

## Hoofstuk 7

### Pastoraat, jeugtrauma, die “sondebok-model” en Jesus as rolmodel

#### 7.1. Inleiding

Suid-Afrika het 'n hoë misdaadsyfer en dit beteken onvermydelik dat daar baie slagoffers van misdaad in die land is, wat meestal erg getraumatiseer is. In Hoofstuk 1 is genoem dat getraumatiseerde adolessente baie verward is omdat die kritiese denke, wat hulle tydens adolessensie ontwikkel en wat twyfel kan veroorsaak, binne die trauma situasie verwardheid meebring. Mircea Eliade (1987) se bevindings dat adolessente “soekers” is wat die geestelike betref, dra ook by tot die verwarring in adolessente. Dit sou helend wees vir getraumatiseerde adolessente indien hulle in hierdie verwarde tyd die misterie van die geestelike kan herontdek. In die vorige hoofstuk is Otto (1923) se teorie oor die numineuse as geskik beoordeel om getraumatiseerde adolessente te begelei tot heelwording. Die religieuse ontwikkeling van adolessente is van so 'n aard dat daar by hulle baie klem op die nie-rasionele val, wat dit maklik maak om hulle die numineuse te laat beleef. Ek het ook daarop gewys dat indien die numineuse ervaar word, daar twee gevolge is, naamlik 'n ervaring van verwondering en 'n ervaring van vrees in die sin van diep respek en afstand. Getraumatiseerde adolessente moet begelei word om God binne 'n verwarde postmoderne wêreld te ontmoet.

In hierdie hoofstuk gaan ek René Girard (1965, 1977, 1978, 1979, 1986, 1987, 1993) se teorie oor nabootsende geweld en die sondebok-meganisme gebruik omdat dit lig kan werp op getraumatiseerde adolessente se verwerking van die trauma. Ceryl Kirk-Duggan (2006:43), 'n teologiese professor aan die Shaw University Divinity School in North Carolina meen dat: “Theology does the analysis to name the wrong to heighten our awareness about violence and our complicity in it, and offers ways of being to help transform our own lives and others in society, through the grace of God”. Wanneer 'n mens geweld analiseer

kan 'n mens maklik 'n sondebok identifiseer. Die sondebok-meganisme teorie help 'n mens verstaan hoe mense geweld verwerk deur iemand óf iets te blameer. Girard (1986:156) meen dat die kennis oor die werking van die sondebok-meganisme nie geweld minder maak nie, maar "... this knowledge must be added to the will to forgive". Vergifnis is die sleutel vir mense wat die verskrikking van hulle verlede wil oorkom. Girard werp lig op hierdie onderwerp. Adollesente het veral behoefte aan rolmodelle (Baumeister 1990:518-520). Pastors moet getraumatiseerde adollesente lei om Jesus as rolmodel na te volg en om soos Jesus te word. Wanneer Jesus as rolmodel gekies word, word God die Vader ook as rolmodel gekies. Getraumatiseerde adollesente moet ook gelei word om die regstelsel te gebruik om geweld te keer en nie weerwraak uit te oefen nie.

Getraumatiseerde persone voel waardeloos en kan nie selfhandhawend optree nie. Hulle selfbeeld is aangetas deur vernedering, skuld en magteloosheid. Omdat die tienerjare juis die tyd is waarin 'n mens ontdek wie hy of sy is, is 'n trauma in daardie tyd baie sleg, want dan hou die brein hom besig met ander dinge as identiteitsvorming en dit maak dat adollesente 'n sondebok probeer vind. 'n Maklike teiken is die adollesent self en daarom blameer hulle hulself vir die trauma, al is daar nie rasonele denke betrokke nie. Girard wil deur die sondebok-meganisme te ontbloot, beter begrip by mense skep oor die manier waarop hulle trauma hanteer.

Rene Girard (1923 - ) is 'n wêreldbekende Franse historikus, literêre kritikus en filosoof van sosiale wetenskap. Girard (1965, 1977, 1978, 1979, 1986, 1987, 1993) het die terrein waar godsdiens en geweld mekaar ontmoet, ontgin. Volgens Girard (1965:2) is die mens se kultuur gegrondves op twee beginsels wat hy noem: "mimetic" wedywing en die sondebok-meganisme. Die twee kern konsepte uit Girard se teorie naamlik nabootsende geweld en die sondebok-meganisme is bruikbaar vir hierdie studie oor trauma omdat geweld in baie soorte akute trauma 'n groot rol speel en ook omdat daar in trauma dikwels na iemand of iets gesoek word om die sondebok te wees. Hy het met hierdie denke 'n invloed gehad op die nadenke oor godsdiens en geweld.

## 7.2. Nabootsende geweld

In Girard (1965) se werk, *Deceit, desire and the novel: Self and other in literary structure*, toon hy aan dat konflik deur “mimetic desire” veroorsaak word. Mense leer om te begeer deur ander as modelle na te boots. Omdat mense bewus is van gebreke in hulleself, kyk hulle na ander mense om hulle te leer wat om te waardeer, wie hulle moet wees en wat hulle wil hê. Hierdie konsep van “nabootsende begeerte” het Girard ontdek in literêre werke van Shakespeare (1564–1616), Cervantes (1547–1616) en Dostojevsky (1821–1881). In hierdie werke merk hy op dat daar ’n verband is tussen “slagoffer-rituele” en “nabootsende begeerte”. Begeerte word mimeties wanneer ’n persoon iets begeer wat ’n ander persoon ook begeer. So word die ander persoon die model: “I desire to be like the person who desires what I now desire. I am thus attracted to this other person” (Girard 1965:15). Die ander persoon word ’n rolmodel. Die rolmodel is aanvanklik gevlei deur die ander persoon se bewondering, maar die aanvanklike gevoel van trots word teëgewerk deur die vrees om die voorwerp wat albei nou begeer, te verloor. Wedywering ontstaan omdat albei dieselfde voorwerp begeer. Wanneer mense die model se *denke* naboots, is daar harmonie. In gevalle waar die model se *begeertes* nageboots word, is hulle mededingers. So lei mimesis na meedoënlose wedywering.

In die vroegste tye was daar volgens Girard (1979:11) ’n gebrek aan kulturele beskermingsmeganismes en daarom het hierdie wedersydse begeerte tot geweld gelei. Erger nog, as gevolg van die mens se mimetiese aard lei die geweld tot meer geweld en dit kring uit (Girard 1979:9-19). Mimetiese wedywering is aansteeklik, soos ook die geweld wat hierdie mededinging meebring, aansteeklik is. Geweld op sigself is vir Girard (1986:34) mimeties. As gevolg van die mens se mimetiese aard reageer mense op ’n gewelddadige daad met ’n soortgelyke of erger daad van geweld. Die een word soos die ander. Die geweld word nageboots en eskaleer.

Volgens Girard (1986:182) het kulture oor duisende jare geweld beheer deur middel van die sondebok-meganisme. Dit is nie toevallig dat Jesus ’n alternatiewe manier bied om geweld te oorkom nie. Die Bybel openbaar die

patrone van geweld en gee dan 'n goddelike reaksie op geweld. Jesus leer mense dat die boodskap van die evangelie nie-gewelddadige liefde en vergifnis is. Hy stel voor dat mense die begeerte om te wil hê wat ander wil hê, sal omswaai na die oorspronklike doel van nabootsende begeerte en dit is om soos God te wees. Mense behoort God as rolmodel te kies en na te boots. Girard (1986:180) is van mening dat die gekruisigde en opgestane Jesus die antibiotika teen mimetiese geweld bied. Jesus het geweier om in die destruktiewe spiraal van geweld ingetrek te word. Selfs wanneer Jesus met geweld aan die kruis vasgespyker word, weier Hy om weerwraak te neem. Die opgestane Christus gee genade: hy bied God se nuwe skepping aan vir sy moordenaars. Hierdie nuwe skepping word vergestalt in gemeenskappe waarin God se genade en vrede gereflekteer word.

