Adam en Eva in die wêreld gebring is.

### 5.2.3 Verlies, geloof, hoop, liefde en gebed

Geen mens leef, sonder om op iets te hoop nie. Geen mens hoop, sonder om vir iets te leef nie. Geen mens hoop sonder rede nie. Hoop is fundamenteel tot mense se bestaan. Hoop het nie net te doen met die gevoelens van 'n individu nie, maar hoop wil betekenis aan die wêreld gee. Hoop betrek alle vlakke van die lewe. Hoop is meer as net 'n emosie van begeerte en verwagting. Hoop word begrond in die opstanding van Jesus Christus uit die dood. Hoop maak 'n nuwe toekoms moontlik (Moltmann 1975:25). 'n *Toekomsverwagting* met hoop word gedra deur 'n betekenisvolle *geskiedenis*. Die openheid van die toekoms word verseker deur die ver-beeld-ingryke wyse waarop die pastor die verlede van die kruis van Jesus Christus aan die pastoraat gestel het. Wanneer mense hoop, leef hulle met die verwagting van 'n beter toekoms wat sal aanbreek. Hoop is nie passief nie. Hoop stel mense instaat, bevry hulle van hooploosheid en bemagtig hulle met hoop. Om hoop in Jesus Christus te plaas, is om die toekoms, vanuit die verlede en hede, aktief te beplan en te koördineer. Hoop in Jesus Christus roep tot diens. Die voetewassing episode van Johannes 13 impliseer nuwe hoop vir die dissipels wanneer hulle gekonfronteer word met die verlies dat Jesus weggaan. Jesus bemagtig hulle met hoop wanneer vir hulle gesê word: "Verstaan julle wat Ek vir julle gedoen het ... Ek het vir julle 'n voorbeeld gestel en soos Ek vir julle gedoen het, moet julle ook doen".

Hoopvolle diens aan God en mekaar, verskuif die fokus van die "ek" en die selfgesentreerdheid van 'n egoïstiese menswees. Om met hoop te lewe, is om te dien. Diensbaarheid laat mense wegkyk van die egoïstiese versoeking om te verval in die verlies van die verlede en die verlies van die self. In die aksie waar mense hulle self prysgee, bring dit weer hoop. "Die Seun van mense het ook nie gekom om gedien te word nie, maar om te dien [om te sien; om te gee; om te voorsien] en sy lewe te gee as losprys vir baie" (Matt 20:28 & Mark 10:45). Ongelukkig is die pastor ook gekonfronteer met die realiteite dat " ... the postmodern self is a self with fuzzy boundaries, created and recreated dozens of

times each day through interaction with others, with the media, and with the environment” (Bidwell 2001:279).

Christelike hoop is hoop wat in liefde realiseer. Buite die *liefde* van God om, kan mense en durf mense nie hoop nie. Hoop gebeur waar liefde in daade bewys word, soos met die voetewassing-episode, maar meer nog en veral aan die kruis van Jesus Christus. Daarom word hoop nie gebou op menslike aktiwiteite nie. Vanuit die verledestorie van Jesus Christus, 'n pynlike verhaal van verlies aan lewe, kan mense se verledestories self ingekleur word, sodat daardeur 'n nuwe toekomsstorie oopgesluit word – 'n storie van hoop, ten spyte van verlies, 'n storie van hoop teen alle hoop in. “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” (Allen 1995:20). Hoop wat gebou word op die liefde van Jesus Christus, laat nuwe verhoudinge totstand kom. Deur die hoop wat Christengelowiges in Jesus Christus het, word hulle instaat gestel om te herinvesteer in nuwe verhoudings met geloofsgenote. 'n Gemeenskap met gelowiges versterk die *geloof* in Jesus Christus, sodat daar inderdaad *hoopvol* en uit *liefde* met mense saamgeleef kan word. Waar Christelike hoop nie gebeur nie, word die geloofsgemeenskap terselfdertyd van geloof en liefde gestroop. Die omgekeerde kan terselfdertyd ook van geloof en liefde gesê word. Weer eens is die rooiligte wat Müller (2000:44) laat opgaan relevant wat waarsku dat daar nie te maklik met hoop omgegaan behoort te word nie, anders “... versterk die hoop net die ontkenning en vergroot dit uiteindelik die uitsigloosheid”. Patologiese, ontkenkende rou ontstaan waar mense met uitsigloosheid en hooploosheid lewe. Hoop wat veridealiseer word, is nie hoop nie en bring nie hoop nie. Hoop is 'n werklikheid wat in Jesus Christus se kruis en opstanding gerealiseer het en nie geïdealiseer het nie. Wanneer Martha en Maria (Joh 11:17-32) hooploos is oor hulle broer, Lasarus se dood, word Martha gekonfronteer met die hoopvolle woorde: “Ek is die opstanding en die lewe. Wie in My glo sal lewe, al sterwe hy

ook; en elkeen wat lewe en in My glo, sal in alle ewigheid nooit sterwe nie. *Glo jy dit?*" (eie kursivering).

Jesus, wat in die gestalte van 'n dienskneg na hierdie wêreld toe gekom het, word as Gekruisigde die simbool van wat diens behels, maar meer as dit, Jesus Christus word, as mens *Diens vir mense en aan mense*. In die hooploosheid van mense word die ware mens Jesus, self die voorsiener, omsiener en bediener van hoop. Die gevolge van Jesus se diens aan mense, beteken dat mense midde-in nood en verlies kan weet dat daar hoop is, omdat diens aan ander 'n mens nie bind nie, maar vrymaak. Jesus Christus word verneder wanneer daar gedien word, maar word verhoog wanneer getrou gebly word aan hierdie dienswerk.

Diensbaarheid bevry mense nie van lyding nie. Trouens, diensbaarheid mag dalk veel eerder die bevestiging wees dat geen mens lyding gespaar sal word nie. Daarteenoor ontdek mense dat hulle deur hulle diensbaarheid hoop laat ontvlam midde-in lyding. In die wyse waarop mense dien, sien hulle die Dienaar van mense, in diens ván mense vir mense. Hierin sal gebed, as diens uit dankbaarheid aan God, 'n fundamentele rol speel, anders heers daar wanhoop, chaos en teleurgesteldheid.

Hoop midde-in hooploosheid, hoop teen alle hoop in (Rom 4:18) (kyk Käsemann 1980:122-124), beteken nie dat mense die hoop het dat dit wat was, herstel sal word nie. Hoop is hoop op Jesus Christus alleen, omdat dit was was, nie herstel kan word nie. Om te hoop, is om los te maak van wat was, los te maak van dit wat God gegee het, sodat daar opnuut weer vasgehou kan word aan dié Een self wat gee en wat uit liefde vir die wêreld, nie ophou om te gee nie, self al het mense dit wat eens gegee is, verlies gely. Mense kan lewe in die hoop dat hulle nie net by die storie van die verlede stilstaan nie, maar hoopvol kan leef in die hier-en nou van God se teenwoordigheid.



**a) Verrykende ver-beeld-ing van God in die verhaal van *verlies***

Vir Christengelowiges wat die kruis en die Gekruisigde ken, staan geloof en lyding onlosmaaklik van mekaar. Mense leer God ken as Een wat aan die kant van mense kom staan in die stryd teen lyding. Lyding, verlies, nood en trauma is dus nie noodwendig slegte gebeure in die lewe van mense nie. Lyding is deel van die menslike bestaan. Verlies kan verstaan word as die begin van lewe, reeds daar waar die sekuriteit in die baarmoeder gelos is. Die hele lewe bestaan uit die loslaat van die oue en die opreis gaan met die nuwe; die hooploosheid en die hoop; die verlies aan die bekende en die op pad wees met die onbekende.

Rou is kompleks. Die verwerking daarvan vra na 'n Goddelike teenwoordigheid en nie die aanleer van vaardighede nie. Die proses van verlieshantering kan nie kunsmatig of resepmatig verwerk word nie. Lyding het dikwels te make met die donker kant van die lewe, met die ervaring van on-sin en leegheid. Lyding, nood, trauma en verlies neem mense uit na die grense van die lewe, sodat mense as 't ware gedwing word om hoopvol vrae oor die lewe te vra. Geloof behoort die roete te wees wat gevolg word, ten einde die verlies positief te interpreteer en te verwerk. Sodoende is dit nodig dat mense in nood die regte betekenis sal soek van die pyn en verlies wat hulle beleef.

Die bewustelike hantering van roumart is noodsaaklik vir die verwerking van die roumart van verlies. Omdat die pyn van verlies dikwels verskans of onderdruk word, gebeur dit wel dat die verlies ontkenkend onderdruk word. Dit behoort 'n uitnodiging aan die anders teenwoordige God self te wees om deur Jesus Christus, by die lyding en nood van mense teenwoordig te wees. Dit is dit taak van die pastor om saam met die pastoraat die *storie van verlies* sodanig te vertel dat dit as 'n *storie van hoop* gehoor kan word. Die bemagtiging en bemiddeling van sin is 'n bemagtiging met die singewende genade van Jesus Christus.

Rou wil 'n wegwys wees van die verlies en trauma en van die self, en 'n heenwys na die nuwe moontlikhede, die nuwe hoop wat God deur die lyding van Jesus

Christus self bewerk het. Buite die Goddelike Self, is die menslike self waardeloos. 'n Verloëning van die self, die opoffering van die eie ek, die afstand doen van eie en egoïstiese benaderings in roumart en verlies, dien nie alleen as depatologisering en ontmitologisering van die roumartemosies nie, maar is 'n Christelike opdrag (Mark 8:27-9:1). Daarom weet mense wat na die beeld van God geskep is, dat dit louter genade is dat die menslike self in diens van die Goddelike self gestel behoort te word.

Om te rou is *rou*, maar dit dra ook die karakter van vreugde en oorwinning. Die voordeel in die ervaring van roumart is dat iemand reeds uit liefde daardeur is en oorwin het en teenwoordig is by dié wat dit nou belewe. Deur die teenwoordigheid van Jesus Christus in 'n gebroke en onvolmaakte lewe van pyn, verlies en rou, word aan 'n kleipot wat aan die verkrummel is, nuwe betekenis gegee deurdat mense die skat van die oorwinnende Here Jesus Christus in hulle kan hê (2 Kor 4:7).

#### **b) Verrykende ver-beeld-ing van God in die verhaal van *geloof***

Geloof midde-in hooploosheid is dui op mense se werklike *identiteit*, wie hulle is en wat die sin van hulle lewe is. Geloof in die drie-enige God is 'n prakties deurleefde en hoopvolle lewensstyl. Geloof plaas klem op die kwaliteit van mense se “wees” in die teenwoordigheid van God. Geloof vra na die wyse waarop die teenwoordigheid van God 'n bydrae kan maak tot die sin van menslike bestaan en hoe dit mense kan bevry tot geloof in aksie. Die implikasies daarvan vir die rouproses is dat mense in 'n tyd van verlies wel getroos kan word. Dit is 'n troos wat een mens nie aan 'n ander kan bied nie. Dit gaan oor die wyse waarop mense die teenwoordigheid van God spiritueel belewe.

Geloof is gehoorsaamheid aan God. Geloofsgehoorsaamheid aan God is 'n hier-en-nou gebeure. Geloof in God dra die karakter van 'n gerealiseerde eskatologie, van God wat nou reeds en altyd steeds teenwoordig is. Geloof is gerealiseerde Evangelie. Geloof is God se verbondsmatige en voordurende

teenwoordigheid by mense. In die lig daarvan dat geloof en menslike ervarings nie geskei kan word nie, vra mense as religieuse wese, na dít wat hulle reeds in Jesus Christus is. Geen mens glo sonder rede nie. Geloof is fundamenteel tot mense se bestaan. Omdat geloof nie alleen te doen het met die gevoelens van 'n individu nie, maar ook geloof vir die wêreld wil wees, sal geloof relevant wees vir die totale lewensbestaan van mense. Geloof stel mense in staat en bevry hulle van hooploosheid. Geloof bemagtig mense met hoop.

Om met geloof in Jesus Christus te lewe, is om die toekoms, vanuit die verlede en hede, aktief te beplan en te koördineer en NÓÚ hoopvol oor te vertel. Geloof in Jesus Christus roep tot diens. Geloof verskuif die fokus van die “ek” en die selfgesentreerdheid van mense, na diensbaarheid aan mekaar en aan God. Geloof laat mense wegkyk van die egoïstiese versoeking om te verval in die verlies van die verlede en die verlies van die self. *Christelike “geloof” is “hoop” wat in “liefde” realiseer.* Vanuit die verledestorie van Jesus Christus, 'n pynlike verhaal van verlies aan lewe, kan mense se verledestories self ingekleur word, sodat daardeur 'n nuwe toekomsstorie oopgesluit word – 'n storie van geloof. Christelike geloof wil herinvesteer in nuwe verhoudings en *geloof* stig en versterk, soos wat Jesus Christus inderdaad uit *liefde* met mense kom doen het. Waar Christelike geloof nie gebeur nie, daar word die geloofsgemeenskap terselfdertyd van hoop en liefde gestroop.

Die geloofsgemeenskap is die Godgegunde ruimte van aanbidding waar die Heilige Gees werksaam is in al die lede. Dit is hier waar gelowiges geroep is om deur hulle geloofsgawes mekaar te dien (kyk 1 Kor 12; vgl Rom 12). Gelowiges is geroep om mekaar by te staan en te ondersteun en om te gee wanneer ander weens hulle lyding hoop verloor het. Die geloofsgemeenskap behoort die lyding van Jesus Christus as hoopvolle en liefdevolle gebeure voor te leef aan mekaar.

**c) Verrykende ver-beeld-ing van God in die verhaal van *liefde***

Diens aan mekaar, veral diens aan dié wat hooploos leef, vra van mense in 'n sekere sin 'n bereidheid om self te ly. "Love toward God and toward the Savior strengthens us to do what the natural man is not able to do – to die daily" (Moltmann 1979:27). Diens aan mense in nood en verlies, ten einde hoop midde-in hooploosheid te kommunikeer, sou niks anders wees as dat die pastor en pastorant sal ontdek wat die betekenis daarvan is *om daaglik te sterwe* en as 'n hoopvolheid uit te leef nie. Die pastorant se eie "self" behoort gekruisig en oorwin te wees, alvorens hy of sy die Gekruisigde en Opgestane Here sal kan ervaar. Voorts is dit een van die wesenseienskappe waaraan die *communio sanctorum* gekenmerk behoort te word. 'n Geloofsgemeenskap wat self nie eers gesterf het nie, sal beswaarlik Jesus Christus, die *Diakonos*, kan voorleef aan dié wat hulle hoop in diens verloor het.

Mc Fague meen dat die verhouding tussen God en die wêreld *ontmitologiseer* behoort te word. Aanvanklik (1988) werk sy, naas die tradisionele patriargale metafoor van God as Vader, ook met die metafoorgroeperings van God as Moeder, God as Minnaar en God as Vriend van die wêreld, en met die beeldmetafoor van die wêreld as God se liggaam. McFague poog om hierdie metafore as geloofwaardig vir die teologie aan te bied, vanuit 'n Christelike perspektief. Later (2001), wanneer sy 'n ekonomies-ekologiese teologie bedink, gebruik sy steeds die metafoor van die wêreld as God se liggaam, maar wil sy die onderskeie metafoorgroeperings van kategorisering bevry. Die kruis en opstanding van Jesus Christus wat hoop vir hooplose mense bring, word die dryfkrag agter elke moontlike ver-beeld-ing van God.

"Because of the incarnation [presence of God], I believe that God is love: God loves the world. I believe God loves the world with various kinds of love – the love of a creator, a friend, a mother and father, an artist, a lover, a scientist" (Mc Fague 2001:17). Ek oordeel dat die liefde van God, wat begrond word in die

hoopvolle teenwoordigheid van Jesus Christus, die moontlikheid ooplaat dat daar naas die aantal metafore wat McFague hier noem, steeds ander metafore bygevoeg kan word. Die liefde van God, wat begrond word in die hoopvolle teenwoordigheid van Jesus Christus, laat 'n oop einde aan 'n metaforiese verbeelding aangaande God. God, en die hoopvolle emansipering 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 meer as ons verbeeldinge, gedagtes en stelling aangaande God.

Om hoop te vind midde-in en ten spyte van verlies, is om God as 'n werklikheid en as bron van alle werklikheid te beleef. Dit is ook om te weet dat God se werklikheid en mense se werklikheid van mekaar verskil. Gevolglik verskil die hoop wat God bring van die hoop wat mense verwag, omdat die liefde van God altyd anders en meer is as wat mense verwag.

God se liefde word deur die lewe aan mense gegee. Die liefde Jesus Christus se teenwoordigheid by mense, is 'n aanduiding dat Goddelike liefde nie 'n opsionele ekstra is nie. In en deur God se liefde is God lewe – lewe in oorvloed, selfs midde-in en ten spyte van verlies en hooploosheid. God is liefde, God is lewe. Die lewe, selfs in hooploosheid, gebeur in liefde en uit l(L)iefde (Joh 3:16). Die lewe gaan oor *hoe* God in liefde is en *wat* God in liefde gedoen het en steeds doen.

**d) Verrykende verbeelding van God in die verhaal van *hoop***

O Heer, skryf in ons harte  
dat ons dit nooit vergeet,  
al pynig ons die smarte  
al martel ons die leed:  
Die kruis van ons Verlosser  
sluit vergesigte oop!

In 'n verwarde wêreld

bring dit weer vaste hoop!

(kyk A van der Colf, Liedboek 2001: Gesang 478:4)

Hoop herleef daar waar hoop wil oorkantel in hooploosheid. Toe Abraham as ou man met sy slawe en enigste seun die gevare moes trotseer en vir Isak op berg Moria moes gaan offer het (Gen. 22), toe sy geloof wou verval in ongeloof en sy hoop in hooploosheid, toe eers het sy hoop waarlik begin lewe.

Dit is nie deur eie vermoëns dat lyding oorkom word nie. God wil mense in Jesus Christus bystaan. Op grond van Jesus se eie oorgawe om ter wille van mense midde-in lyding te ly en gehoorsaam deur die dood aan die kruis te wees, ontstaan daar hoop vir mense. Alleen die lydende God kan help wanneer mense ly. Deur Jesus Christus se lyding kan mense lewe en deur Jesus Christus se dood kan mense hoop. Die Storie van 'n lydende Jesus Christus is die storie van 'n hoopvolle mens. Jesus Christus se lyding beeld God se ware liefde uit; Jesus se dood is God se herskeppende en herver-beeld-ende hoop. "It is when Jesus falls silent on the cross that He speaks to us with the greatest intensity" (Moltmann 1979:28).

Die geheim van hoop in Jesus Christus midde-in lyding en nood, is dat lyding nie destruktief is in die wyse waarop dit dikwels voorgestel word en die wyse waarop mense daarop reageer nie. Lyding kan mense nie isoleer en/of vernietig nie. Lyding is nie hooploosheid nie. Deur lyding word mense saamgebind, opgebou en herenig, sodat die hoop in hulle kan herleef. Die geheim van hoop is dat Jesus Christus wat self lyding en dood oorwin het, nuwe betekenis en nuwe hoop aan elke vorm van lyding kom gee het. Die geheim van hoop is die leë graf. Hoop is heelmakende lyding. Hoop bemiddel geloof, deurdadig hoop die toekoms as 'n oop einde voorstel. "Om te glo is om seker te wees van die dinge wat ons hoop, om oortuig te wees van die dinge wat ons nie sien nie" (Heb 11:1). Hoop is die middel om hooploosheid mee teë te werk. Hoop sien die moontlikhede in

die toekoms raak. "Hoping does not limit reality to what is perceived in the 'now' but continuously looks for further development of reality that is being formed. As the future unfolds, it reveals new data that change our understanding of reality" (Lester 1995:89).

Hoop dui op substansiële hoop in Jesus Christus wat mense se hooploosheid ken en verstaan en mense daarvan wil bevry. Hoop, soos wat dit in Jesus Christus vir mense gebeur, kan alleen gebou word op die storie van die verlede van Jesus Christus aan die kruis. Wanneer die storie van die verlede van die kruis aan mense die boodskap van hoop oordra, kan hulle vertel dat Jesus Christus se teenwoordigheid hulle van die verlede verlos, dat daar vanuit hierdie ver-/los-sing, hierdie losmaak van die verlede, 'n boodskap van hoop is.

Christengelowiges se hoop word net op God gebou. Indien hoop vir mense wat verlies gely het, nie realiseer vanuit die verlede-storie wat die Bybel van Jesus Christus vertel nie, sou die hoop wat Jesus Christus se teenwoordigheid NÓÚ aan mense wil bied, ook vir die hede betekenisloos wees. Sonder die *verlede* soos vertel in die Christus-gebeure, is daar geen hoop *nóú* nie en ook geen sin vir betekenisvolle lewe vir die *toekoms* nie. Hoop laat mense wegdraai van hulle "eie ek" na die teenwoordige God. God is dié Een wat hoop gee, wat hoop bring en wat hoop instand hou. Die langste reis wat mense mag hê, is die afsterf van die ware "ek", sodat die "Ek is ..." van Jesus Christus se teenwoordigheid ervaar kan word. Hoop is nie afhanklik van menslike pogings en insette nie. Hoop is 'n realiteit en werklikheid, omdat God dit laat gebeur. Hoop vra dat die pastorant sy of haar eie verlede sal verstaan, ten einde hoopvol met God die toekoms in die NÓÚ te kan ontsluit. Mense se bewustheid van 'n eie onvermoë om uit die self hoopvol te kan lewe, is egter afhanklik van die hoop van God. God is dié Een wat hoop bring, wat verandering bring en sal bring, omdat God teenwoordig by mense is.

Die skarnierpunt van die Christelike hoop is Jesus Christus self. As vergestaltung van die koninkryk van God, herleef ware HOOP. Hoop kan met “egte” geloof ervaar word, daar waar God heers (Kyk Rom 5:1-11). In Jesus Christus word die belofte van God waar, sodat hooplose mense met hoop kan leef midde-in hooploosheid. Hierdie hoop in Jesus Christus is betekenisvol vir mense in nood, omdat God nie met mag en krag na die wêreld toe gekom het nie, maar as *Een met ons* en as *Een van ons*. As God-mens en mens-God is God teenwoordig by mense, ly God tussen mense en oorwin God vir mense lyding. God laat hoop waar daar nie meer hoop was nie. Geen hoop is moontlik buite geloof in Jesus Christus nie.

Hoop in Jesus Christus en in die opstanding van Jesus Christus kan nie los van mekaar gedink word nie. Hoop is alleen moontlik wanneer daar in en op Jesus Christus gehoop word. Christologiese hoop is hoop op die toekoms wat reeds in die hede aangebreek het en waarin die mag van die dood verbreek is en die opstanding tot lewe verseker word. Deur Jesus Christus se teenwoordigheid is God se belofte van hoop gestand gedoen. Die teenwoordigheid van Jesus Christus is die uitdaging dat hooploosheid sal verdwyn in die hoopvolle ervaring van 'n nuwe lewe met “egte” geloof. Met hierdie perspektief op hoop, kom 'n mens tot die ontdekking dat die Christelike hoop nuwe horisonne ontsluit deur aan die hooploses ware hoop te kom bied. Hoop herleef daar waar hoop wil oorkantel in hooploosheid.

Die Storie van 'n lydende Jesus verryk die storie van hooplose mense om met hoop te lewe. Jesus Christus se lyding beeld God se ware liefde uit; Jesus se dood is God se herskeppende hoop. Die geheim van hoop in Jesus Christus midde-in lyding en nood, is dat lyding nie destruktief is in die wyse waarop dit dikwels voorgestel word en die wyse waarop mense daarop reageer nie.



**e) Verrykende ver-beeld-ing van God in die verhaal van *gebed***

God is teenwoordig by mense, sodat mense in hulle hooploosheid met God kan praat deur gebed (kyk Mc Fague 2001:139). So ook stel Louw (2001:65) dat:

Prayer is a unique and fundamentally a theological issue in pastoral care and counselling. It functions within the encounter with God, as an indication of the believer's ontic status and condition before God. Thus the reason why prayer is *more* than mere conversation and God-talk, it refers to our being functions and is an expression of our understanding of God (God-images). A theology of prayer should be connected to the indwelling presence of the Spirit (pneumatology). It fosters spiritual growth within the *koinonia* (fellowship of believers).

Hiervolgens meen ek dat mense hulleself werlik leer ken, in hoeverre hulle met God praat. McFague meen dat mense vir God leer ken, wanneer hulle hulself leer ken het (kyk McFague 2001:9). Derhalwe is gebed belangrik, omdat mense in gebed nie *oor* God praat nie, maar *oor* hulleself *in* God. Gebed is iets van God en mens. Gebed is iets van God se mense wat voor God lewe. Gebed vertel iets van God se teenwoordigheid, waardeur mense instaat gestel word om met God te kan praat. Gebed is die emansipatoriese bemaagtiging waarin mense instaat gestel word om oor hulle lewens vanuit 'n Goddelike perspektief te kan praat. Gebed is die skarnierpunt waar mense ontdek wie hulle eintlik is, vanuit die perspektief van die teenwoordigheid van God. Dít, sê Mc Fague (2001:9) maak dat "[W]e are no longer the center (a definition of sin); we know God is the Center (a definition of salvation)". Gebed is 'n uitdrukking van die wyse waarop die Gees mense beïnvloed. Gebed is die kwalitatiewe verandering en beïnvloeding van die Gees op die mens (kyk Louw 2001:66). Daarom is gebed meer as 'n gesprek wat tussen mense plaasvind.

Gebed is alleen moontlik deur die *inwoning* van God in mense. Gebed beteken om gemeenskap met God te hê, omdat God biddend in die leefwêreld van mense ingetree het (Matt 6:9-13). Die teenwoordigheid van God, wat uit liefde in die leefwêreld van mense intree (McFague 2001:134), is 'n *paradoksale teenwoordigheid*. Mense kan in hulle *gebrokenheid*, deur gebed, die *heelheid* van God binne tree. Mense kom deur gebed *naby* aan heilige *verhewendheid* van God. Mense kan deur gebed *vra*, al weet God reeds alles. Mense kan in gemeenskap met God tree, want God het in gemeenskap met mense getree. "I believe that God is personal because I have experienced God this way in prayer; I am conscious of being with a Presence, a Thou, not an It. I believe then in God – though what this means I cannot fully say" (McFague 2001:18).

Deur God se paradoksale teenwoordigheid in die lewe van mense, word steeds metafories ver-beeld. Mense kan deur gebed dit regkry om iets te sê *oor* God, maar meer as dit, gebed kan ook iets sê *aan* God. Mense kan, omring deur die liefdevolle teenwoordigheid van God, aan God vertel wat verlies aan hulle doen, met die verwagting dat God iets aan verlies kan doen. Deur gebed kan mense verwag dat God hulle sal bevry en bemagtig om weer hoopvol te leef, waar daar nie meer hoop is nie. Derhalwe is gebed " ... 'n geloofsbelydenis op grond van [Jesus] Christus se opstanding" (Louw 2001:71). Hiervolgens sluit ek aan by Louw en noem slegs enkele van sy karaktereienskappe van gebed:

#### **i) Aanbiddings-karakter**

"In gebed aanbid die bidder nooit die middel en eie behoeftes of wense nie, maar die Gewer van die gawes" (Louw 2001:71-72). Hier gaan dit om wie God vir mense is en aanbid mense vir God opgrond van dit wat God in die lewe van mense doen. God word deur gebed aanbid, omdat God wat anders magtig is, by magte is om mense van hulle hooploosheid te bevry. Deur gebed steek mense grense oor en betree hulle biddende die teenwoordigheid van God. Mense kan aanbid, omdat hulle weet dat daar hoop is midde-in hooploosheid. Sodoende is gebed mense se volle oorgawe aan God en is dit God se volle in beheer wees

van mense wat ly. "In aanbidding gee die bidder hom-/haarself weg aan God en doen afstand van hom-/haarself" (Louw 2001:72). Deur gebed sien lyers die Lydende wat oorwin het en hulle meegaande bevry en bemagtig tot oorwinning.

## ii) Voorbiddings-karakter

Voorbidding speel 'n belangrike rol binne 'n geloofsgemeenskap. Deur God se teenwoordigheid kan mense met God praat. Voorbidding beteken dat die geloofsgemeenskap uit liefde in hulle "praat met God", ook hulle medemens in nood by hierdie gesprek insluit. Die voetewassings-episode van Johannes 13, herinner mense om na mekaar uit te reik. Gelowiges behoort vir mekaar te bid en vir mekaar by God in te tree. Waar die pastor en geloofsgemeenskap voorbidding vir mense in nood doen, staan hy of sy as 't ware in die plek van die mense wat verlies gely het, en *bid* hulle solank die mense in nood se gebed *voor*, aangesien mense in nood weens hulle nood nog nie self die gebed voor God gesê kry nie.