Latere samelewings het probeer om die siklus van wraak en meegaande geweld te breek deur 'n regstelsel in te stel. Die sisteem onderdruk nie wraak nie, maar beperk dit tot 'n enkele daad van weerwraak deur 'n gesag wat spesifiek vir hierdie doel ingestel is. Die besluit van die regbank is die laaste woord op die wraak. Die probleem ontstaan wanneer die regstelsel nie meer effektief toegepas word nie. Suid-Afrika het onder andere die hoogste verkragtingsyfer ter wêreld (120 verkragtings uit 100 000 inwoners) en baie van die verkragtings word gepleeg deur kriminele wat reeds mense verkrag het en op parool is (Solidariteit 2007 [www.solidaritysa.co.za/Tuis/wmview.php](http://www.solidaritysa.co.za/Tuis/wmview.php)). Alhoewel verkragting nie 'n wraakmisdaad is nie, is daar geweld ter sprake.

In die vroegste gemeenskappe is voorkoming van geweld beklemtoon omdat die geweld so vinnig geëskaleer het en die behandeling so problematies was. Die voorkoming van geweld moes op godsdienstige gebied aangespreek word. So het godsdiens oor duisende jare probeer om 'n gees van nie-gewelddadigheid te vestig.

Die tradisionele opvatting is dat die enigste bevredigende wraak vir die stort van bloed is om die bloed van die moordenaar te stort. In die bloedstorting is daar geen duidelike verskil tussen die daad waarvoor die moordenaar gestraf word en die straf self nie. Wraak is eindeloos want dit roep om weerwraak en

elke weerwraak vra weer 'n weerwraak. Wraak is 'n herhalende proses. Elke keer wat geweld in 'n sekere deel van 'n gemeenskap voorkom, bedreig dit die hele gemeenskap. Die daad van wraak kan 'n kettingreaksie ontketen wat fataal sal wees vir die samelewing. Girard (1986:44) meen dat geweld aansteeklik is en dat mense op 'n gewelddadige daad met soortgelyke of 'n erger daad van geweld reageer.

Gilbert, Brown, Pinel & Wilson (2000: 690-700) het 'n navorsingsprojek oor eskalerende geweld onderneem. Die ondersoek begin met 'n speletjie waar 'n man sy vinger saggies teen 'n ander man se vinger moet druk. Die man teen wie hy druk het opdrag om ewe hard terug te druk. Nommer een moes ook dieselfde druk uitoefen en so moes hulle aangaan. Die resultaat was dat, al het hulle probeer om dieselfde druk te gebruik, hulle elke keer 40% harder gedruk het. Wat begin het as 'n speletjie met sagte aanraking, het vinnig 'n spel met gemiddelde houe en later harder houe geword, alhoewel hulle elke keer probeer het om saggies te reageer. Elke deelnemer was oortuig dat hy met dieselfde krag terug reageer. Die pyn wat 'n mens ontvang, is meer pynlik as die pyn wat geproduseer word. Mense gee gewoonlik meer pyn as wat hulle ontvang. Dit lei tot die eskalاسie van wederkerige geweld asook die illusie dat ander in totaliteit verantwoordelik is daarvoor en dat die eie reaksie geregverdigbaar is (Gilbert, Brown, Pinel & Wilson 2000: 690-700)

Solank as wat haat en suspisie voorkom in 'n gemeenskap, sal geweld vermeerder. Mense berei hulle voor op moontlike aggressie van ander en interpreteer die ander se maatreëls as bevestiging van hulle aggressie. Wanneer geweld eers gevestig is in 'n samelewing word dit moeilik omgekeer. Dit is derhalwe nodig om al die vorms van geweld wat tot nabootsing kan lei, te voorkom om hierdie bose kringloop van geweld te deurbreek. Die American Academy of Pediatrics (2001:1222-1226) gee die volgende statistiek ten opsigte van kinders en geweld: teen die tyd dat kinders 18 jaar oud is, sal hulle gemiddeld 200 000 geweldsdade wat 40 000 moorde insluit, gesien het. Kinders sal geweld beskou as 'n aanvaarbare manier om konflik te bestuur.

Kinders word so minder sensitief oor geweld en ook teenoor slagoffers van geweld.

### **7.3. Rolmodelle**

Adolessente het veral behoefte aan rolmodelle (Baumeister 1990:518-520). Rolmodelle word onder andere op televisie gevind. Hulle sien hoe 'n held optree wanneer hy te na gekom word, hulle sien sy weerwraak en neem dan aan dat dit die korrekte optrede is. Die huidige samelewings is gefassineer deur geweld. Henslin (1994:110) stel dit so: "It may seem bizarre to members of other cultures, but murder is a major form of entertainment in American Society. Night after night we watch shootings, strangulations, stabbings, slashing, beatings, bombings and various other forms of mutilation and mayhem flashing across our television screens – all in living color". Daar is soveel geweld op televisie en dit veroorsaak dat mense meer verdraagsaam teenoor oortreders word. Die televisie leer kinders en adolessente oor wraak en weerwraak. Mense kan nie lewe te midde van geweld nie, ook kan hulle nie oorleef deur geweld se bestaan te ignoreer nie. Pastors moet getraumatiseerde adolessente lei om Jesus as rolmodel na te volg en om soos Jesus te word. Getraumatiseerde adolessente moet ook gelei word om die regstelsel te gebruik om geweld te keer en nie weerwraak uit te oefen nie.

Jesus is 'n rolmodel wanneer dit by vergifnis kom. Daarom gaan ek die res van die paragraaf daaraan spandeer om getraumatiseerde adolessente en vergifnis te bespreek. Volgens Girard (1986:156) het kennis oor die sondebokmeganisme in samelewings nie geweld verminder nie, maar " ... this knowledge must be added to the will to forgive". Vergifnis is die sleutel vir mense wat die verskrikking van hulle verlede wil oorkom. Vanweë die Christelike bevel om te vergewe, beleef getraumatiseerdes 'n "teologiese trauma". Sodoende word die getraumatiseerde 'n dubbele slagoffer. Hulle moet die skaamte en seerkry dra oor wat teenoor hulle gedoen is, maar hulle skuld vermeerder as hulle nog boonop skuldig voel omdat hulle nie die oortreder kan vergewe nie. Om vergifnis te ontvang "moet" hulle vergewe. Ganzevoort (2003:25) stel dit

soos volg” “ ... dan lijkt het of slachtoffers naast de druk om te vergeven, ook nog de last van het uitblijven van Gods vergeving op hun schouders krijgen ...” Neuger (2001:101), 'n pastorale teoloog en dosent by Brite Divinity School, is van mening dat pastors dikwels vir slagoffers die boodskap gee dat as hulle vergewe, hulle goeie Christene is. Hulle word herinner aan die feit dat God alle sonde vergewe (Ganzevoort 2003:55). Wanneer vergifnis so 'n groot deel van die terapie inneem, word die slagoffer weer in 'n magtelose posisie geplaas. Levinas (1978:45-46), 'n Franse filosoof, stel dit so: “'n Wêreld waarin vergifnis almagtig geword het, word onmenslik” (My vertaling).

Pastors sal die kwessie rakende vergifnis met groot deernis moet benader ten einde tweede orde verandering (nie net die persoon nie, maar ook die sisteem) te bevorder (hoofstuk 3). Die fokus behoort eerder op die proses van heelwording te val (vergelyk in hierdie verband die benadering van Ricoeur en Capps in hoofstuk 9). Vergewing kan net heelword bevorder indien dit vrywillig deur die slagoffer gegee word. Howard Stone, 'n dosent in Pastorale Sorg by die Brite Divinity School, is van mening dat 'n getraumatiseerde mens aangemoedig moet word om die bitterheid te laat gaan ten einde heel te word, of die oortreder daarvoor vra of nie (Stone 1990:76). Hy toon aan dat misbruikers selde, indien ooit, om vergifnis vra. Sommige slagoffers meen dat hulle nie kan vergewe as die oortreder nie daarvoor vra nie, want die konsep van vergifnis vra dat die oortreder versoening soek (Stone 1994:76). As dit waar is, sou die grootste deel van die wêreld in bitterheid vasgevang wees. Vir hom moet vergifnis gegee word al is daar nie 'n belydenis aan die kant van die oortreder nie. Volgens Bonhoeffer (1959:36) is “true repentance [is] embodied in a life of discipleship. Forgiveness is thus costly. Forgiveness cannot be demanded. It can only be hoped for. The aim of forgiveness is to restore communion with one another and with God in order to reconcile our brokenness. Forgiveness is a way of life.”