Om te kan voor-bid, behoort die pastor vertrou te wees met mense se storie van verlies. Voorbidding in 'n geloofsgemeenskap, strek baie wyer as die voor-bid van die pastor. In 'n geloofsgemeenskap is daar soveel mense wat in die verlede verlies gely het en die Verhaal van bevryding ken, dat hulle genoodsaak word om mekaar se laste te dra (Gal 6:2) deur vir mekaar voor te bid by God.

## iii) Lofprysings-karakter

Deur gebed loof mense vir God en sê hulle dankie vir dít wat hulle ontvang het. Gebed sê dankie vir die bevryding wat gebeur het. Gebed sê dankie, omdat die lewe weer hoopvol ontdek is. Gebed prys God, deurdát mense se hooplose storie uiteindelik weer nuwe betekenis gekry het, toe dit gevul is met God se hoopvolle Storie. Gebed is gevul met lofprysing, want God het genesing en bevryding geskenk. Deurdát mense waardig voor en in die teenwoordigheid van God kan lewe, hou hulle nie op om God daarvoor te dank nie. Gebed is om jou storie aan God te vertel. Gebed is om God hoopvol te ver-beeld midde-in mense

se hooploosheid. Hierdie lofprysings storie is ook die storie van die hele geloofsgemeenskap. In 'n geloofsgemeenskap is mense nie alleen bly deurdat hulle vir mekaar hulle stories van hoop kan vertel nie, maar veral omdat die werklike Storie van hoop hulle instaat gestel het om te kan oorvertel. Trouens, waar 'n geloofsgemeenskap bymekaar kom, daar word die teenwoordigheid van God geprys. Allen (1995:22 & 25) sê:

In the middle of a crisis we often hear short cries of pain like the following: Oh, God, where are you? Dear Lord, why did Susie have to die? Give me strength, God! What did I do to deserve all of this, Lord? Help me, Jesus! While these and other similar outbursts are very familiar to ministers and counselors, we may see such pleas as mindless babbling or irrational behaviour, or even as desperate attempts to raise God's attention or to demand justice. What happens, however, when we consider them as *prayers*? ... [W]hen such lament prayers are encountered in our ministry we are meeting head-on heretofore unseen aspect of the real person.

Gebed bied bevryding en genesing. Gebed bied betekenis in mense se lewens waar daar nie meer betekenis is nie. Selfs wanneer mense lyding so intens beleef dat hulle nie kan bid nie, bly gebed die enigste wat mense kan doen, sodat God iets aan die saak en aan mense kan doen. Gebed is mensetaal en is 'n metaforiese uitroep tot God wat teenwoordig is in die leefwêreld van mense en daarom geprys behoort te word. Die geloofsgemeenskap is die ruimte van aanbidding waar die Heilige Gees werksaam is in al die lede. Dit is hier waar gelowiges geroep is om deur hulle gawes mekaar te dien (1 Kor 12). Gelowiges is geroep om mekaar by te staan en te ondersteun en om te gee wanneer ander weens hulle lyding hoop verloor het.

Op ons wat sterk is in die geloof, rus die verpligting om die swakhede te verdra van die wat nie sterk is nie. Ons moenie net aan onself dink nie: elkeen van ons moet aan ons naaste dink en aan wat vir hom goed is en wat hom in die geloof opbou. Christus het immers ook nie aan Homself gedink nie ... [A]lles wat vooraf in die Skrif opgeteken is, is tog opgeteken om ons te leer, sodat ons deur die standvastigheid en bemoediging wat die Skrif ons gee, vol hoop kan wees (Rom 15:1-2)

Voordat die lede van die geloofsgemeenskap diensbaar vir en aan mekaar kan wees, behoort gelowiges te leer om vir ander om te gee, omdat hulle deur die lyding en oorwinning van Jesus Christus, onlosmaaklik deel van mekaar is. "It is toward it's own members already a diaconal community or it is no community" (Moltmann 1979:32). Dit sou vir die geloofsgemeenskap noodsaaklik wees om vir mekaar die lyding van Jesus Christus as hoopvolle en liefdevolle gebeure voor te leef en metafores te ver-beeld. Daar is reeds vroeër verwys na die opmerking van Matthew & Lawson (1995:116) wat van mening is dat die lede van 'n geloofsgemeenskap wat vir mekaar omgee, ook aan mekaar die ruimte bied om vir mekaar om te gee. Die wyse waarop dit gebeur is soos wat Paulus in 1 Korintiërs 12:7 dit omskryf: "Aan elkeen afsonderlik word 'n werking van die Gees gegee tot voordeel van almal". Hierin is die gelykenis van die barmhartige Samaritaan (Luk 10:25-37) 'n uitstaande voorbeeld van omgee in lyding omdat die liefde van Jesus Christus self in lyding die voorbeeld gestel het.

### **5.3 Aanduidings van verryking**

Die probleem is in hoofstuk 1 en 2 gestel dat só 'n hoop dikwels nie deur mense wat verlies gelei het, ervaar word nie. Mense soek na nuwe horisonne van hoop wanneer hulle hoop deur verlies bedreig word, omdat mense hoopvol wil lewe. Ek het aangedui dat mense se verstaan van hoop dikwels nog te sterk op eskatologiese perspektiewe gebou is. Daar is in hierdie studie is gefokus op:

- die omvang van rousmart
- die gevolge van onverwerkte rousmart as hindernis op die weg na hoop
- die wyse waarop Godsbeelde die rouproses kan verryk
- moontlikhede waarop die rouproses, aan die hand van 'n narratiewe metode, hoopvol verryk kan word

Ek meen dat daar vanuit bogenoemde perspektief 'n bydrae tot die pastoraat gemaak is, deur die rouproses met metaforiese Godsbeelde en die narratiewe metode te verryk. Waar dit gebeur kan die pastorant 'n lewe hoopvol *coram Deo* leef. Daar is aangedui dat daar waar mense hulle storie van verlies met hoop kan vertel, daar 'n pad van bevryding op hulle wag, deurdat hulle bemagtig word met die werklike hoop, soos wat die Bybel oor die Jesus-gebeure getuig. Hooploosheid is verduidelik as 'n situasie waarin mense as 't ware weens hulle verlies in 'n doodloopstraat gekom het. Hulle het die hoop om hulle toekoms hoopvol te verryk, verloor. Die betrokkenheid van die pastor kan verrykend op die rouproses inwerk. Pastor en pastorant behoort daarom te vra na *hoe* God hulle in hulle verlies lei, eerder as om te vra na *wie* God is.

Mense is nie daartoe instaat om vir hulleself werklike hoop te skep nie. Daar is reeds in hoofstuk 2.1 aangedui dat lyding vir die Christengelowige, 'n vraag na God behoort te wees (kyk Oomen 1994:263). Volgens die evangelis Johannes sou Jesus Christus sê: "Ek het gekom dat julle die lewe kan hê en dit in oorfloed" (Joh 10:10; vgl Joh 15:11; 20:31). Gedurende pastorale begeleiding behoort mense begelei te word dat hulle die teenwoordigheid van Jesus Christus as heil en hoopvolle gebeure in hulle lewens sal ervaar en God se hoopvolle krag (Ef 1:19-20) en liefde in alles weerspieël. Om 'n verskil te maak, behoort mense hulle *geloof* so *hoopvol* te internaliseer dat hulle dade (*liefde*) ver-beeld-end sal wys in dit wat hulle sê, doen en dink.

Ek het in hoofstuk 2 aangedui dat daar in die bestaande ondersoeke aangaande rouSMART (vgl De Klerk 1977; Spiegel 1977; Hallewas 1989; Lategan 1991; Ligtenberg 1995; Oomen 1995; Ganzevort 1996; Louw 1997) nie dieselfde fokus op die ervaring van God se teenwoordigheid as bron van hoop midde-in hooploosheid geplaas word nie. RouSMART, as mense se noodkreet, kan verstaan word as hulle soeke na hoop midde-in verlies. Ek het aangedui hoe mense hoop dikwels verstaan as iets goeds wat *eers later* vir hulle sal deurbreek. Wanneer hoop vir mense iets is wat eers in die toekoms kan gebeur, sou hulle kwalik hier-en-nou reeds met hoop kan lewe. Waar mense egter nie kan hoop op iets beters as die verlede nie, bly hulle toekoms toegesluit, want waar mense nie hoop nie, kan mense ook nie lewe nie. Daar is voorts in hoofstuk 2 aangedui dat die verwerking van rouSMART nie lê in die proses van hoe die *verlies* oorwin kan word nie, maar wel hoe die *ek* oorwin word. In rou vra mense nie na die verlies as sodanig nie, maar wel: hoe sal *ek* sonder die persoon of saak kan voorlewe? Die selfgesentreerdheid van mense in rou dui op mense se pynlike ervaring van verlies en selfs 'n onvermoë om los te maak van die persoon of saak wat verlies gely is. Hierdie “losmaak”-gebeure is as 'n proses van onthegting aangedui. Die *onthegtingsproses* ten opsigte van die verlies, behoort terselfdertyd 'n *aanhegting* te wees. Die verlies behoort 'n te wins word, die verleentheid 'n geleentheid. Sodoende raak onthegting 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 Jesus Christus in lyding kan bied. Daar is in hoofstuk 2 aangedui hoedat Sarot (1997:146) hierdie onthegtings- en aanhegtingsgebeure die *unio mystica* - die mistiese eenwording met God noem.

Sodoende is in hoofstuk 2 dan aangedui hoedat hierdie pynlike proses 'n gebeure is wat mense van moment tot moment ervaar, wat geensins in 'n struktuur uiteenval nie. Mense kan hulle verlies só pynlik ervaar, dat die moontlikheid nie uitgesluit is dat hulle soms eerder sal regresseer. Dit impliseer egter nie dat dit verkeerd is om te rou nie. Om te rou oor die verlies wat gely is,

is mense se enigste manier waarop hulle hulle verlies kan verwerk. Rou is 'n normale menslike reaksie op verlies. Rou bied uitdagings aan die pastorant. Rou kan stimuleer tot groei, weg van die self na Jesus Christus toe. Rou kan verstaan word as 'n te bowe kom van die self deur midde-in verlies, lewe in oorfloed (Joh 10:10; 15:11; 20:31) te kan beleef. Weg van die teenwoordigheid van Jesus Christus is verlies vir Christengelowiges 'n sinlose gebeurtenis. Dit kan vir mense geborgenheid bied om binne die raamwerk van *die geloofsgemeenskap* te rou. Rou wat buite die ondersteuning van die *geloofsgemeenskap* geskied, is dikwels vir mense 'n alleen en eensaam pad. Wanneer 'n geloofsgemeenskap dit waag om te bely dat hulle glo in die *gemeenskap van gelowiges*, behoort hulle ook mekaar se laste te dra, deurdat hulle saam met en ter wille van die pastorant biddend in die gesprek met God voor gaan.

Daar is in hoofstuk 2 met Spiegel (1977:21) saamgestem dat 'n geloofsgemeenskap meer as enige ander "organisasie" betrokke is by verlies en gevolglike rou. So ook is erkenning gegee aan Lategan (1992:19) wat stel dat een van die grootste krisisse dikwels die gebrek aan 'n konkrete beleving van pastorale sorg tydens rou smart is, wat vir Edwards & Besseling (2001:63) dui op die betrokkenheid van die geloofsgemeenskap wat 'n belangrike rol speel in die daarstel van 'n sosiale struktuur waarbinne die pastorant kan rou.

In hoofstuk 3 is daar met Godsbeelde omgegaan, omdat die skrywer van mening is dat die wyse waarop God in verlies ver-beeld word, vir Christengelowiges hoopvol, bevrydend en gevolglik verrykend tuiskoms vanuit hulle hooploosheid kan bied. Die wyse waarop mense God ver-beeld, kan positief of negatief wees, afhangende van die gebeure wat op mense se lewens inwerk. Met 'n beeld van God as Vader, kan die pastorant, vanuit 'n positiewe ervaring van 'n aardse pa, die troue sorg van God as 'n werklikheid beleef. Verandering en/of verlies aan hierdie konteks/leefwêreld, kan lei tot 'n verandering in die beeld wat die pastorant van God het (kyk Hallewas 1989:124; vgl McFague 2001:9).



Voorts is in hoofstuk 3 is aangedui dat die ver-beeld-ing van God binne die konteks van 'n geloofsgemeenskap 'n besondere simboliese rol speel, aangesien Christengelowiges die teenwoordigheid van God op 'n wyse wil ervaar wat betekenis aan hulle verlies gee. Die geloofsgemeenskap is die Godgegunde ruimte van aanbidding waar die Heilige Gees werksaam is in al die lede. Dit is hier waar gelowiges geroep is om deur hulle geloofsgawes mekaar te dien (kyk 1 Kor 12; vgl Rom 12). Gelowiges is geroep om mekaar by te staan en te ondersteun en om te gee, wanneer ander weens hulle lyding hoop verloor het. Die geloofsgemeenskap behoort die lyding van Jesus Christus as hoopvolle en liefdevolle gebeure voor te leef aan mekaar. In Jesus Christus kan Christengelowiges verlies as 'n wins, as sinvol ervaar, ten spyte van die pynlike ervaring wat verlies meebring.

In hoofstuk 4 is gefokus op die biddende ondersteuning wat deur die geloofsgemeenskap aan die pastorant gebied kan word. Die voorbidding van die geloofsgemeenskap is verstaan as hulle "praat met God", waarin hulle hulle medemens in nood by die gesprek met God wil insluit. Hierdie pynlike ervaring wat mense ontmagtig, lei daartoe dat hulle soms nie maklik oor hulle storie van verlies kan praat nie. Hulle stories het soms doodgeloop. Waar hulle stories doodgeloop het en hulle begelei word om dit te hervertel, loop Christengelowiges vir God raak in hulle verlies. Daar is in hoofstuk 4 aangedui dat hierdie storie hervertel behoort te word in hulle soeke na hoop. Hoop is vir Christengelowiges die uiteindelijke oorwinning oor die self. Wanneer hulle hulle storie van verlies en verloëning van die self kan vertel, begin hulle ook om die storie te vertel van die selfsuglose beeld wat mense van Jesus Christus het, wat sy eie lewe verloor het, ter wille van die wins van hoopvolle lewe vir ander.

Wanneer God metafories in verlies ver-beeld word, sou die pastorant kwalik kon afstand skep tussen hom- of haarself en die storie wat hy of sy oor die verlies te vertel het. Daar is in hoofstuk 4 aangedui hoedat dit vir die pastorant nodig sou wees om weer deur die storie van verlies te werk, sodat daar 'n onthegting aan

die verlies kan plaasvind. Die onthegtingsproses behoort te gebeur, sonder dat die pastorant daarvoor skuldig voel, asof hy of sy "ontrou" aan die persoon of saak is wat verlies gely is. Daar is in hoofstuk 4 aangedui hoedat die metode van die narratiewe benadering vir die pastorant ondersteuning kan bied wanneer die storie van verlies vertel word. Die aandag is ook in hoofstuk 4 daarop gevestig dat die verwerking van rouSMART vir die pastorant neerkom op *aanhegting* aan ander mense, die gemeenskap van gelowiges, die *communio sanctorum*. Die pastorant se storie van verlies sal dus 'n bewustelike oorvertel wees, sodat die ervaring van verlies uit die emosionele konteks gehaal word. Die pastorant kan ver-beeld-end op reis gaan, terwyl daar na nuwe horisonne van hoop midde-in hooploosheid gesoek word.

Daar is in hoofstuk 4.3.4 aangedui dat waar God bewustelik ver-beeld wanneer die storie van verlies hervertel word, rouSMART vir mense 'n eskatologies-pneumatiese gebeure kan wees, waar vertroosting, genesing, verryking, bevryding, oorwinning en HOOP NÓÚ deur mense ervaar kan word. Daar is verder in hoofstuk 4 aangedui hoedat mense wat soek na bevryding uit hooploosheid, begelei kan word om hulle *lewensstorie* te vertel, om vanuit die seerkry en sukkelkant van hulle lewe, iewers by God hoopvol tuis kan kom. Die eskatologies-pneumatiese gebeure, soos in die Jesus-gebeure ver-beeld word, is in hierdie studie as emansipatoriese en verrykende gebeure verstaan, deurdat God se teenwoordigheid by mense hulle alreeds hier en nou bevry vanuit hulle hooploosheid. Mense ervaar God se teenwoordigheid as dié God wat altyd weer en altyd meer kan doen vir God se mense. Daar is gestel dat God se teenwoordigheid 'n *alreeds-hier-en-nou-bevryding* vir Christengelowiges te weeg kan bring.

Die pad wat die pastor met die pastorant deur die rouSMART van verlies stap, is beskryf as 'n saam-soek na bevryding uit die hooploosheid van verlies. Op hierdie pad, wat vir Christengelowiges veral 'n pad saam met God is, behoort hulle onder andere te soek na wyses waarop die Godsbeelde van die pastorant

wat onbewustelik figureer, bewustelik gestel kan word. Sodoende kan die Godsbeelde wat eensydig in die rouproses funksioneer, nuut ver-beeld word ten einde hoop in Jesus Christus te bewerkstellig. Die pastor behoort veral bedag te wees op die wyse waarop daar met sy of haar eie verstaan van God en eie ver-beeld-ing van God omgegaan word. Die pastor se vooronderstellings oor God en hoe God in die lewe van mense teenwoordig is, kan die bemagtigingsproses tot hoop, in die wiele ry. Beide die pastor en pastorant is saam op reis na God (kyk Müller 2000:99). Hierdie reis behoort so ver-beeld-end saam met God beplan te word, dat die pastorant van sy of haar hooploosheid bevry kan word.

In die gesprek met God, midde-in " ... the genre of tragedy ... the sufferer is re-thinking his or her theology in order to make better sense of the all-too-real reality" (Allen 1995:21/22). In hierdie opmerking van Allen dui hy aan dat die pastorant in die gesprek met God, sy of haar storie met hoop kan vertel, selfs al gaan dit met lyding gepaard. 'n Gesprek met God dui op *iets beters* wat die pastorant kan sê midde-in 'n situasie van hooploosheid waarin daar nie werklik iets gesê kan word nie. Dit wat mense as die werklike realiteit ervaar, is dikwels *te goed om waar te wees* en gevolglik onrealisties. Die realiteit (hoop) wat mense poog om vir hulleself te skep, is dikwels 'n valse realiteit en loop uit op valse hoop.

Die pastor soek saam met mense in rou na moontlikhede om hulle los te maak van wat agter is en te strek na wat voor is (Fil 3:13). In die historiese kruis word die storie van die verlede in 'n hoopvolle toekoms ontsluit. In verlies lê die wins, in die verlede lê 'n nuwe toekoms wat NOÛ ontsluit word, wanneer die beeld van die *eie ek* oorskadu word deur die beeld van God. God behoort op so 'n wyse ver-beeld te word, dat die eie ek daardeur getransendeer word en die teenwoordigheid van God in die lewe van mense in nood te manifesteer.

"Made in the image of God, humans are called to grow into that image more fully – to become 'like God', which for Christians means becoming like Christ, is

following Christ” (Mc Fague 2001:3). Christengelowiges is beeld-draers van God. Om soos Jesus Christus te wees, vra nie van die Christengelowige om die verlies en lyding waarin hulle verkeer, te ignoreer of te reduseer nie. Christengelowiges, soos trouens alle ander mense, se verlies wat hulle ly en die daarmee gepaardgaande pyn, is 'n werklikheid. Om soos Jesus Christus te wees, sou wees om ver-beeld-ing-ryk met God in gebed om te gaan (kyk Matt 6:5-15; 11:25-26; 26:36-46; 27:46). Ek het aangetoon dat dit vir mense in nood en verlies belangrik is om te weet dat God *oral*, *altyd* en *vir almal* daar is (kyk Mc Fague 2001:10) – ook waar verlies gebeur en verlies gely word. God is die anders magtige en anders teenwoordige wat telkens verrassend anders in die lewe van mense intree. Derhalwe sal die proses van bewuswording (sien hoofstuk 2.9), primêr 'n bewuswordingsproses ten opsigte van die alom- en altyd teenwoordigheid van die anders teenwoordige God wees (kyk NGB [Sondag 10]: Diensboek van die NHKA: 142).

McFague beskou die bewuswordingsproses as 'n *openheid teenoor*, 'n *aandag gee aan* en 'n *luister na* God. Om te sê dat God alom- en altyd teenwoordig is, is om te erken dat God 'n werklikheid is, ook midde-in die roumart van verlies. Dit is “... divine transcendence immanently experienced; it is the magnificence and awesomeness of God with us” (Mc Fague 2001:10). God se reeds teenwoordigheid in Jesus Christus en steeds teenwoordigheid deur die Heilige Gees, impliseer dat God werklik God is en vir altyd God met en vir mense is, ook en veral waar mense weens verlies ly en in hooploosheid verval. God se teenwoordigheid impliseer dat God “tuis is” wanneer God by God se mense is. In Jesus Christus is God teenwoordig waar God woon en woon God waar God teenwoordig is. Sodoende bring God se ver-beeld-ende inwoning, werklike hoop.

Om in die rouproses emansipatories bemaagtig te word, sou dit gevolglik noodsaaklik wees dat mense nie langer sal dink dat God se alom- en anders-teenwoordige liefde ten doel het om hulle gerus te stel en om hulle spiritueel te

laat groei nie. God se teenwoordigheid wil mense omvorm om diensbaar 'n "alternatiewe wêreld" daar te stel (kyk Mc Fague 2001:11). Hierdie alternatiewe wêreld vra nie van mense 'n alternatiewe lewensstyl in die sin dat hulle in askese behoort te lewe nie. Nog minder vra dit na 'n bonatuurlike lewe. Die alternatiewe wêreld is om in en deur die teenwoordigheid van Jesus Christus, die wêreld met God bevrydend te ervaar as 'n hoopvolle werklikheid.

"I believe that we live and move and have our being in God, that we are not our own but belong to God. I also believe that we are not *on* our own; we live in God's world. We come from God and return to God and in the meantime, we are to live in the presence of God" (Mc Fague 2001:17). Om in die teenwoordigheid van God te leef, sou beteken om voor God, vir God en ter wille van (soos God dit wil), te leef, selfs daar waar mense verlies beleef het en hulle sinvolheid en hoopvolheid bedreig word. Derhalwe vra dit dat mense die ou, selfgesentreerde ankers sal uittrek en eie hooplose pogings sal laat vaar. 'n Hoopvolle lewe voor die aangesig van God, dui nie op die *ek* nie, maar hoe die ek, wat deur "Ek is ..." (Eks 3:14 en 20:2; kyk ook Joh 6:35, 41, 48, 51; 8:12; 9:5; 10:7, 9; 10:11, 14; 11:25; 14:6; 15:1, 5) bevry is, hoopvol kan leef in die teenwoordigheid van God. Om voor die aangesig van God te lewe, is om die teenwoordigheid van God in die leefwêreld van mense, hoopvol te ver-beeld.

## HOOFSTUK 6

### 'N KORRELERENDE UITGANGSWOORD

Die storie van mense se belewenis ten opsigte van verlies, is nooit een volledige storie nie. Mense se lewens bestaan uit 'n veelheid van stories oor hulleself, oor a(A)nder en oor die verhoudinge, soos byvoorbeeld die geloofsgemeenskap *waarbinne*, en God *voor Wie* hulle leef. Verhale kan nooit die volle rykdom van mense se lewens vasvat nie. Mense se stories van verlies is dikwels vol gapings (kyk Epston & White 1989:13-14). White (1989:39) beveel aan dat daar na alternatiewe stories gesoek word, ten einde die gapings in die verhaal aan te vul. So word unieke verhale tot stand gebring wanneer verstaan word dat mense se eie verhale binne 'n spesifieke konteks ontstaan het. Hierdie unieke verhale word gevind in die hoopvolle verhaal van die teenwoordigheid van Jesus Christus, wat transformerend met mense se lewensverhale omgaan.

Wanneer mense se lewensverhale gerekonstrueer word, bestaan die moontlikheid sekerlik dat die beswaar ingebring kan word dat mense en hulle vermoëns sentraal geplaas word. Hauerwas & Willimon (1989:85) antwoord hierop dat dit in die Bybel gaan oor God se wil vir mense se lewens. God werk anders-magtig in die lewe van mense. Mense wat van 'n selfgesentreerde lewenswyse, midde-in verlies bevry word tot 'n lewe in diens van God en ander, leef die teenwoordigheid van Jesus Christus hoopvol uit in 'n hooplose wêreld.

Die anders-magtige en teenwoordige God is altyd meer as die somtotaal van die potensiële Godsbeelde. Beide pastor en pastorant behoort in die simbolies-interaktiewe proses enkelvoudige Godsbegrippe te vermy. Godsbegrippe is geïntegreerd in die kommunikasieproses en funksioneer gewoonlik op 'n onbewustelike vlak by beide pastor en pastorant.

Waar God vanuit die onbewuste na die bewuste ver-beeld word, is rouSMART 'n eskatologies-pneumatiese gebeure, waar vertroosting, genesing, bevryding, oorwinnina en HOOP NÓÚ ervaar word. Hierdie eskatologies-pneumatiese gebeure is in die studie as emansipatoriese gebeure verstaan, deurdat God se teenwoordigheid by mense hulle alreeds hier en nou bevry vanuit hulle hooploosheid. Mense ervaar God se teenwoordigheid as die God wat altyd weer en altyd meer kan doen vir God se mense. God se teenwoordigheid is die *alreeds-hier-en-nou-bevryding*. Die hoopvolle bevryding uit hooploosheid loop uit op Jesus Christus se tweede koms, waar hoop oorloop in aanskouing.

Die ver-beeld-ing van God, uitgedruk in metaforiese taal, gee uitdrukking aan die wyse waarop mense hulle eie spiritualiteit voor God uitleef en die teenwoordigheid van God beleef. Die gebruik van Godsbeelde beklemtoon die teenwoordigheid van God wat daar is in die nood van mense. Godsbeelde wat deur die pastorant bewustelik in die rouSMART uitgedruk word, dra daartoe by dat hy of sy opnuut weer God se "ja" vir sy of haar lewe hoopvol kan ervaar en oorvertel. Die gebruik van Godsbeelde, as metaforiese taal, kan mense se spiritualiteit (besef van God se teenwoordigheid), versterk word. Die wyse waarop die funksionering van Godsbeelde in rouSMART 'n rol speel, kan nie as 'n eenvoudige en enkelvoudige saak afgemaak word nie. God, wat deur mense ver-beeld word in die soeke na hoopvolheid midde-in hooploosheid, word nie minder God nie. God is God. God is God vir mense. God is God by mense en ter wille van mense (kyk McFague 2001:19). Daarvan getuig die Bybel oor die Jesus-gebeure.

Die wyse waarop dit gekommunikeer word, is in hoofstuk 5 breedvoerig deur die gebruik van die narratiewe metode aangedui. Die stories van hooploosheid, wat die pastorant met die pastor deel, is *unieke, persoonlike en kosbare stories*. Dit vra dat die pastor *intens en empaties sal omgee* en betrokke sal wees by die storie. Hierdie intense betrokkenheid van die pastor vra dat hy of sy die pastorant in sy of haar ver-beeld-ing van God so sal begelei dat hulle te alle tye

op die uitkyk behoort te wees vir *unieke uitkomst*. Gevolglik sal die pastor voortdurend aan die pastorant vrae stel ten einde te bepaal watter *uitwerking en gevolge* die verlies wat gely is, op die *lewe en verhoudinge* van die pastorant gehad het. Tog behoort die pastor voortdurend in gedagte te hou dat:

A new dialogue concerning unexpected and even undeserved aspects of life is opened with God. This is a conversation that is perhaps better left for the two individuals to complete. Our task as ministers is, at the least, to watch, and, at the most, to serve as impartial referee. Anything more rudely interrupts the conversation.