Ganzevoort (2003:27) beskou vergewing meer as 'n innerlike verandering van die slagoffer se houding teenoor die oortreder. Die skuld van die oortreder word erken. Die oortreding word nie goedgekeur nie. Maar die band wat die slagoffer en die oortreder bind word losgemaak. “De dader is niet langer door middel van schuld met het slachtoffer verbonden. Het slachtoffer ziet onder ogen dat zij slachtoffer is en laat dan het slachtofferschap achter zich. Er is sprake van het doorbreken van een machtsrelatie” (Ganzevoort 2003:28). Die getraumatiseerde spreek die oortreder vry sodat die slagoffer self vry kan word. Neuger (2001:222) beskryf die vergifnis in hierdie verband as volg: “... letting go of the immediacy of the trauma, the memory of which continues to terrorize the victim and limit possibilities.” Neuger (2001:101) is van mening dat vergifnis die laaste stap in die heelwordingsproses is: “After a former victim is safe from violence, after she has grieved the many losses caused by her experience of violence, after she has reorganized her life to the way she wants it to be, after she has gained inner strength and a relationship with God, then the word of forgiveness can be considered.” Hierdie laaste stap in die heelwordproses moet uitgevoer word wanneer dit vir die slagoffer geleë is: “Forgiveness must be carried out according to the trauma survivor’s timetable. This is not a step that can be hurried along. Only the trauma survivor her or himself truly knows when that time is right (Neuger 2001:159). Dat vergifnis belangrik is wanneer daar met getraumatiseerdes terapie gedoen word, betwyfel Neuger (2001:112) nie: “Part of this research journey for me has been a realization of the importance of forgiveness in terms of healing from the effects of trauma.”

Die vraag is of adolessente wel so abstrak soos hierbo uiteengesit, oor geweld kan dink dat hulle in staat is om te vergewe. Abstrakte denkvermoëns beteken om oor dinge te dink wat nie gesien, gehoor of aangeraak kan word nie. Voorbeelde sluit dinge soos geloof, vertrou, oortuigings en geestelike



onderwerpe in (Brownlee 1999:67). Daarom bespreek ek vervolgens adolessente se denke.

#### **7.4. Kognitiewe ontwikkeling van adolessente**

Volgens Eilum & Eilum (1996:247) is die brein die sentrum van ontwikkeling gedurende die adolessentejare. Leer vind plaas deur die intellek. Dit is die denkende jare. Adolessente dink nie meer in prentjies nie, maar begin abstrak dink (Eilum & Eilum 1996:247).

Jean Piaget wat ongetwyfeld die belangrikste bydrae tot die studie van intellektuele ontwikkeling gemaak het, meen dat die hoogste vlak van intellektuele ontwikkeling gedurende adolessensie met die formeel-operasionele denke bereik word (Piaget 1972:10). Volgens hom bestaan die kognitiewe struktuur uit skemas. 'n Skema is 'n reeks kognitiewe inhoude wat met mekaar in verband staan en wat as gevolg van die interaksie tussen individue en hulle omgewing, ontwikkel. Volgens Piaget word babas met spesifieke outomatiese reflekse soos suig en gryp gebore. Namate babas toenemend in interaksie met hulle omgewing tree, verander die skemas. Die skemas word meer kompleks en uitgebreid sodat dit op verskillende situasies toegepas kan word. Ook word die skemas al hoe meer interafhanklik van mekaar sodat die kognitiewe struktuur van 'n individu 'n al hoe beter georganiseerde geheel vorm. Soos kinders ouer word, word die skemas al hoe meer geïnternaliseer (Gerdes 1988:170).

Piaget (1972:22) bevind dat die hoogste vlak van intellektuele ontwikkeling gedurende adolessensie en dus in die stadium van formeel-operasionele denke bereik word. Volgens hom is die individu se kognitiewe struktuur teen die einde van adolessensie feitlik ten volle ontwikkel, alhoewel verdere kennis nog voortdurend verwerf word (Piaget 1972:23). Vervolgens word net die fases kortliks genoem en dan word die fase wat betrekking het op hierdie studie, in diepte bespreek:

- Sensories-motoriese fase (geboorte tot twee jaar)
- Pre-operasionele fase (2-7 jaar)

- Konkreet-operasionele fase (7-11 jaar)
- Formeel-operasionele fase (12 jaar en ouer)

Tydens die sensories-motoriese fase “dink” babas met hulle oë, ore en hande. Sodoende word maniere uitgevind om sensorimotoriese probleme op te los soos byvoorbeeld om ’n knoppie te druk om musiek te hoor (Piaget 1972:20). In die Pre-operasionele fase gebruik voorskoolse kinders simbole om hulle vroeë sensorimotoriese ontdekkings te verteenwoordig. So ontwikkel taal en speletjies (Piaget 1972:42). Kinders se redenasievermoë begin tydens die konkreet-operasionele fase logies raak. Skoolgaande kinders kan byvoorbeeld verstaan dat ’n sekere hoeveelheid koeldrank dieselfde bly al verskil die tipe houers waarin dit gegooi word. Hulle denke is egter nog nie abstrak nie (Piaget 1972:63).

#### **7.4.1. Formeel-operasionele fase (12 jaar en ouer)**

Volgens Piaget (1972:10) is die volgende eienskappe kenmerkend van die formeel-operasionele denke:

##### **7.4.1.1. Hipoteties-deduktiewe denke**

Dit verwys na adolessente se vermoë om hipoteses te stel en probleme aangaande bepaalde verbande op te los (Piaget 1972:120). Redenering geskied deduktief (vanaf die algemene na die spesifieke) en definitiewe gevolgtrekkings kan sodoende gemaak word. Redenering kan ook induktief wees en vanaf die spesifieke na die algemene vorder. Dit is hierdie soort redenering wat onderliggend is aan die filosofie, wiskunde en wetenskaplike navorsing (Gerdes 1988:311). Dit is die hipoteties-deduktiewe denke wat mense in staat stel om te kan vergewe.

#### **7.4.1.2. Inter-proposisionele logika**

Inter-proposisionele logika is nog 'n eienskap van formeel-operasionele denke en verwys na die vermoë om vir logiese konsekwentheid te toets en inkonsekwentheid tussen verskillende stellings raak te sien (Piaget 1972:167).

#### **7.4.1.3. Antisipering van moontlike gevolge**

Formeel-operasionele denke sluit ook die vermoë in om oor die gevolge van bepaalde handeling te besin en moontlike gevolge te antisipeer. Daar word sodoende oorweging geskenk aan wat kan of mag gebeur (Piaget 1972:207). Dit is hierdie soort opweeg van alternatiewe wat die basis vorm van adolessente se bevraagtekening van die sisteem en die voorskrifte van hulle ouers en ander volwassenes (Gerdes 1988:311). Hierdie denke stel hulle in staat om te dink oor die gevolge as hulle geweld met geweld wil beantwoord.

#### **7.4.1.4. Introspeksie**

Introspeksie is die vermoë wat adolessente het om krities oor hulself te dink. Sodoende kan hulle probeer om hulself te verbeter (Piaget 1972:236). Hierdie denke stel hulle in staat om deur die trauma te groei en 'n heel mens te word. Verdedigingsmeganismes wat gedurende die traumatyd aangeleer is en hulle gehelp het om die trauma te oorleef, is nou nie meer nodig nie. Adolessente beskik oor die vermoë om tot die besef te kom dat hulle die meganismes nie meer nodig het nie, en dit derhalwe moet vermy.