Allen 1995:25

Die *doel* van hierdie studie was om aan te dui dat mense tydens verlies rou en dat roumart 'n proses is waar mense op soek is na nuwe moontlikhede, in 'n poging om weer hoopvol te kan lewe ten spyte van die verlies wat hulle gely het. Daar is aangedui dat waar mense in die hier-en-nou van God se pneumatiese teenwoordigheid lewe, dit moontlik kan wees dat hulle hoopvol kan lewe. Die skrywer het in die studie aan die hand van metafore aangedui hoe God op 'n bewustelike vlak ver-beeld kan word, sodat roumart 'n gebeure kan wees waar vertroosting, genesing, verryking, bevryding, oorwinning en HOOP NOU deur mense ervaar kan word. Hoop, soos in die Jesus-gebeure ver-beeld, is verstaan as hoop in die NOU, deurdadig God se teenwoordigheid by mense hulle alreeds hier en nou bevry het vanuit hulle hooploosheid. Daar is aangedui dat hoop ontstaan wanneer daar gefokus word op die beloftes van God wat na my mening op grond van die teenwoordigheid van God ervaar kan word.

Hierdie doel is bereik in die lig van die *bevindings* waartoe daar in hierdie studie gekom is. Daar is aan die begin van hierdie studie die spreekwoord vermeld wat aandui dat "*waar daar lewe is, is daar hoop*" en die mening is uitgespreek dat mense nog nie daarin slaag om verlies eksistensiëel te verwerk nie, omdat hulle



verstaan van hoop nog te sterk op eskatologiese perspektiewe gebou is. Derhalwe word hulle rouSMART 'n noodkreet na hoop, aangesien hoop steeds vir mense iets is wat in die toekoms behoort te gebeur. Daar is in hierdie studie aangedui hoedat hoop oorvertel kan word as 'n werklike, hier-en-nou-reeds gebeure, ten spyte van en midde-in verlies. Hoop is verdiskonteer as die oomblik van die ervaring van God se teenwoordigheid midde-in verlies. Die spreekwoord soos hierbo gemeld, is verstel deurdat aangedui is hoe die Jesusgebeure God se teenwoordigheid by mense hergeformuleer, sodat mense midde-in en ten spyte van verlies instaat kan wees om te sê: “[W]aar daar hoop is, is daar lewe”. Verder is die doel van hierdie studie bereik, deurdat daar bevind is dat rouSMART omvangryk in die lewe van mense is wat verlies ly en dat dit 'n pynlike proses is wat van moment na moment deur hulle ervaar word. Daar is ook aangedui dat onverwerkte rouSMART dikwels 'n hindernis op die weg na hoop kan wees. Die wyse waarop God metafories verbeeld kan word, asook die wyse waarop mense hulle storie(s) van verlies aan die hand van die narratiewe metode oorvertel, is aangebied as moontlikhede waarop die rouproses hoopvol verryk kan word. Daar is aangedui dat lyding en geloof nie los van mekaar staan nie en dat Christengelowiges wat ly, vanuit hulle geloof in God na God vra. Dit is in berekening gebring dat die wyse(s) waarop mense oor God dink, ook die beeld(e) wat hulle van God mag hê, beïnvloed. Die skrywer het gemeld dat God nie in beelde vaspen kan word nie en dat beelde iets van God se wil en wese uitdruk.

Die *bydrae* wat met hierdie studie gemaak is, is om deur die gebruikmaking van Godsbeelde en die narratiewe metode aan die pastorant perspektiewe te bied, sodat hy of sy 'n pad van bevryding vanuit hooploosheid kan stap en bemagtig kan word met die werklike hoop van die gekruisigde en opgestane Here Jesus Christus. Ten einde 'n hoopvolle toekomsverhaal te ontsluit vanuit die verduisterdheid van die verlede, is daar aangedui dat die pastor saam met die pastorant vra na die wyse waarop die pastorant God ver-beeld tydens verlies.

Die pad wat die pastor met die pastorant deur die rouSMART van verlies stap, is aangedui as 'n saam-soek na bevryding uit die hooploosheid van verlies. Op hierdie pad, wat vir Christengelowiges ook 'n pad saam met God is, is die onderskeie Godsbeelde wat by die pastorant onbewustelik figureer, bewustelik gestel. Godsbeelde wat eensydig in die rouproses funksioneer, kan nuut verbeeld word, ten einde hoop in Jesus Christus te bewerkstellig.

Om die *doel* met hierdie studie te kon bereik, moes ek myself posisioneer ten opsigte van onderskeie denkrigtings (*paradigmas*), *teorieë* en *perspektiewe*, ten einde in staat te kon wees om my *metode* van ondersoek uit te spel.

Daar is gewys op Zeffass wat vir die Praktiese Teologie 'n wending in *paradigma* en metodologie aangedui het en dat Habermas gewys het op die belangrikheid van die handelingswetenskaplike benadering vir die pastoraat, deurdadig die pastorant nie meer net 'n aanhoorder is van dit wat die pastor aan hom of haar meedeel nie. Sodoende is daarop gewys dat die stories van mense oor hulle verlies, ook kommunikatiewe handeling is wat gerig is op ontmoetings met mense, met die oog op verryking. Daar is voorts aangedui dat die Praktiese Teologie nie net geïntereseerd is in die blote handeling van mense nie, maar ook in die *bedoeling* en *motivering*, die hermeneutiek, wat ten grondslag van die handeling lê. Die betekenis wat dit vir hierdie studie gehad het, was om aan te dui dat daar belang gestel word in die *storie* van mense wat verlies gely het.

In die studie is daarop gewys dat daar met die verskuiwing van paradigma 'n groter interaksie ontstaan het tussen die teologie en die sosiale vakwetenskappe. Tog oordeel ek dat die evangelie steeds by die wisseling van paradigmas sentraal bly staan het. Aangesien ek van mening is dat 'n paradigma 'n raamwerk vir interpretasie bied, kon daar bepaalde *data* binne die raamwerk (paradigma) geïnterpreteer word. Die data waarmee in hierdie studie werk is, is verlies en Godsbeelde, ten einde vas te kon stel hoe Godsbeelde die rouproses hoopvol kan verryk.

Om data te interpreteer, maak ondersoekers gebruik van bepaalde *modelle*. Modelle wil die wisselwerking tussen teorie en praxis vlot laat verloop. Modelle funksioneer soos paaie of roetes tussen teorie en praxis. Daar is in die studie nie met 'n kwantitatiewe insameling van inligting gewerk nie, maar met 'n *kwalitatiewe ondersoekmodel*, aangesien die fokus geplaas is op die *pastorale bemagtiging en bevryding* van mense wat verlies gely het. In kwalitatiewe navorsing verskuif die navorser se posisie as buitestaander na 'n posisie van intersubjektiewe ingesteldheid van 'n binnestaander. Dit het die implikasie vir hierdie studie gehad dat dit die *perspektief* van die ondersoeker self was om *deelnemend betrokke* te wees by die raamwerk van interpretasie. Die ondersoeker het self by die roumart van verlies in die binnekring gestaan van dié mense wat verlies beleef. In die geval van die studie is die groep mense wat verlies beleef het en hoopvol bevry wil, gereken as Christengelowiges binne 'n geloofsgemeenskap.

Daar is nie in hierdie studie die keuse uitgeoefen vir die gebruik van 'n spesifieke model nie. Daar is wel besluit om voorkeur te hê vir die narratiewe benadering. Daar is egter nie van die komprehensiewe narratiewe benadering gebruik gemaak nie. Met behulp van die *narratiewe metode* het ek aangedui dat die pastoraal begelei kan word om sy of haar storie te verryk en hoopvol te vertel van God se teenwoordigheid en betrokkenheid midde-in verlies. Deur van die narratiewe metode gebruik te maak, is aangedui dat daar nie bloot op die handeling van mense gekonsentreer word nie, maar dat daar gesoek word na die bedoeling en motivering wat sodanige handeling ten grondslag lê.

Op grond van verskillende teorieë, bestaan daar ook verskillende epistemologiese benaderings. Die keuse van teorie lei uiteindelik tot die keuse van metode. Teorie en praxis kan nie geskei word nie en uiteindelik is teorie niks anders nie as 'n teorie van die praxis, sodat daar altyd 'n sirkulêre beweging tussen praxis-teorie-praxis sal wees. Daar gekies word vir 'n *emansipatoriese*

*benadering*, omdat ek van oordeel is dat hierdie benadering die beste geleentheid kan bied aan mense wat verlies gely het, om deur 'n bewusmakingsproses van God se teenwoordigheid, vrygemaak te kan word van hooploosheid. Daarom is selektief afskeid geneem van die hermeneutiese teorie, sodat die insigte van die emansipatoriese teorie aan die hand van die narratiewe metode van toepassing gemaak kon word.

Teorieë vloei voort uit 'n paradigma. Teorieë is egter minder abstrak as 'n paradigma. Die teoretiese uitgangspunt wat in hierdie studie gefigureer het, is dié van *simboliese interaksie*. Hierdie vorm van ondersoek berus op die aanname dat objekte, mense, situasies en gebeure op sigself nie betekenis het nie, maar dat betekenis aan hulle toegeken word. In die lig daarvan dat simboliese interaksie een van die teorieë van kwalitatiewe ondersoek is wat algemeen in die sosiale wetenskappe gebruik word, is dit een van die redes waarom daarvoor in hierdie studie gekies is. Daar is aangedui hoedat simboliese interaksie te doen het met die *waardes* van 'n geloofsgemeenskap. 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. Volgens die teorie van simboliese interaksie deel pastor en pastorant, en ook die lede van 'n geloofsgemeenskap spesifieke *waardes*. Pastor en pastorant staan in 'n simbolies-interaktiewe verhouding tot mekaar. Daar is aangedui hoedat die sosiaal interaktiewe wêreld van mense opgebou en gestruktureer word deur simbole. Beeld- en simboletaal was vir hierdie studie die middele waarmee die pastorant begelei kon word om op die pad na hoop, in ontmoeting met God te tree. Simbole gee betekenis. Simbole word deur mense gedeel en verbind mense aan mekaar. Simbole herbevestig hoop.

Die keuse vir die simboliese interaktiewe teorie het gelei tot 'n bepaalde *perspektief* van waaruit die probleem van hooploosheid midde-in rouSMART

benader kon word. Aangesien die *perspektief* wat in hierdie studie gestel is, op die *deelnemede betrokkenheid* van mense binne die konteks van verlies berus, het ek gemeen dat die kwantitatief-empiriese model nie dienlik sou wees nie. Dit het nie gegaan om die versameling en interpretasie van data nie, maar eerder oor pastorale bemagtiging van mense wat verlies gelyk het en daarvoor rou. Die doel van die ondersoek was om mense te begelei en te bemagtig sodat hulle gedrag, emosies en ervaring tydens die roumart van verlies hoopvol met God se teenwoordigheid kan inklee.

Ek meen dat daar 'n bepaalde *leemte* in die bestaande navorsing gevul is, deurdat hoop aangedui is as mense se soeke midde-in verlies, om vandag reeds in die verwagting te lewe van die môre wat op pad is, aangesien hulle in hulle hoop fokus op die belofte van God se teenwoordigheid. Daar is aandag gegee aan die onderskeie fases van roumart en uiteindelik gekies om te praat van die *momente* waaraan die rouproses gekenmerk word. Daar is aangetoon dat die *moment van depressie* in die rouproses 'n punt van gevaar is, aangesien mense in 'n hooploosheid kan verval. Derhalwe is daar heelwat aandag gegee aan die depressie van roumart.

Die moontlikheid is uitgewerk waarop Godsbeelde in verlies mense kan verryk. Deur metaforiese taalgebruik van Godsbeelde is aangedui hoedat die rouproses aan die pastorant geleenthede kan bied om bevrydend ten spyte van die verlies te lewe. Deur God in die rouproses te ver-beeld as God wat teenwoordig is by mense, is aangedui hoedat die pastorant kan soek na moontlikhede sodat hoop sinvol en verrykend belewe kan word binne 'n konteks van dit wat oënskyklik hooploos gelyk het.

Daar is aangedui dat Godsbeelde op so 'n wyse in die rouproses geïntegreer kan word dat mense in rou bemagtig kan word om hoop te belewe, selfs al sou dit teen alle hoop in wees. Die konteks waarbinne Christengelowiges rou, is

aangedui as die *communio sanctorum*, 'n verkondigende en dienende geloofsgemeenskap.

Die *relevansie* van die ondersoek blyk te wees dat die rouSMART van verlies ontknoop is as wins en verryking, ten spyte van verlies, deurdat God altyd en anders by mense teenwoordig is, sodat mense op 'n outentieke wyse God se teenwoordigheid kan hier-en-nou kan beleef. Sodoende behoort die pastorant God se teenwoordigheid as hoopvolle seën, as 'n werklikheid te ervaar en te aanvaar, wanneer hy of sy bid:

Die genade [GELOOF/teenwoordigheid] van die Here Jesus Christus en die [emansipatories-empatiëse en mee-lydende] LIEFDE van God en die gemeenskap [troosvolle HOOP] van die Heilige Gees, sal by julle almal wees [word as werklike realiseerde hoop in die NÓÚ aan iou vertel, sodat iou lewe daardeur hoopvol verryk kan word].

(2 Kor 13:13)

## LITERATUURVERWYSINGS

- Adam, A K M 1995. *What is postmodern Biblical criticism?* Minneapolis, MN: Fortress.
- Ahlskog, G Summer 2001. Reclaiming Freud's seven articles of faith. *The Journal of Pastoral Care* 55/2, 131-138.
- Allen, J T 1992. God-talk and myth: Turning chaos into comfort. *The Journal of Pastoral Care* 46/3, 340-347.
- Allen, J T 1995. Genres of faith: God-talk as tragedy, prayer and story. *The Journal of Pastoral Care* 49/4, 19-28.
- Arlin, R 1991. The book of Job: A grief and human development interpretation. *Journal of Health and Religion* 30/2, 149-160.
- Arntz, J 1985. *De ander tegemoet*. Kampen: Kok.
- Ashbrook, J B 1994. One pastoral perspective on "anticipatory grief". *Pastoral Psychology* 42/4, 253-259.
- Bargh, J A 1999. *The psychology of action: Linking cognition and motivation behavior*. New York: Guilford Press.
- Barret, J L 1996. The effects of image-use in worship on God concepts. *Journal of Psychology & Christianity* 15/1, 38-45.
- Barth, K 1951. Die wirkliche Mensch, in *Kirchliche Dogmatik*, Dritter Band, Zweiter Teil, Zehntes Kapitel: Das Geschöpf, 158-241. Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag.
- Basset, R L 1990. Picturing God: A nonverbal measure of God concept for conservative protestants. *Journal of Psychology & Christianity* 9/2, 73-81.
- Berger, P L & Luckmann, T 1975. *The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge*. Harmondsworth: Penguin.
- Berkhof, H 1973. *Christeljk geloof*. Nijkerk: Callenbach.
- Bidwell, D R 2001. Maturing religious experience and the postmodern self. *Pastoral Psychology* 49/4, 277-290.

- Bingaman, K A 2001. Christianity and the shadow side of human experience. *Pastoral Psychology* 49/3, 167-186.
- Black, M 1962. *Models and metaphors*. Ithaca, NY: Cornell.
- Bloch-Smith, E 1992. *Judahite burial practices and beliefs about the dead*. Sheffield: JSOT Press.
- Bloch-Smith, E 1994. Anticipatory grief: The search for destiny. *Pastoral Psychology* 42/4, 241-252.
- Blanchard, C G, Blanchard, E B & Becker, J V 1976. The young widow: Depressive symptomatology throughout the grief process. *Psychiatry* 39, 394-399.
- Boff, L 1995. *Ecology and liberation: A new paradigm*, tr by J Cumming. Maryknoll, NY: Orbis Press.
- Bohler, C J 1997. God is like a jazz band leader. *Journal of Pastoral Theology* 7, 23-41.
- Bonnano, G A 2001. Bereavement – psychological aspects. *American Behavioral Scientist* 44/5, 718-725, 798-817.
- Bons-Storm, R 1989. *Hoe gaat het met jou? Pastoraat als komen tot verstaan*. Kampen: Kok.
- Bons-Storm, R 1992. *Pastoraat als bondgenootschap. Aanzet tot vernieuwing van de kerkelijke praktijk vanuit het vrouwenpastoraat*. Kampen: Kok.
- Bons-Storm, R 1996. *The incredible woman: Listening to women's silences in pastoral care and counseling*. Nashville, TN: Abingdon Press.
- Bons-Storm, R & Vernooij, D 1991. *Beweging in macht: Vrouwenkerk in Nederland?* Kampen: Kok.
- Boszormenyi-Nagy, I & Krasner, B R 1986. *Between give and take. A clinical guide to contextual therapy*. New York: Brunner/Mazel.
- Bowmann, G W 1998. *Dying, grieving, faith and family*. New York: The Haworth Pastoral Press.



- Bregman, L 1992. *Death in the midst of life: Perspectives on death from Christianity and depth psychology*. Grand Rapids, MI: Baker Book House Company.
- Bregman, L 1999. *Beyond silence & denial: Death and dying reconsidered*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.
- Brueggemann, W 1995. Preaching as reimagination. *Theology Today* Vol 52/3, 320-337.
- Bridger, F & Atkinson, D 1998. *Counselling in context: Developing a theological framework*. Trowbridge, Wiltshire : Redwood Books.
- Brink, A P 1987. *Vertelkunde: 'n Inleiding tot die lees van verhalende tekste*. Kaapstad: Academia.
- Brown, C H 1979. *Understanding society: An introduction to sociological theory*. London: John Murray.
- Brown, W A s a *The minister: His world and his work*. Nashville, TN: Cokesbury Press.
- Brümmer, V 1988. *Over een persoonlijke God gesproken*. Kampen: Kok.
- Bruner, J 1987. Life as narrative. *Social Research*, 54, 12-32.
- Buber, M 1970. *I and Thou*. New York: Scribner.
- Buber, M 1999. *Martin Buber on psychology and psychotherapy*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- Bulkeley, K 2000. Dream interpretation: Practical methods for pastoral care and counseling. *Pastoral Psychology* 49/2, 95-104.
- Burger, C 1991. *Die dinamika van 'n Christelike geloofsgemeenskap*. Kaapstad: Lux Verbi.
- Burton, L A & Tarlos-Benka, J 1997. Grief-driven ethical decision making. *Journal of Religion and Health* 36/4, 333-343.
- Cahill, L S 2000. *Family: A christian social perspective*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Calvyn, J [1559] 1985 *Institutie of onderwysing in de Christelike Godsdienst*. Deel I, Boek II, vertaal deur A Sizoo. Meinema: Delft.
- Campbell, A V 1987. *A dictionary of pastoral care: New library of pastoral care*.

Oxford: University Printing House.

- Carney, T F 1975. *The shape of the past: Models and antiquity*. Kansas: Coronado Press.
- Carson, H M [1960] 1983. *Colossians & Philemon*. Grand Rapids, MI: Eerdmans. (Tyndale New Testament Commentaries.)
- Cavanagh, ME 1992. The perception of God in pastoral counseling. *Pastoral Psychology* 41/2, 75-80.
- Child, M 1982. *Discovering churchyards*. Haverfordwest, UK: Permanent Typesetting & Printing Co Ltd.
- Cilliers, A 2001. *Wat's die storie met die kerk? Perspektiewe van hoop*. Wellington: Lux Verbi, BM.
- Clayton, P J 1990. Bereavement and depression. *Journal of Clinical Psychiatry* 51, 34-40.
- Cohen, P S 1968. *Modern social theory*. London: Heinemann Educational Books.
- Cole, R A [1965] 1984. *Galatians*. Grand Rapids, MI: Eerdmans. (Tyndale New Testament Commentaries.)
- Cook, H J 1980. *Why should it happen to me?* London: Epworth.
- Cook, J I 1978. *Saved by hope*. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company.
- Corr, C A, Nabe, C M & Corr, D M 1994. *Death and dying, life and living*. Pacific Grove, CA: Brooks/Cole.
- Crafford, J D & Kotzé, D J 1997. 'n Narratiewe pastorale terapie met depressiewe persone. *Acta Theologica* 17/1, 99-119.
- Crow, G M, Levine, L & Nager, N 1992. Are three heads better than one? Reflections on doing collaborative interdisciplinary research. *American Educational Research Journal* 29/4, 737-753.
- Daly, M 1973. *Beyond God the Father: Toward a philosophy of women's liberation*. Boston, MN: Beacon.
- Davis, C G & Nolen-Hoeksema, S 2001. Loss and meaning: How do people make sense of loss? *American Behavioral Scientist* 44/5, 726-741.

- Deist, F 1985. *Waarom God? Kanttekeninge by lyding*. Goodwood, Kaap: Nasionale Boekdrukkery.
- De Klerk, W J 1977. *Rousmart*. Johannesburg: Die Evangelis Boekhandel De Jong.
- De Leede, H 2000. *Waarachtig mens-zijn: Sterven of streven*. Zoetermeer: Uitgeverij Boekencentrum.
- Depoortere, K 1994. Sacramenten vieren (1): Waar het leven icoon wordt. *Collationes. Vlaams Tijdschrift voor Theologie en Pastoraal* 24/4, 363-388.
- Depoortere, K 1995. *A different God: A christian view of suffering*. Louvain: Peters.
- De Villiers, D W & Anthonissen, J A S 1982. *Dominee en dokter by die siekbed*. Kaapstad: NG Kerkuitgewers.
- De Vries, B 1997. Kinship bereavement in later life: Understanding variations in cause, course and consequence. *Journal of Death and Dying* 35, 141-157.
- Dingemans, G J D 1996. *Manieren van doen: Inleiding tot de studie van de Praktische Theologie*. Kampen: Kok.
- Dingemans, G J D 2001. *De stem van de roepende*. Kampen: Kok.
- Die Bybel*, 1983. Negende Druk. Kaapstad: Die Bybelgenootskap van Suid-Afrika.
- Diensboek van die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika* 1995. Doornfontein: Perskor.
- Dill, J & Kotzé, D J 1997. Verkenning van 'n postmoderne epistemologiese konteks vir die Praktiese Teologie. *Acta Theologica* 17/1, 1-26.
- Douglass, J D 1987. Calvin's use of metaphorical language for God: God as enemy and God as mother. *Princeton Seminary Bulletin* 8/1, 19-32.
- Douma, J 1984. *Rondom de dood*. Kampen: Uitgeverij Van Den Berg.
- Dreyer, T F J 1998. Spiritualiteit, identiteit en die etos van die Nederduitsch Hervormde Kerk. *HTS* 54/1&2, 289-315.

- Dreyer, Y 1998. *Pastorale interaksie met vroue: 'n Prakties-teologiese begronding*. DD-verhandeling. Pretoria: Universiteit van Pretoria.
- Dreyer, Y 1999a. Vroue-ervaring en spiritualiteit. *HTS* 55/2&3, 360-379.
- Dreyer, Y 1999b. Refleksie op twee pastorale modelle, Deel I: Die pastor as vertolker – die ontmoetingsmodel. *HTS* 55/4, 943-963.
- Dreyer, Y 2000a. Refleksie op twee pastorale modelle, Deel 2: Die pastor as luisteraar – die storiemodel. *HTS* 56/1, 174-191.
- Dreyer, Y 2000b. Vrou as beeld van God, Deel I: 'n Historiese ondersoek-Vanaf Genesis tot die Middeleeue. *HTS* 56/2&3, 672-696.
- Dreyer, Y 2002. Women and leadership from a pastoral perspective of friendship. *HTS* 58/1, 43-61.
- Dunham, P J 1988. *Research methods in psychology*. New York: Harper & Row Publishers.
- Du Preez, J 1981. *Die Briewe aan die Tessolonisense*. Goodwood, Kaap: Nasionale Boekdrukkery.
- Du Toit, C W 1984. Die metaforiese spreke oor God. Doktorale Proefskrif. Pretoria: Universiteit van Pretoria.
- Du Toit, C W (red) 2000. *Evolution and creativity: A new dialogue between faith and knowledge*. Pretoria: University of Pretoria.
- Egan, G 1994. *The Skilled Helper*. Pacific Grove, CA: Brooks/Cole Publishing Company.
- Eibach, U 1984. Die Sprache leidender Menschen und der Wandel des Gottesbildes. *Theologische Zeitschrift* 40/1, 34-65.
- Eibner, R 1995. On the grief journey : The mystery of God and the search for meaning. *Pastoral Sciences* 14, 65-76.
- Elliot, T R, Shewchuk, R M & Richards, J S 2001. Family caregiver social problem-solving abilities and adjustment during the initial year of the caregiving role. *Journal of Counseling Psychology* 48/2, 223-230.

- Elliott, J H 1986. Social-scientific criticism of the New Testament: More on methods and models. *Semeia* 35.1-33.
- Epston, D & White, M 1990. Consulting your consultants: The documentation of alternative knowledges. *Dulwich Centre Newsletter* 4.
- Epston, D & White, M 1992. *Experience, contradiction, narrative and imagination: Selected papers of David Epston and Michael White*. Adelaide: Dulwich Centre Publications.
- Fensham, F C 1977. *Exodus*. Nijkerk: Callenbach. (De Prediking van het Oude Testament.)
- Fick, A R 1999. Die pastorale begeleiding van gesinne waarin kindermishandeling voorkom: 'n Narratief gesinsterapeutiese perspektief. PhD-verhandeling. Pretoria: Universiteit van Pretoria.
- Fiddes, P S 1988. *The creative suffering of God*. Oxford: Clarendon.
- Firet, J 1975. Op weg naar theologisch existentie. *Praktische Theologie* 2, 378-386.
- Firet, J 1977. *Het agogisch moment in het pastoraal optreden*. Kampen: Kok.
- Firet, J 1987. *Spreken als een leerling: Praktisch-teologische opstellen*. Kampen: Kok
- Flatt, B 1987. Some stages of grief. *Journal of Religion and Health* 26/2, 143-148.
- Foote, N N 1964. s v "Social Psychology". *A dictionary of the social sciences*.
- Freedman, J & Combs, G 1996. *Narrative therapy: The social construction of preferred realities*. New York: Norton.
- Freeman, S J & Ward, S 1998. Psychological aspects of grief. *Journal of Mental Health and Counseling* 20/3, 216-227.
- Freud, S [1917] 1957. Mourning and melancholia, in J Strachey (ed), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* 14, 152-170. London: Hogarth.
- Furniss, G 1994. *Sociology and pastoral care*. Louisville, KY: John Knox Press.
- Futterman, E H I 1972. *Parental anticipatory mourning*. New York: Columbia University Press.

- Ganzevoort, R 1996. *Omgaan met verlies*. Kampen: Kok.
- Garbers, JG (red) 1996. *Doeltreffende geesteswetenskaplike navorsing*. Pretoria: Van Schaik.
- Garret, C G 2001. Weal and woe: Suffering, sociology and the emotions of Julian of Norwich. *Pastoral Psychology* 49/3, 187-203.
- Genette, G 1980. *Narrative discourse*. Oxford: Blackwell
- Gergen, K J 1985. The social constructionist movement in modern psychology. *American Psychologist* 40, 266-275.
- Gergen, K J & Kaye, J 1992. *Beyond narrative in the negotiation of therapeutic means: Therapy as social construction*. London: Sage.
- Gerstenberger, E S 1977. *Leiden*. Koln/Mainz: Kohlhammer.
- Gerstenberger, E S 1996. *Yahweh, the Patriarch: Ancient images of God and feminist theology*. Augsburg, MN: Fortress Press.
- Gifford, C, Perkins D, Crockett, J & Guthrie, U 1990. *Dictionary of pastoral care and counseling*. Nashville, TN: Abingdon Press.
- Gilbert, G N 1981. *Modelling society: An introduction to loglinear analysis for social researchers*. London: Allen & Unwin.
- Gilbert, K R 1996. We've had the same loss. Why don't we have the same grief? Loss and differential grief in families. *Death Studies* 20, 269-283.
- Graham, E L 1996. *Transforming practice: Pastoral theology in an age of uncertainty*. Trowbridge, Wiltshire: Redwood Books.
- Greenhalgh, J & Russell, E 1986. *If Christ be not risen ... Essays in resurrection and survival*. San Fransisco, CA: Collins Liturgical.
- Gerkin, C V 1984. *The living human document*. Nashville: Abingdon Press.
- Grey, M 1989. *Redeeming the dream: Christianity, feminism and redemption*. London: SPCK.