#### **7.4.1.5. Formeel-operasionele egosentrisme**

Adolessente se vermoë om abstrak te dink, gekombineer met die fisiese veranderinge wat hulle ondergaan, beteken dat hulle begin dink oor hulself. Jong tieners sien hulself as “voltyds op die verhoog”. Hulle is daarvan oortuig dat hulle die fokus van almal se aandag is (Piaget 1972:268). Die resultaat is dat hulle selfbewus word en verleentheid probeer vermy. Die verbeeldingsgehoor help 'n mens om te verstaan waarom adolessente soveel tyd in die badkamer spandeer om elke detail van hulle voorkoms te bestudeer. Dit verklaar ook

hulle sensitiviteit vir kritiek. Vir adolessente wat glo dat almal rondom hulle hulle monitor, kan 'n kritiese opmerking van ouers of onderwysers soms traumaties wees.

Adolessente wat nog in die egogesentreerde fase is en trauma oorleef het, is meer bewus van die weerloosheid van hulle liggame en meer besorg oor hulle fisiese en emosionele welstand as wat volwassenes is. 'n Goed ontwikkelde ego-identiteit word gekenmerk deur bewussyn van uniekheid en die vermoë om doelwitte te bepaal. Sonder 'n geïntegreerde identiteit veroorsaak trauma meer verwarde denke, onsekerheid en ongelukkigheid as wat dit vir volwassenes sou bring (Roos & Du Toit & Du Toit 2002:5).

Piaget se bydrae tot die teorieë oor kinderontwikkeling is relevant vir hierdie studie omdat hy oortuig is dat kinders aktiewe leerders is in wie se brein daar ryke strukture van kennis is (Case 1992:33). Dit beteken dat hulle die vermoë het om deur 'n traumatiese gebeurtenis te werk. Dit wys ook dat adolessente die denkvermoë tot vergifnis het. Resente navorsing dui aan dat Piaget die vermoëns van babas en voorskoolse kinders onderskat het (kyk Fischer & Pipp 1984; Case 1992; 1992).

#### **7.4.1.6. Resente ondersoeke oor die formeel-operasionele denke**

Baie navorsers het opvolgstudies van Piaget se navorsing gedoen en bevind dat adolessente meer effektief as jonger kinders redeneer (Smith, Cowie & Blades 2003:410). Daar is ook bevind dat selfs goed-opgeleide volwassenes probleme het met abstrakte redenering. Baie van die veranderinge vind stadiger en meer geleidelik plaas as wat Piaget gemeen het (Smith, Cowie & Blades 2003:410). Smith, Cowie & Blades (2003:410) het Piaget se sterk gedefinieerde fases verander na 'n minder streng konsep. Volgens twee ontwikkelingsielkundiges, Brownlee (1999:43) en McArnarey & Hendie (1989:44-65) word vaardighede oor 'n tyd ontwikkel en is afhanklik van biologiese rypheid en ervaring met verskillende tipes kennis en take. Blos (1962: 43) beskryf adolessensie as 'n psigologiese aanpassing op biologiese rypheid. Die tiener moet psigologies aanpas by die fisiese volwassenheid of wag vir die biologiese rypwording om by

die psigologiese rytheid te kom. Die graad van aanpassing wissel van persoon tot persoon omdat elke individu 'n biologiese klok het wat voor of agter die vlak van psigologiese rytheid mag wees. Blos (1962: 46) is van mening dat hierdie aanpassing in drie fases geskied: die vroeë fase, die middel- en die laat-adolessensie. Dit is in hoofstuk 1 in detail bespreek. Hier kan volstaan word dat gedurende middel-adolessensie die adolessent begin onttrek van mense wat betekenisvol was gedurende hulle kinderjare. Die adolessent herevalueer doelwitte, vrese en konflikte van hulle vroeë verhoudings sodat die energie van daardie vroeë bande in nuwe verhoudings belê kan word. Tydens laat-adolessensie konsolideer die adolessent. Hierdie konsolidasie behels die ontwikkeling van 'n seksuele identiteit wat te voorskyn kom en 'n stabiele en onderskeidende self, asook 'n afname in verstrooidheid en die ontwikkeling van 'n publieke self wat te onderskei is van die private self. By middel-adolessensie is daar steeds konkrete denke en hulle sukkel met abstrakte idees. Soos adolessente ouer word, is daar verhoogde afhanklikheid van die portuurgroep vir ondersteuning en identiteitsvorming. Met laat-adolessensie begin formele denke ontwikkel met die gepaardgaande vermoë om abstrak te begin dink en insig in toekomstige konsekwensies van gedrag te kry (Mulcahey 1990:1-6).

Die pastor wat die getraumatiseerde adolessent begelei, moet nie net informasie gee nie, want volgens Piaget is kennis nie iets wat oorgedra word van 'n kundige na 'n onkundige nie. Adolessente moet die pas waarteen hulle wil beweeg, aanwys. Die pastor moet adolessente lei om nuwe konsepte rakende die trauma soos byvoorbeeld 'n godsdiensbelewenis, sin en betekenis ná die trauma en vergifnis te ontdek en te verwerk. Omdat adolessente 'n meer logiese denkpatroon ontwikkel en ook die vermoë om dinge in verband met mekaar te bring, kan die pastor hulle begelei om vergifnis en trauma bymekaar uit te bring en daaroor te besin. Resente navorsing soos onder andere die genoemde drie ontwikkelingsielkundiges, Brownlee (1999:144-200), Cole (1990:200-231) en McArnarey & Hendie (1989:65-133) het aangetoon dat die volgende kenmerke belangrik is ten opsigte van adolessente se kognitiewe ontwikkeling:

- **Abstrakte denkvermoëns**

Abstrakte denkvermoëns beteken om oor dinge te dink wat nie gesien, gehoor of aangeraak kan word nie. Smith, Cowie & Blades (2003:408) toon aan dat adolessente nie meer afhanklik is van die konkrete bestaan van dinge in die regte lewe nie. Hulle is in staat om te redeneer in terme van verbale hipoteses en kan logiese verhoudings opweeg tussen verskeie moontlikhede. Die ontwikkeling van abstrakte denke beteken dat denke van konkrete objekte losgemaak is en dus vanaf *voorwerpe* na *idees* verskuif (Brainerd 1978:206). Die meerderheid van jong adolessente dink konkreet en het nie insig in die langtermyn konsekwensies van hulle dade nie. Sodra hulle in die middel-adolessensie inbeweeg, begin hulle abstrak dink (Elium & Elium 1996:247). Dit beteken dat pastors met hulle in gesprek kan tree oor iets abstraks soos vergifnis en rolmodelle. Die meeste van hulle aandag sal gefokus wees op hulle nutgevonde vermoëns om hulself, ander en die wêreld te kritiseer en te analiseer.

- **Meta-kognisie**

Adolessente ontwikkel die vermoë om te “dink oor denke”. Dit word meta-kognisie genoem. Meta-kognisie stel adolessente in staat om te dink oor hoe hulle voel en wat hulle dink. Dit is ook nadenke oor hoe ‘n mens deur ‘n ander waargeneem word. Dit kan gebruik word om strategieë te ontwikkel. Hierdie denke kan aangewend word om Christus as rolmodel te sien en te strewende daarna om soos Hy te wees.

- **Absolute idealisme**

Weens beperkte ervaring van die realiteite en kompleksiteite van die volwasse lewe, is adolessente geneig om te oorvereenvoudig en subtiele nuanses te mis (Bocknek 1980:73). Hulle oordele is dikwels op sterk gepolariseerde uiterstes gegrond: iemand is òf mooi of lelik; òf betroubaar òf ‘n leuenaar; òf totaal aanvaarbaar òf geheel en al onaanvaarbaar (Gerdes 1988:301). Hierdie denke

maak dit vir hulle moeilik om in te sien dat die oortreder ook heel waarskynlik self 'n slagoffer van trauma was.