- Grey, M 2001. *Introducing feminist images of God*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Goldberg, C 2001. Concerning madness and human suffering. *Pastoral Psychology* 50/1, 13-23.
- Greshake, G 1975. *De prijs van de liefde: Een bezinning over het lijden*. Antwerpen: Patmos.
- Grigg, R 1995. *When God becomes Goddess*. New York: Continuum.
- Grobler, E 1978. *'n Dieptesielkundige ontleding van 'n aantal Bantoeverhale*. Ongepubliseerde MA-verhandeling. Pretoria: Universiteit van Pretoria.
- Grobler, E 1980. *Sielkunde in historiese perspektief*. Pretoria: Universiteit van Pretoria.
- Groen, R 1990. *Rouw en geloof: Een beskrywen van moeglykheden*. 's-Gravenhage: Uitgeverij Boekencentrum.
- Groenewald, E P 1980. *Die Evangelie van Johannes*. Goodwood, Kaap: Nasionale Boekdrukkery.
- Groenewald, E P 1986. *Die Openbaring van Johannes*. Goodwood, Kaap: Nasionale Boekdrukkery.
- Guthrie, D 1986. *Hebrews*. Grand Rapids, MI: Eerdmans. (Tyndale New Testament Commentaries.)
- Habermas, J 1970. *Towards a rational society*. Boston, MS: Beacon.
- Habermas, J 1993. *Na-metafisies denken*. Kampen: Kok.
- Hallewas, C F G E 1989. *In de schaduw des doods*. Hardinxveld: Theologiese Uitgeverij Narratio.
- Hamerton-Kelly, R 1979. *God the Father: Theology and patriarchy in the teaching of Jesus*. Philadelphia, PA: Fortress Press.
- Hamilton, N G [1990] 1992. *Self and others: Object relations theory in practice*. Northvale, NJ: Jason Aronson Inc.
- Hauerwas, S & Willimon, W H 1989. *Resident aliens*. Nashville, TN: Abingdon.
- Hauerwas, S 1990. *Naming the silences: God, medicine and the problem of suffering*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

- Hayward, C 1982. *The redemption of God: A theology of mutuality*. Washington, DC: University of America Press.
- Heitink, G 1977. *Pastoraat als hulpverlening: Inleiding in de pastorale theologie en psychologie*. Kampen: Kok.
- Heitink, G 1993. *Praktische Theologie: Geschiedenis – theorie – handelingsvelden*. Kampen: Kok.
- Heitink, G & Veenhof, J 1990. *Heil, heling, gezondheid*. 's-Gravenhage: Meinema.
- Heyns, L M & Pieterse H J C 1990. *Eerste tree in die Praktiese Teologie*. Pretoria: Gnosis.
- Hoek, J 1988. *Leven en dood in Hoger hand*. Kampen: De Groot Goudriaan.
- Holman, C L 1996. *Till Jesus comes: Origins of Christian apocalyptic expectation*. Peabody, MS: Hendrickson Publishers.
- Hopper, J 1987. *Modern theology, I: Cultural revolutions and new worlds*. Philadelphia, PA: Fortress.
- Horseley, R A & Silberman, N A 1997. *The message and the kingdom: How Jesus and Paul ignited a revolution and transformed the ancient world*. New York: Grosset Putnam.
- Howe, L T 1995. *The image of God*. Nashville, TN: Abingdon Press.
- Hunt, S 1984. Pastoral care and miscarriage: A ministry long neglected. *Pastoral Psychology* 32/4,265-276.
- Jacobs, S & Prigerson, H 2000. Psychic trauma, psychotherapy, anxiety and bereavement in old age. *Death Studies* 24/6, 479-496.
- Jacobs-Malina, D 1993. *Beyond patriarchy: The images of family in Jesus*. New York: Paulist Press.
- Jentsch, W 1989. *Der Seelsorger: Beraten, Bezeugen, Befreien*. Deutschland: Brendow Druck.
- Jeremias, J 1966. *Abba, Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.



- Johnson, E A 1994. *She who is: The mystery of God in feminist theological discourse*. New York: Crossroad
- Johnson, E L 1989. Self-esteem in the presence of God. *Journal of Psychology and Theology* 17, 226-235.
- Jonker, H 1983. *Theologiese praxis*. Nijkerk: Callenbach.
- Jonker, W D. *In diens van die Woord*. Pretoria: NGKB.
- Jordaan, W J, Jordaan, J J & Nieuwoudt, J M 1975. *Algemene sielkunde: 'n Psigologiese benadering*. Johannesburg: McGraw-Hill.
- Judd, L L, Paulus, M P, Wells, K B & Rapaport, M H 1996. Socio-economic burden of subsyndromal depressive symptoms and major depression in a sample of the general population. *American Journal of Psychiatry* 153, 1411-1417.
- Jung, C G 1940. *The integration of personality*, tr by J Dell. London: Routledge.
- Jupp, P C & Rogers, T 1997. *Interpreting death: Christian theology and pastoral practice*. London: Biddles Ltd, Guildford and King's Lynn.
- Käsemann, E 1980. *Commentary on Romans*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Keady, RE 1980. Depression, psychophysiology and concepts of God. *Encounter* 41/3, 263-277.
- Kee, H C 1989. *Knowing the truth: A sociological approach to the New Testament interpretation*. Minneapolis, MN: Fortress.
- Keener, C S 2000. sv Friendship, in Evans, G A & Porter, S E (eds), *Dictionary of the New Testament background*, 380-388. Leicester: Intervarsity Press.
- Kendall, P C 1994. Treating anxiety disorders in children: Results of a randomized clinical trial. *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 62, 100-110.
- Kerlinger, F N & Lee, H B 2000. *Foundations of behavioral research*. Fourth Edition. Fort Worth, TX: Harcourt College Publishers.
- Klein, D B 1970. *A history of scientific psychology*. New York: Basic Books.
- Kok, H L 1994. *Begraven en begraafplaatsen*. Woerden: Drukkerij Zuidam & Zonen.

- Kotzé, D J 1991. "Van geslag tot geslag": Die geneagram en die ontwikkeling van 'n narratiewe pastoraat. *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif* 32, 644-651.
- Kotzé, D J & Kotzé E 1993. Die predikant se storie: 'n Narratiewe benadering tot die ontwikkeling van die persoon van die predikant. *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif* 34, 363-370.
- Kotzé, E & Kotzé D J 1997. Social construction as a postmodern discourse: An epistemology for conversational therapeutic practice. *Acta Theologica* 17/1, 27-50.
- Kreeft, P 1986. *Making sense out of suffering*. London: Hodder & Stoughton.
- Kübler-Ross, E 1979. *On death and dying*. New York: MacMillan.
- Kyung, C H 1991. Welcome the Spirit; hear her cries: The Holy Spirit, creation, and the culture of life. *Christianity and Crisis* 51/15, 223-248.
- Laird, J 1991. "Women and stories: Restorying women's self-constructions", in *Women and families: A framework for family therapy*, ed by McGoldrick, M et al. New York: Norton.
- Lambrecht, J 1988. *Hoelang nog en waarom toch? God, mens en lijden*. Leuven: Acco.
- Lategan, L O K 1991. Die terugkeer van die verlore vader: Die op weg gaan met 'n konkrete belewenis van roumart. *Theologia Evangelica* 25, 19-26.
- Lategan, L O K 1999. Etiese vrae en perspektiewe op die mediese beëindiging van die lewe. *HTS* 55/4, 1130-1150.
- Lazare, A 1989. *Bereavement and unresolved grief*. Baltimore: Williams & Wilkens.
- Lester, A D 1995. *Hope in pastoral care and counseling*. Louisville, KY: Westminster.
- Liedboek van die Kerk* 2001. Kaapstad: NG Kerk-Uitgewers.
- Ligtenberg, R 1995. *De kwetsbaarheid van het bestaan*. Kampen: Kok.
- Liddell & Scott's Greek-English Lexicon* 1976. Oxford: Clarendon.
- Loades, A 1985. *Kant and Job's comforters*. Newcastle upon Tyne: Averø.

- Longenecker, R N 1998. *Life in the face of death. The resurrection message of the New Testament.* Grand Rapids, MI/Cambridge, UK: Eerdmans.
- Louw, D A et al 1982. *Inleiding tot die psigologie.* Isando: Mc Graw-Hill Boekmaatskappy.
- Louw, D A 1988. *Inleiding tot die psigologie.* Johannesburg: Lexicon.
- Louw, D A & Edwards, D J A 1993. *Sielkunde: 'n Inleiding vir studente in Suider-Afrika.* Johannesburg: Lexicon.
- Louw, D A, Van Ede, D M & Louw A E. *Menslike ontwikkeling.* Derde Uitgawe. Pretoria: Kagiso.
- Louw, D J 1982. *Pastoraat en lyding: Enkele teologiese kernbegrippe met betrekking tot die lydingsvraagstuk as pastorale probleem.* Kaapstad: NG Kerk-Uitgewers.
- Louw, D J 1983. *Siekepastoraat.* Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- Louw, D J 1984. *Pastoraat in eskatologiese perspektief.* Kaapstad: NG Kerkgewers.
- Louw, D J 1985. *Sin in lyding: 'n Teologiese besinning rondom kruis en opstanding.* Kaapstad: Lux Verbi.
- Louw, D J 1996. Metaphoric theology and God images in a hermeneutics for pastoral care and counselling. *Skrif en Kerk* 17/1, 114-142.
- Louw, D J 1997a. *Pastoraat as vertolking en ontmoeting.* Kaapstad: Lux Verbi.
- Louw, D J 1997b. 'n Diagnostiese model vir die assessering van spiritualiteit met die oog op geloofsontwikkeling in die pastorale bediening. *Praktiese Teologie in Suid-Afrika.* Volume 12/2, 11-25. Pretoria: UNISA.
- Louw, D J 1997c. Die rol van Godsbeelde/voorstelling in die ontwikkeling van lidmate se geloof: 'n Pastoraal-diagnostiese model. *Praktiese Teologie in Suid-Afrika.* 12/1, 64-79
- Louw, D J 1998. God as friend: Metaphoric theology in pastoral care. *Pastoral Psychology* 46/4, 233-242.

- Louw, D J 1999. Pastoraat as vertolking: Metaforiese teologie binne die konteks van 'n pastorale hermeneutiek. *HTS* 55/2&3, 334-359.
- Louw, D J 2001. 'n Teologie van gebed: Kommunikasie as *communio* en dank. *Acta Theologica* 21/2, 65-85.
- Louw, N A & Müller, J C 2002. Om verbeeldingryk te lewe: Verbeelding in die pastorale narratiewe terapie en die teologie van Walter Brueggemann. *HTS* 58/1, 340-354.
- Malina, B J [1981] 1993. *The New Testament World: Insights from cultural anthropology*. Louisville, KY : Westminster/John Knox.
- Malina, B J & Neyrey, J 1988. *Calling Jesus names: The social value of labels in Matthew*. Sonoma, CA: Polebridge.
- Malony, H N 1995. *The psychology of religion for ministry*. New York: Paulist Press.
- Marrone, R 1997. *Death, mourning & caring*. Pacific Grove, CA: Brooks/Cole Publishing Company.
- Matthew, S & Lawson, K 1995. *Caring for God's people*. Edinburgh: Saint Andrew Press.
- Matulovich, P & Matulovich, M 1993. *NLP Practitioner Manual*. Edenglen, RSA: Interactive Dynamics.
- Mc Dargh, J 1986. God, mother and me: An object relational perspective on religious material. *Pastoral Psychology*, 34/4, 250-263.
- McFague, S 1983. *Metaphorical theology: Models of God in religious language*. London: SCM Press.
- McFague, S 1987. *Models of God: Theology for an ecological, nuclear age*. Minneapolis, MN: Fortress.
- McFague, S 1993. *The body of God: An ecological theology*. Minneapolis, MN: Fortress.
- McFague, S 2001. *Life abundant: Rethinking theology and economy for a planet in peril*. Minneapolis, MN: Fortress.

- Meeks, W A 1983. *The first urban Christians: The social world of the apostle Paul*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Meyer, C 1988. *Surviving death*. Mystic, CT: Twenty-Third Publications.
- Meyer, W F, Moore, C & Viljoen, H G 1988. *Persoonlikheidsteorieë: Van Freud tot Frankl*. Johannesburg: Lexikon Uitgewers.
- Miller, J W 1989. *Biblical faith and fathering: Why we call God "Father"*. New York: Paulist Press.
- Minis, M D 1995. *I don't mind suffering as long as it doesn't hurt*. New York: Crossroad.
- Moltmann, J 1967. *A theology of hope*. New York: Harper & Row.
- Moltmann, J 1979. *Hope for the church – Moltmann in dialogue with Practical Theology*. Nashville, TN: Parthenon Press.
- Moltmann, J 1984. *On human dignity: Political theology and ethics*. Philadelphia, PA: Fortress Press.
- Moltmann-Wendel, E & Moltmann, J 1991. *God: His & hers*. New York: Crossroad.
- Morris L [1965] 1985. *Revelation*. London: InterVarsity Press. (Tyndale New Testament Commentaries.)
- Morris L [1974] 1986. *Luke*. London: InterVarsity Press. (Tyndale New Testament Commentaries.)
- Morris, T V 1991. *Our idea of God*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Moulder, J 1983. The concept of death and the concept of God. *Theology* 86/710, 90-96.
- Mouton, J & Marais, H C 1985. *Metodologie van die geesteswetenskappe*. Pretoria: RGN.
- Müller, J 1993. Die gebruik van rituele in die pastoraat. *Praktiese Teologie in Suid-Afrika* 8/1, 1-13.
- Müller, J 1996. *Om tot verhaal te kom*. Pretoria: RGN.
- Müller, J 2000. *Reis-geselskap: Die kuns van verhalende pastorale gesprekvoering*. Wellington, Lux Verbi.

- Müller, J 2002. *Gesinne van binne: Vertel die verlede en droom oor die toekoms van jou gesin*. Bloemfontein: CLF-Drukkers.
- Müller-Fahrenheit, G 2000a. Healing the wounds of nations: Towards a common missions of the churches. *HTS* 56/2 & 3, 608-622.
- Müller-Fahrenheit, G 2000b. Forgiving is a way of healing: Theological approximations. *HTS* 56/4, 1009-1023.
- Murphy, S A 2000. The use of research findings in bereavement programs: A case study. *Death Studies* 24/7, 585-603.
- Nash, E, Stoch, B & Harper, G 1990. *Human behavior*. Kenwyn: Juta & Co.
- Navone, J 1979. *Seeking God in story*. Collegeville, MN: The Liturgical Press.
- Nel, D 2001. Die belangrikheid van die identifisering van emosionele geweld in die pastorale praktyk. *Praktiese Teologie in Suid-Afrika* 16/1, 62-74.
- Nel, M 1994. *Gemeentebou*. Johannesburg: Perskor Drukkers.
- Neuger, C C 2001. *Counselling women: A narrative pastoral approach*. Minneapolis: Fortress Press.
- Newman, B M & Newman, P R 1999. *Development through life. A psychological approach*. Seventh Edition. Belmont: Wadsworth Publishing Company.
- Neyrey, J H 1986. Social science modelling and the New Testament. *BTB* 16, 107-110.
- Neyrey, J H 1988. *The resurrection stories*. Massachusetts: Peabody.
- Nydam, R J 1992. Adoption and the image of God. *Journal of Pastoral Care* 46, 247-260.
- Oates, W E 1951. *The Christian pastor*. Philadelphia, PA: Westminster.
- Oates, W E 1953. *The Bible in pastoral care*. Philadelphia, PA: Westminster.
- Oates, W E 1977. *Pastoral care and counseling in grief and separation*. Philadelphia, PA: Fortress.
- Oates, W E 1987. *The presence of God in pastoral counseling*. Waco, TX: Word Books.

- Oates, W E 1997. *Grief, transition and loss*. Minneapolis, MN: Fortress.
- O'Hanlon, B 1994. The third wave. *Networker*, Nov/Des. 9-29.
- Olsen, V & Norskov, V 1988. *Man, the image of God, the divine design, the human distortion*. Washington, DC: Review and Herald Publishing Association.
- Oomen, P M F 1994. Lijden als vraag naar God: Een bijdrage vanuit Whitehead's filosofie. *Tijdschrift voor Theologie* 34/3, 246-268.
- Osiek, C 1997. The feminist and the Bible: Hermeneutical alternatives. *HTS* 53/4, 955-967.
- Otto, G 1975. *Praktisch Theologisches Handbuch*. Hamburg: Rennebach.
- Pannenberg, W 1991. *Systematische Theologie. Band II*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Pannenberg, W 1993. *Systematische Theologie. Band III*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Pannenberg, W 1997. *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland: Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pauw, D A 1998. Jesus: Sy beleving en verwerking van sy emosies. *Skrif en Kerk* 19/1, 57-77.
- Perkins-Buzo, J 1994. Theodicy in the face of children's suffering and death. *Journal of Pastoral Care* 48/2, 155-161.
- Pieterse, H J C 1993. *Praktiese Teologie as kommunikatiewe handelingsteorie*. Pretoria: RGN Studies.
- Pannenberg, W 2001. The human face of God for the poor. *Praktiese Teologie in Suid-Afrika* 16/1, 75-103.
- Plante, T G, Saucedo, B & Rice, C 2001. The association between strength of religious faith and coping with daily stress. *Pastoral Psychology* 49/4, 291-300.

- Plieth, M 2001. Hätten die Augen keine Tränen, hätte die Seele keinen Regenbogen – Seelsorge an sterbenden Kindern. *Monatsschrift für Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft*. 90/7, 303-321.
- Ploeger, A K 1989. *Diskoers: De plaats van geloofservaringen binnen de rationale handelings­theorie van Jürgen Habermas*. 's-Gravenhage: Meinema.
- Potgieter, J H 1991. 'n Narratiewe ondersoek van die boek Jona. Pretoria: Universiteit van Pretoria (HTS Suppl 3.)
- Powlinson, D 1993. What if your father didn't love you? *Journal of Biblical Counseling* 12, 2-7.
- Reventlow, H G 1992. *Justice and righteousness: Biblical themes and their influence*. Sheffield: JSOT Press.
- Richards, L 1970. *A new face for the church*. Grand Rapids: Zondervan.
- Richards, L 1987. *A practical theology of spirituality*. Grand Rapids: Academy.
- Richards-Ward, L 1996. A broken trust in God: The impact of trauma on faith. *Stimulus* 4, 16-19.
- Ricoeur, P 1974. *The conflict of interpretations: Essays in hermeneutics*. Evaston: North Western University.
- Rimmon-Kenan, S 1983. *Narrative fiction: Contemporary poetics*. London: Methuen.
- Rollman, B L & Reynolds, C F 1999. Minor and subsyndromal depression: Functional disability worth treating. *Journal of American Geriatrics Society* 47, 757-758.
- Rossini, F A & Porter, A L 1981. Interdisciplinary research: Performance and policy issues. *SRA Journal* 13/2, 8-24.
- Roux, J P & Kotzé, D J 1997. Die koinonale konstruksie van 'n toerustings-program vir narratiewe pastorale sorg. *Acta Theologica* 17/1, 51-80.
- Ruether, R R 1983. *Sexism and God-talk: Toward a feminist theology*. Boston, MS: Beacon.



- Safonte-Strumulo, N & Dunn, A B 2000. Grief and bereavement in Italian-American families. *Family Journal* 8/4, 334-341.
- Sarot, M 1994. Ons lijden en Gods medelijden. *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 48/2, 131-140.
- Sauter, G 1999. *What dare we hope? Reconsidering eschatology*. Harrisburg: Trinity.
- Schilder, A 1987. *Hulpeloos maar schuldig: Het verband tussen een gereformeerde paradox en depressie*. Kampen: Kok.
- Smit, A 1995. *Nuutgedink oor leierskap in gemeentes*. Kaapstad: Lux Verbi.
- Sölle, D [1990] 1993. *Thinking about God. An introduction to theology*. Philadelphia, PA: Trinity.
- Sölle, D 1995. *Tegenwind herinneringen*. Baarn: Ten Have.
- Sölle, D 1995. *Theology for skeptics: Reflections on God*, tr by J L Irvin. Minneapolis, MN: Fortress.
- Soskice, J M 1985. *Metaphor and religious language*. Oxford: Clarendon.
- Spiegel, Y 1977. *The grief process*. Nashville, TN: Pathenon.
- Stairs, J 2000. *Listening for the soul: Pastoral care and spiritual direction*. Minneapolis, MN: Fortress.
- Steyn, L & Koekemoer, J A 1993. 'n Kritiese evaluasie van die Godsbeeld van Sally McFague. *HTS* 49/1&2, 235-254.
- Stone, H W 2001. The congregational setting of pastoral counseling: A study of pastoral counseling theorists from 1949-1999. *The Journal of Pastoral Care* 55/2, 181-196.
- Stone, H W 2001. Hope and possibility: Envisioning the future in pastoral conversation. *The Journal of Pastoral Care* 55/3, 259-269.
- Strauss, D F M 1988. *Die grondbegrippe van die sosiale wetenskap*. Pretoria: RGN-Studies (Navorsingsverslaereeks: 8.)
- Stroebe, M, Schut, H & Finkenauer, C 2000. The traumatization of grief? A conceptual framework for understanding the trauma-bereavement interface. *Clinical Psychology Review* 20, 57-75.

- Stroebe, W & Stroebe, M 1991. Does "grief work" work? *Journal of Consulting Clinical Psychology* 59, 479-482.
- Stroebe, W & Stroebe, M 1996. The role of loneliness and social support in adjustment to loss: A test of attachment versus stress theory. *Journal of Personality and Social Psychology* 70, 1241-1249.
- Stroebe, W & Stroebe, M 2001. Bereavement, grief and loss. *American Behavioral Scientist* 44/5, 854-866.
- Stroup, G W 1981. *The promise of narrative theology: Recovering the gospel in the church*. Atlanta, GA: John Knox.
- Sutherland, A V 1995. Worldframes and God-talk in trauma and suffering. *Journal of Pastoral Care* 49/3, 280-292.
- Swinburne, R 1998. *Providence and the problem of evil*. Oxford: Clarendon.
- Swinton, J 1997. Restoring the image: Spirituality, faith and cognitive disability. *Journal of Health and Religion* 36, 21-27.
- Switzer, D K 1979. *Pastor, preacher, person*. Nashville, TN: Parthenon.
- Tam, E P C 2001. Wounding, doubting and trusting in suffering. *The Journal of Pastoral Care* 55/2, 159-166.
- Tasker, R V G [1960] 1983. *John*. Grand Rapids, MI: Eerdmans. (Tyndale New Testament Commentaries.)
- Tasker, R V G [1963] 1983. *2 Corinthians*. Grand Rapids, MI: Eerdmans. (Tyndale New Testament Commentaries.)
- Thompson, W M 1985. *The Jesus debate: A survey and synthesis*. New York: Paulist.
- Tillich, P 1957. *Dynamics of faith*. New York: Harper & Row.
- Toon, P 1991. *Meditating as a Christian: Waiting upon God*. Glasgow: Collins Religious Division.
- Tracy, D 1995. *The paradox of the many faces of God in monotheism*. Maryknoll, NY: Orbis.
- Turner, J H 1982. *The structure of sociological theory*. Third Edition. Illinois: Dorsey.

- Uleyn, A 1993. *Zelfbeeld en godsbeeld opstellen over psychotherapie en godsdienstpsychologie*. Baarn: Amboboeken.
- Van Aarde, A G 1999. Dekonstruksie van dogma: 'n Eietydse ondersoek na die spore van die leer van die twee nature van Jesus. *HTS* 55/2 & 3, 437-470.
- Van Aarde, A G 2001. The "cause of Jesus" (Sache Jesu) as the canon behind the canon. *HTS* 57/1&2, 148-171.
- Van Biljon, J A 1984. Siekepastoraat as kerklike bediening in hospitaal-konteks. Doktorale Proefskrif. Pretoria: Universiteit van Pretoria.
- Van de Beek, A 1984. *Waarom? Over lijden, schuld en God*. Callenbach: Nijkerk.
- Van den Berg, J H 1966. *De psygiatrische patient*. Callenbach: Nijkerk.
- Van der Merwe, M 1995. *Nuwe treë saam met God*. Kaapstad: Lux Verbi.
- Van der Ven, J A 1988. Practical Theology from applied to empirical theology. *Journal of Empirical Theology* 1/1, 7-27.
- Van der Ven, J A & Vossen, E 1995. *Suffering: Why for God's sake?* Kampen: Kok.
- Van der Walt, B J 1989. *Oor gode en mense*. Potchefstroom: PU vir CHO Departement Sentrale Publikasies.
- Van Deusen Hunsinger, D 1995. *Theology and pastoral counseling: A new interdisciplinary approach*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Van Eck, E 1995. *Gallilee and Jerusalem in Mark's story of Jesus: A narratological and social scientific reading*. Pretoria: University of Pretoria. (HTS Suppl 7.)
- Van Heerden, P R & Kotzé, D J 1997. Die pastorale gesprek binne 'n narratiewe diakonale pastoraat. *Acta Theologica* 17/1, 81-98.
- Van Huyssteen, J W 1986. *Teologie as kritiese geloofsverantwoording*. Pretoria: RGN.
- Van Huyssteen, J W 1999. *The shaping of rationality: Toward interdisciplinarity in theology and science*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

- Van Knippenberg, M 1987. *Dood en religie*. Kampen: Kok.
- Van Niekerk, E A 1984. *Nie soos mense sonder hoop nie*. Kaapstad: Lux Verbi.
- Vanoni, G 1995. *"Du bist doch unser Vater": Zur Gottesvorstellung des Ersten Testaments*. Regensburg: Pustet.
- Van Rijn, A & Meulink-Korf, H 1997. *De context en de Ander: Nagy herlesen in het spoor van Levinas met het oog op pastoraat*. Zoetermeer: Meinema.
- Van Staden, P J 1991. *Compassion – The essence of life: A social-scientific study of the religious symbolic universe reflected in the ideology/theology of Luke*. Pretoria: University of Pretoria. (HTS Suppl 4.)
- Van Staden, P J 1995. Image of God as ethical injunction: A social-scientific perspective. *HTS* 51/2, 309-313.
- Van Tilborg, S 1988. Language, meaning, sense and reference: Matthew's passion narrative and Psalm 22. *HTS* 44/4, 883-908.
- Van Wijk-Bos, J W H 1995. *Reimagining God: The case for Scriptural diversity*. Louisville, KY: John Knox.
- Van Wyk, I W C 1988. Die 'verleentheid' van die teoloog voor die teodisieeprobleem. *HTS* 44/2, 450-461.
- Van Zyl, H C 2002. Verbeelding en hoop by Walter Brueggemann en die terapeutiese benutting daarvan. *HTS* 58/1, 355-368.
- Vollmer, F 2001. The control of everyday behavior. *Theory & Psychology*, 11/5, 637-654.
- Vos, C J A 1995. *Die blye tyding: Homelities uit 'n hermeneuties-kommunikatiewe perspektief*. Pretoria: RGN-Uitgewers.
- Vos, C J A 2001. Beeld- en simboletaal. *Acta Theologica* 21/2, 136-144.
- Vos, C J A 2002. Beeldende taal: Bybel en poësie. *HTS* 58/1, 157-171.
- Vos, C J A & Muller, J 1990. *God in ons lyding*. Pretoria: Orion.
- Vossen, H J M 1993. Images of God and coping with suffering: The psychological and theological dynamics of the coping process. *Journal of Empirical Theology* 6/1, 19-38.

- Wertheimer, M 1977. *Beknopte geschiedenis van de psychologie*. Baarn: Het Wereldvenster.
- Wilson-Kastner, P 1999. *Sacred drama: A spirituality of christian liturgy*. Minneapolis, MN: Fortress.
- Winnicott, D W 1971. *Playing and reality*. New York: Basic Books.
- Witherington, B 1990. *Women and the genesis of Christianity*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- White, M 1991. Deconstruction and therapy. *Dulwich Centre Newsletter* 1, 27-38.
- White, M 1995. *Re-authoring lives: Interviews and essays*. Adelaide: Dulwich Centre Publications.
- White, M 1998. Saying hello again: The incorporation of the lost relationship in the resolution of grief. *Introducing Narrative Therapy*, 17-29.
- White, M & Epston, D 1990. *Narrative means to therapeutic ends*. New York: Norton.
- Woolfe, R & Dryden, W 1996. *Handbook of counselling psychology*. London: Sage Publishers.
- Worden, J W 1991. *Grief counseling and grief therapy*. New York: Springer.
- Yontef, G M 1976. *Gestalt therapies*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Zerfaß, R (red) 1988. *Erzählter Glaube – erzählende Kirche*. Breisgau: Freiburger Graphische Betriebe.
- Zijlstra, W 1989. *Op zoek naar een nieuwe horizon: Handboek voor klinische pastorale vorming*. Nijkerk: Callenbach.
- Zisook, S & Schuchter, S R 2001. Depression – mental treatment. *American Behavioral Scientist* 44/5, 782-798.