- **Die effek van die gevorderde denke**

Adolesensie het 'n verhoogde vlak van selfbewustheid. Hulle is geneig om te glo dat almal gemoeid is met en begaan is oor hulle denke en gedrag. Dit lei daartoe dat hulle glo hulle het 'n denkbeeldige gehoor van mense wat hulle heelyd dophou (Steinberg 1999:9). Dit voel dikwels vir hulle asof niemand anders ooit dieselfde emosies gehad het as wat hulle nou het nie. Hulle kan melodramaties wees oor dinge wat hulle ontstel. Hulle sê soms dinge soos: “Jy sal nooit verstaan nie. My lewe is geruïneer” (Steinberg 1999:11). Dit is die rede waarom hulle kan voel dat hulle die enigste persone is wat swaarkry nadat hulle 'n trauma beleef het. Hulle voel dat niemand kan weet en verstaan hoe hulle voel nie. Adolesente is geneig om baie taakgeoriënteerd te wees. Hulle is vinnig om teenstrydighede tussen volwassenes en hulle dade uit te wys (Steinberg 1999:31). Soos die groeiende ontwikkelende adolessente hulle kennis verhoog en beter begin dink, begin hulle die dinge bevraagteken wat hulle vroeër sonder voorbehoud aanvaar het. Hulle kom in kontak met meer van die lewe se realiteite en dit vereis meer verstandelike en morele onafhanklikheid. Hulle kom agter dat die dinge wat hulle vroeër geleer het, nie in harmonie is met wat hulle in die skool of tuis geleer is nie. Daarom kom twyfel makliker.

Newman & Newman (1999:187) identifiseer verskillende komponente om trauma te hanteer en dit word in die adolessentejare verwerf. Een daarvan is die vaardigheid om nuwe inligting te verwerf en te verwerk wat 'n pastorale gesprek baie sinvol kan maak. Hulle het die vermoë om deur die trauma te werk.

In hierdie hoofstuk sover is Girard (1993:22-23) se teorie verduidelik oor die oorsprong van geweld en daar behoort gepoog te word om Jesus na te boots in plaas daarvan om met ander gewelddadig te wees. “While mimesis has become the root of violence, Jesus calls us to ‘mimese’ Him” (Girard 1993:22-23). Eerder as om ander mense na te boots en dan te begeer wat hulle begeer, behoort gelowiges vir Jesus na te boots. Hy boots op sy beurt weer God na

(Swartley 2000:311). In God se liefde word kinders van die Skepper geleer om die goddelike *agape* na te boots en so geweld agter te laat (McKenna 1997:34-37). Daarna het ons ondersoek of adolessente wel kognitief in staat is om te kan vergewe en hulle trauma te verwerk. Nou gaan ons oor na die kern-element van Girard se teorie, naamlik die sondebok-meganisme.

### **7.5. Die sondebok-meganisme**

Die sondebok-teorie word in Girard (1986) se werk, *The scapegoat*, bespreek. Girard (1986:14) is van mening dat die vroegste samelewing tot stand gekom het nadat mense in herhaalde geweldsituasies 'n sondebok geoffer het en toe die verandering in hulle geledere ten opsigte van vrede, belewe het. Die hominiëde (eerste mensagtige wesens) het mekaar se geweld nageboots. Dit kan beskryf word as geweld van almal teen almal. In 'n sekere stadium is die oplossing van die geweld spontaan ontdek deur die vroeë gemeenskappe toe geweld, wat almal op almal uitgevoer het, verander het na die geweld van almal op een slagoffer. Hulle het die blaam van al hulle probleme op een individu geplaas en die individu doodgemaak. Dit was 'n onbewuste proses.

Die ritueel kon net effektief wees as die sondebok nie as slagoffer gesien is nie. Dit word dus nie as 'n sondebok-meganisme gesien nie. Die sondebok is beskou as boos en sleg en as iemand wat verdien om doodgemaak te word. Terwyl die beskuldigde slagoffer miskien wel gedeeltelik verantwoordelik was vir van die geweld in die gemeenskap, is hy of sy deur die gemeenskap beskuldig van *alles* wat verkeerd is.

Na hierdie kollektiewe moord op die slagoffer is die geweld van almal teen almal tot 'n einde gebring. Die gemeenskap is dan verenig deur die moord op of uitdryf van die slagoffer. Die gemeenskap beleef vrede. Hulle ervaar 'n oomblik van ontsag wat Girard (1987:34) 'n "gwyde oomblik" noem. Dit is 'n magiese vrede. Geweld van almal teen almal is so omgeskakel in 'n eenheid onder die gemeenskap. Die geweld is uitgewoed. Rondom die lyk van die slagoffer ervaar die vroeë gemeenskap die vrede wat hierdie daad gebring het. Aan die slagoffer word nou magiese krag toegedig. Volgens Girard (1986:146) het die



eerste samelewings deur sulke sondebok-rituele beslag gekry. Wanneer geweld weer opvlam, soek hulle weer 'n sondebok en die wonderlike oomblik van vrede en eenheid word herhaal. So het dit 'n gewyde ritueel geword deur plaasvervangende slagoffers: “new victims for the original victim, in order to assure the maintenance of that miraculous peace” (Girard 1986:202). Die naïewe godsdienstige interpretasie van die hele gebeurtenis wat geleidelik opbou rondom hierdie kollektiewe moord, is dat die gemeenskap besoek is deur 'n godheid, wie se bonatuurlike magte eers chaos en toe magiese vrede gebring het.

Die oombliklike staking van geweld wat die kollektiewe moord meegebring het, noem Girard (1986:198) die “sondebok-eienskap”. Hy meen dat gedurende die verloop van die evolusie, 'n lang reeks moorde wat herhaaldelik oor moontlik 'n miljoen jaar gepleeg is, die vroeë mense geleer het dat die dood van een of meer lede van die groep, misterieuse vrede bring. Hierdie patroon is die grondslag van Girard se sondebok-teorie.

Die sondebok-eienskap is gevind in talle samelewings en daarom redeneer hy dat dit 'n universele eienskap by mense is. “Good violence” was so gebruik om “bad violence” uit te dryf uit die gemeenskap (Girard 1986:12). Girard (1986:200) meen dat menslike kultuur so gebore is en dat godsdienste die hart daarvan is.

### **7.5.1. Woede**

Getraumatiseerdes soek na 'n sondebok. Hulle is byvoorbeeld kwaad vir reddingsorganiseerders, die regering of mediese dienste wat volgens hulle die trauma kon verhoed het of vinniger na die trauma moes opgetree het (Hodgkinson & Stewart 1991:57). Hulle voel beter as hulle 'n sondebok gekry het. Hulle is dikwels ook kwaad vir God wat hulle nie teen die trauma beskerm het nie. Woede as sekondêre emosie is in Hoofstuk 2 in detail bespreek.

Kinders het nie so 'n wye reeks van gehate objekte nie. Die kinders is dikwels kwaad vir hulle ouers wat dood is en hulle alleen gelos het (Warshaw

1988:94). Volgens Lifton (1983:2-6) dink getraumatiseerde adolessente dat ander hul nie verstaan nie omdat hulle nie in 'n trauma was nie en neem ook mense kwalik wat nie soos hulle 'n trauma gehad het nie. Hulle vind slegs vertroosting by mense wat deur 'n soortgelyke trauma is. Dikwels deel hulle nie die trauma met familieledede nie, en dit laat die familieledede uitgesluit voel (Miller 1998:76).

Woede speel 'n groot rol wanneer die sondebok-meganisme aangewend word. Woede veroorsaak dat getraumatiseerdes 'n sondebok soek, want dan kan die woede bedaar. Woede by kinders en adolessente is 'n uitdrukking van onderliggende hartseer, verlies, magteloosheid, vrees en angstigheid. Dit is dikwels makliker vir 'n kind om woede te beleef as die meer pynlike onderliggende emosies (Hodgkinsin & Stewart 1991:59). Kinders weet nie hoe om hulle woede op 'n gepaste manier uit te spreek nie. Om woede op 'n gepaste manier uit te druk, is deel van die genesingsproses. Getraumatiseerde mense het die reg om woede te voel vanweë dit wat met hulle gebeur het en hulle het die reg om dit uit te druk. Getraumatiseerde adolessente het 'n behoefte om ontslae te raak van hulle pyn en soek daarom onbewustelik na 'n geskikte sondebok. Die slagoffer van trauma blameer die sondebok en doen so geweld aan die sondebok wat tot slagoffer gemaak word. Deur die slagoffer te blameer, raak die oortreder ontslae van die skadelikheid wat in sy eie psige vasgelê is.

Die soeke na 'n sondebok is 'n onbewuste daad. Sodra 'n sondebok gevind is, is dit asof getraumatiseerdes makliker vrede kan maak met die trauma. Familieledede van slagoffers van trauma is ook geneig om 'n sondebok te soek wat hulle vir die trauma kan blameer. Pastors moet getraumatiseerdes help om hulle gevoelens uit te druk sonder dat dit die ander gesinslede seermaak (Figley 1998:33). Laasgenoemde is in Hoofstuk 2 bespreek.

### **7.5.2. Skuldgevoelens**

Trauma bring ook gevoelens van selfblamering en pastors moet adolessente help om hierdie gevoel te sien as die resultaat van irrasionele denke en onrealistiese inligting (Figley 1978:18). Getraumatiseerde mense voel soms skuldig omdat hulle bly lewe het en die ander nie (Lifton & Olson 1976:1-18). Hulle blameer hulleself omdat hulle nie méér gedoen het om die persone wat in die trauma dood is, te help nie. So maak hulle hulself tot die sondebok. Jonger kinders voel dikwels skuldig omdat hulle dink dat dit hulle slegte gedrag is wat die trauma veroorsaak het (Van der Kolk 1991:91). Skuldgevoelens is in Hoofstuk 2 in detail bespreek.

### **7.5.3. Selfbesering, kompulsiewe gedrag en selfmoord**

Baie oorlewendes van seksuele-misbruik en van akute trauma ontwikkel 'n kroniese angstigheid en depressie wat aanhou tot in die volwasse lewe (Browne & Finkelhor 1986:66-77). Mishandelde en getraumatiseerde kinders en adolessente ontdek op 'n stadium dat die gevoel effektief getermineer kan word deur 'n besering aan hulle eie liggaam aan te bring. Hulle verklaar hulleself onbewustelik tot die sondebok. Die mees dramatiese metode om hierdie resultaat te kry is deur hulleself seer te maak soos om hulleself te sny. Kinders wat misbruik is, ontwikkel dikwels die gewoonte om hulself herhaaldelik te beseer. Alhoewel baie oorlewendes van kindermisbruik selfmoord pleeg, is daar 'n duidelike onderskeid tussen herhaaldelike selfbesering en selfmoordpogings. Selfbesering het nie die bedoeling om dood te maak nie, maar eerder om onuithoudbare emosionele pyn te probeer verlig (Herman 1992:109). Bulimie, kompulsiewe seksuele gedrag, kompulsiewe risiko-gedrag, blootstelling aan gevaar en die gebruik van psigo-aktiewe dwelms is maniere waarop misbruikte en getraumatiseerde kinders en adolessente probeer om hulle emosies te hanteer (Herman 1992:109).

## **7.6. Profiel van 'n sondebok**

Volgens Girard (1977:31) het die slagoffer wat as sondebok gekies word, sekere eienskappe. Die slagoffer is swakker as die res of verskil van die res. 'n Belangrike kenmerk van die slagoffer is dat hy of sy aan die geweld blootgestel kan word sonder dat die mense vrees vir weerwraak. 'n Offer is 'n daad van geweld sonder die risiko van verdere geweld. Adollesente voldoen aan sekere eienskappe wat hulle meer geskik maak om as sondebok aangewys te word. Hulle word maklik vasgevang in die sondebok-meganisme omdat hulle selfbeeld nog baie weerloos en vormbaar is. Daarom bespreek ek vervolgens die identiteitsverwerwing van adollesente en sal dan aantoon hoekom hulle so maklik as sondebok aangewys kan word.

### **7.6.1. Fisiese kenmerke**

Adollesente se fisiese kenmerke en voorkoms het 'n groot invloed op hulle selfbeeld (Richards 1985:52). Enige soort afwyking kan angstigheid en onsekerheid veroorsaak en 'n negatiewe invloed op adollesente se gevoelens oor hulleself hê (Richards 1985:53) en dit bring mee dat hulle maklike teikens is om hulleself tot sondebok te verklaar. Trauma veroorsaak dat hulle worstel met probleme waarvoor hulle nie gereed of voorbereid is nie. Trauma bring nog meer verwardheid en maak hulle nog makliker 'n teiken om tot sondebok verklaar te word. Die liggaamlike verandering (vergelyk in hierdie verband Hoofstuk 1) raak adollesente se beeld van hulleself. Hulle moet nou hulle selfbeeld wysig om by die veranderinge aan te pas. Vanweë liggaamsveranderinge is hulle vroeëre liggaamsbeeld nie meer voldoende nie. Veral hul nuut-bereikte geslagsrypheid moet in hierdie beeld opgeneem word. Hulle kyk besonder krities na hul lengte, massa en gelaatskleur. Indien hulle hierin teleurgesteld voel, is hulle tydelik verward ten opsigte van hul selfbeeld en verloor hulle hul selfvertroue. Om vir hierdie self-wantroue en negatiewe selfbeeld te kompenseer, tree hulle dikwels met rebelsheid en grootdoenerigheid op (Smith 1981:32). Meisies kan gewigstoename kry en dit pla hulle (Elium & Elium 1996:316).

### 7.6.2. Erikson se teorie oor identiteitsvorming

Erikson (1968:13-55) het 'n teorie geformuleer wat van groot belang is vir die ontwikkeling van die mens. Sy teorie word as psigososiaal beskryf, omdat hy klem lê op die interaksie tussen die persoon se innerlike eienskappe en die eise van die kultuur en samelewing (Gerdes 1988:73). Volgens Erikson bestaan daar 'n grondplan waarvolgens psigologiese ontwikkeling gedurende agt opeenvolgende stadia ontplooi. Tydens elke stadium word individue voor die uitdaging gestel om 'n bepaalde krisis te bemeester en daarna na 'n volgende ontwikkelingsstadium en die volgende krisis te beweeg. Elke krisis vereis die ontwikkeling van 'n spesifieke vaardigheid en indien dit nie gebeur nie, sal dit belemmerend inwerk op verdere ontwikkeling, aangesien die negatiewe aspek sal oorheers (Erikson 1968:14-20). Bevredigende leer en oplossing van elke krisis is nodig voordat die kind na die volgende fase beweeg. Vervolgens noem ek net die fases en dan bespreek ek die adolessente-fase. Met die bespreking van die adolessente-fase wil ek aantoon dat adolessente maklik vasgevang word in die sondebok-meganisme omdat hulle selfbeeld nog baie weerloos en vormbaar is.

- vertrouwe teenoor wantroue (0-2 jaar)
- outonomie versus skaamte (2-4 jaar)
- inisiatief teenoor skuld (4-6 jaar)
- arbeidsaamheid teenoor minderwaardigheid (6-12 jaar)
- identiteitsverwerwing versus identiteitsverwarring (13-20 jaar)
- intimiteit teenoor isolasie
- generatieweit teenoor stagnasie
- ego-integriteit teenoor wanhoop

Erikson beskou adolessensie as baie belangrik vir psigososiale ontwikkeling en veral omdat dit as basis dien vir die daaropvolgende ontwikkeling gedurende volwassenheid. Erikson is van mening dat die mees beslissende periode in die vorming van die volwassene se persoonlikheid die adolessensie jare is (Erikson

1968:88). Die hoofsaak van individue gedurende adolessensie is om op grond van wat hulle oor hulself en ander geleer het, 'n identiteit te ontwikkel. Indien hulle nie daarin slaag om 'n gevoel van identiteit te ontwikkel nie, lei dit tot roldiffusie, dit wil sê 'n onsekerheid oor hulself, hulle rolle en plek in die samelewing. Hierdie onsekerheid maak hulle vatbaar om in die sondebok-meganisme vasgevang te word. Adollesente sal geleidelik nuwe moontlikhede verken om beter te kan funksioneer. Die ontwikkeling van 'n roldidentiteit sal meer moontlikhede bied vir meer sosiale betrokkenheid en om die trauma op 'n abstrakte vlak te konseptualiseer.

Om die identiteitskrisis op te los, is dit volgens Erikson (1968:59) nodig om deur 'n oorgangstadium te gaan waartydens individue min verpligtinge het en in staat is om te soek, te bevraagteken en met verskillende rolle en geloofstelsels te eksperimenteer. Hulle kan byvoorbeeld met verskillende beroepsrolle eksperimenteer deur verskillende soorte werk gedurende hulle vakansie te doen. Gedurende hierdie tydperk word individue die geleentheid gegee om te eksperimenteer sonder dat daar noodwendig van hulle verwag word om te slaag. Mislukking in hierdie stadium hoef nie noodwendig ernstige emosionele, ekonomiese en sosiale gevolge te hê nie. Oor die verloop van die adolessente jare begin adolessente die opinie van betekenisvolle ander persone integreer in hulle eie voorkeure en afkeure. So begin hulle 'n identiteit vorm (Erikson 1968:56-99).

Die antwoorde op sy vraag: "Wie is ek?" begin uitkristalliseer wanneer adolessente die oortuigings, houdings en waardes begin ondersoek wat hulle voorheen aanvaar het deur met ander te identifiseer, maar wat nou nie meer te versoen is met hulle eie behoeftes en houding nie. Hulle behou die wat inpas en integreer hulle met hul eie persoonlikheid om 'n unieke geheel te vorm. Geslaagde identiteitsvorming vind plaas wanneer adolessente vir hulself kan sê: "Dit is waarin ek belangstel en waaraan ek waarde heg", wanneer hulle weet wat hulle van die lewe verwag en ook weet waar hulle in die samelewing inpas en wat ander van hulle verwag. Word hierdie tydperk van eksperimentering egter onbepaald voortgesit, kan dit lei tot 'n onvermoë om volwasse

verantwoordelikhede te aanvaar (Gerdes 1988:74) en dan sou dit hulle vatbaar maak om hulleself tot sondebok te maak.

Die proses van identiteitsontwikkeling begin reeds in die vroeë kinderjare, maar word gedurende adolessensie 'n ontwikkelingskrisis wat oplossing vereis indien die identiteit duidelik gedefinieer wil word. Indien adolessente nie daarin slaag om hulle identiteit duidelik te omskryf nie, sal rolverwarring en onsekerheid oor identiteit in die weg staan van 'n verbintenis tot volwasse rolle en langtermynrolle en hulle ook vatbaar maak om die sondebok-meganisme toe te pas. Daar is goeie redes waarom adolessente se identiteit deur adolessensie verander. Omdat fisiese verandering so vinnig en drasties plaasvind, verander dit die fisiese self of adolessente se siening van hul eie liggame.

Erikson (1968) is van mening dat, as 'n gevoel van individuele identiteit gedurende adolessensie suksesvol gevorm word, dit tydens die vroeë volwassenheid gestabiliseer word. Dit vind plaas wanneer persone se belangstellings verdiep en minder gevarieerd is, wanneer hulle vermoëns om te werk en lief te hê bevestig word deur verantwoordelike betrokkenheid by 'n beroep en by die vorming van 'n gesin, en wanneer hulle die geleentheid gehad het om hulle idees te toets en te bevestig.

Resente studies stem saam met Erikson dat om 'n mens se waardes, planne en prioriteite te bevraagteken, nodig is vir 'n volwasse identiteit. Hulle verwys egter nie meer soos Erikson na hierdie proses as 'n krisis nie (vergelyk Brownlee 1999:15; Beautris 2002:77). Trauma neem die aandag weg van die identiteitsvorming en so verbeur adolessente die geleentheid om deur die rolverwarring te werk. Hierdie verwarring (trauma-, liggaams- en rolverwarring) bring gevoelens van hartseer, onsekerheid, magteloosheid, vrees en angstigheid. Hulle steek dit weg agter woede omdat dit 'n makliker emosie is om te hanteer. Om die woede te verwerk, moet hulle 'n sondebok soek op wie hulle die woede kan projekteer. Die sondebok is dikwels hulself omdat hulle so magteloos en onseker voel.

### 7.6.3. Die emosionele ontwikkeling

Kenmerkend van adolessente se emosionele lewe is die komplekse en intense aard daarvan. Verhoogde emosionaliteit in die vorm van buierigheid, bakleierigheid en emosionele uitbarstings kom dikwels voor (Smith 1981:32).

Die jare van liggaamsverandering gaan gepaard met skommelende gevoelens wat die adolessent skaars kan verstaan. Die meeste van die adolessente toon kenmerke van innerlike verwarring gepaardgaande met gemoedskommeling (Richards 1985:56). Trauma veroorsaak ook veranderde emosies en adolessente beleef nou van twee kante emosies wat hulle nie verstaan nie. Om dit te hanteer, moet hulle een emosie uitsonder en gewoonlik is dit woede. Om woede te hanteer, moet hulle 'n sondebok vir die trauma vind. Hulle emosies word deur verskeie faktore beïnvloed. Sulke faktore is hoofsaaklik in mense en situasies geleë. Die nuwe aanpassings wat hulle nou as adolessent in die volwasse wêreld moet maak, is 'n belangrike oorsaak van verhoogde emosionaliteit. Die volwassene verwag van hulle selfstandige optrede waartoe hulle dikwels nie in staat is nie, byvoorbeeld selfdissipline ten opsigte van hulle emosies. Om 'n verhouding met die teenoorgestelde geslag aan te knoop, bring dikwels spanning en 'n algemene opgewondenheid mee (Smith 1981:35). Ander faktore wat hulle emosies intensiveer, is hulle beroepskeuse, te streng optrede van hulle ouers en seksuele ryptwording. Hulle beleef allerhande nuwe gevoelens wat hulle nie altyd kan begryp en hanteer nie. Hiervan is veral gevoelens oor die seksuele vir hulle moeilik hanteerbaar.

Gedurende vroeë adolessensie (13-16 jaar) wil adolessente die wêreld rooskleurig sien. Hulle verwag om skoonheid en volmaaktheid te sien maar in plaas daarvan vind hulle onregverdigheid en menslike tekortkomings. Hierdie realiteite laat hulle gefrustreerd, onseker en ontnugter voel. Dit maak hulle sinies (Elium & Elium 1996:257). Daarom belewe hulle trauma baie ontwrigtend wanneer die trauma deur mense veroorsaak is.

Alhoewel tye verander, is daar steeds ouers wat hulle seuns grootmaak om hulle diepste gevoelens te ontken. Hulle mag kwaad, aggressief en seksueel voel, maar word nie toegelaat om hulle hartseer, teleurstelling, vrese, verlies en



omgee te wys nie. Dit is belangrik dat seuns toegelaat word om hulle gevoelens uit te spreek. Gevoelens van woede en die van behoefte om te verower moet gebalanseer word deur die uitdrukking van ander emosies. Meisies aan die ander kant is bekend vir hulle gemoedsveranderinge. Die vloeï van estrogeen en progesteron in adolessente dogters is verantwoordelik vir hulle onvoorspelbare emosionele omwentelings (Elium & Elium 1996:316).

Adolessente is meestal nog nie emosioneel ryp nie en het oor die algemeen nie emosionele beheer nie. Hulle word maklik deur hulle emosies meegesleur (Smith 1981:35). Ook het hulle nog nie balans tussen rasionele denke en emosies gevind nie. Die rasionele is nie om 'n sondebok te soek nie maar om eerder 'n mens se eie emosies te verwerk. Hulle het egter nog nie daardie balans gevind nie en is dus maklike teikens in die sondebok-meganisme. Hulle is dikwels nog nie in staat om hulle emosies op aanvaarbare wyses deur ontlading te verlig nie. Hulle is ook geneig om hulle emosies op te krop. Angs word dikwels by wyse van verdedigingsmeganismes bekamp. Veral twee sodanige meganismes kom gereeld voor naamlik asketisme en intellektualisering. Asketisme is 'n poging om hulle natuurlike drange, byvoorbeeld hulle seksuele behoeftes te ontken. Intellektualisering stel hulle in staat om hoogs intellektuele bespreking, byvoorbeeld oor vrye liefde te voer. By wyse van hierdie besprekings probeer hulle dan om die ang te hanteer wat deur hulle ontwakende seksuele behoeftes veroorsaak word (Smith 1981:35).

Bocknek (1980:73) verwys na die narcissistiese oriëntasie wat by adolessente aanwesig is. Hy definieer narcissisme as: "the investment of energy in oneself as the focal source of interest and concern" (Bocknek 1980:73). Hierdie selfbetrokkenheid verbaas 'n mens nie, gesien in die lig van talle veranderinge wat gemaak moet word. Dit sluit in die teenstrydighede en konflikte wat hanteer moet word en die noodsaaklikheid om besluite te neem wat adolessente se hele lewe kan beïnvloed. Die narcissistiese oriëntasie hou hoofsaaklik met twee aspekte verband, naamlik hoe adolessente hulself waarneem en hoe hulle glo ander hulle sien (Gerdes 1988:301).

### **7.6.3.1. Gevoel van waardeloosheid**

Wanneer kinders voel dat hulle waardevol en gerespekteer is, ontwikkel hulle selfbeeld. Hulle ontwikkel ook outonomie, dit is 'n gevoel van skeiding in 'n verhouding. Hulle leer om hulle liggaamsfunksies te beheer en te reguleer en om hulle eie opinie te vorm en uit te druk. Trauma skend die outonomie van die persoon. Die trauma vernietig die geloof dat 'n mens in verhouding met ander kan wees (Herman 1992:53).

Adolescente sukkel om 'n eie opinie te hê. Getraumatiseerde persone voel waardeloos en kan nie selfhandhawend optree nie. Hulle selfbeeld is aangerand deur vernedering, skuld en magteloosheid. Omdat tienerjare juis die tyd is waarin hulle ontdek wie hul is, is 'n trauma in daardie tyd baie sleg, want dan hou die brein hom besig met ander dinge as identiteitsvorming en dit maak dat adolessente sukkel om 'n sondebok te vind. 'n Maklike teiken is die adolessent self en daarom blameer hy of sy hom- of haarself vir die trauma.

### **7.6.3.2. Wantroue in ander en omgewing**

Na 'n trauma wantrou mense ander en hulleself. Hulle sukkel soms vir jare om weer die wêreld en mense te vertrou (Matasakis 1996:100). Dit maak dat hulle makliker 'n sondebok kan soek want wanneer hulle een gekry het, kan hulle weer die res van die wêreld vertrou. Volgens Girard (1986:146) het die eerste samelewings weer 'n sondebok gesoek wanneer geweld weer opvlam en die wonderlike oomblik van vrede en eenheid word herhaal wanneer die sondebok gevind is. So bring die feit dat 'n sondebok gevind is vir getraumatiseerdes weer vrede en kan die wêreld weer vertrou word.

### **7.7. Wanbegrippe in sondebok-ritueel**

Saam met die sondebok-ritueel ontstaan wanbegrip oor twee sake. Die eerste is dat die gemeenskap glo dat die vrede wat hulle na die ritueel beleef, direk deur die slagoffer voortgebring word (Girard 1986:210). Die tweede misverstand is

dat die gemeenskap glo dat die oorsaak van alle geweld die slagoffer se skuld was. Hierdie misverstande gee aan die slagoffer die mag oor geweld en oor vrede en volgens die vroeë gemeenskappe is dit 'n goddelike kwaliteit. Dit word die oorsprong van die vroeë godsdiens (Girard 1986:210).

As die gemeenskap die werklikheid ingesien het, naamlik dat die oorspronklike gewyde ritueel die moord op 'n relatiewe onskuldige persoon was wat willekeurig aangewys is, sou dit nie die uitwerking van ontsag behou het nie. Die ritueel was die poging om die gewyde gebeure op 'n beheerde manier uit te voer sodat die gevoel van ontsag en vrede verkry is sonder om deur die chaos van die geweld te gaan. Net so sal die getraumatiseerde nie beter voel nadat hy of sy 'n sondebok gekry het of self die sondebok is nie, indien hulle verstaan dat die sondebok eintlik onskuldig is, of dat al die oorsake van die geweldsdaad nie net op hierdie een persoon afgeskuif kan word nie. Die hele proses geskied op 'n onbewuste vlak.

### **7.8. Jesus, die sondebok**

Volgens Girard (kyk 1987:44-98) vertel die Bybel en spesifiek die Evangelies die verhaal van geweld teen die sondebok-slagoffer vir die eerste keer vanuit die standpunt van die slagoffer en nie soos al die mites, vanuit die standpunt van die gemeenskap nie. Deur op die slagoffer te fokus en nie op die "geregverdigbare geweld" teen die slagoffer nie, ontmasker die Bybel die gewyde mites se sondebok-meganisme. Wanneer dit ontmasker word, word die mag van die sondebok-meganisme verswak en ondermyn. Girard (1987:44) stel dit so:

Once understood, the mechanism can no longer operate, we believe less and less in the culpability of the victims they demand. Deprived of the food that sustains them, the institutions collapse one after the other around us. Whether we know it or not, the Gospels are responsible for this collapse.

Girard (1987:50) se sondebok-teorie toon aan dat gemeenskappe, tot en met die tyd van Jesus, geweld deur middel van die sondebok-meganisme beheer het.

Jesus is as onskuldige slagoffer vermoor as gevolg van die vrees en wraak van mense. Jesus se lewe en dood het ten doel gehad om die sondebok-teorie te ontmitologiseer. Dit is nie God wat verwag dat 'n onskuldige man moet sterf nie, maar die gepeupel en ander magte wat offerandes vereis het en die vereiste aan God toegeskryf het. Die dood van die slagoffer was ook nog in Jesus se dae 'n offerande gebeurtenis. Dit is wat die hoëpriester, Kajafas, bedoel het toe hy gesê het: "... en besef julle ook nie dat dit tot julle voordeel is dat een man vir die volk sterwe en nie die hele nasie verlore gaan nie" (Joh 11:50). Jesus het verstaan dat God die bron van onvoorwaardelike liefde en absolute vergifnis is en dit sluit volgens Girard (1987:77) die moontlikheid uit dat God die offer van 'n onskuldige sou eis. Deur die sondebok-meganisme te ontmasker vir wat dit is, word Jesus se dood die finale offerande en dui dit die einde van offerandes aan. Girard (1987:80) identifiseer Christus as 'n nuwe soort sondebok – een wat *homself* offer en wat deur dit te doen, wys dat Hy verstaan wat aangaan. Die woorde: "Vader, vergewe hulle, want hulle weet nie wat hulle doen nie" staan sentraal vir Girard. Die klimaks is nie die dood van die slagoffer nie, maar die ervaring van die gewyde ontsag wanneer die slagoffer op die oomblik van sy dood sy folteraars vergewe. Girard (1987:90) herdefinieer Christus se dood as 'n self-offerande om vir die wêreld te wys dat die sondebok-meganisme 'n vergeefse poging is om geweld te eindig.

Teologies en histories gesien, openbaar en vernietig die dood van Jesus, volgens Girard (1986:99), die sondebok-meganisme. Deur die eeue heen het die effek van die evangelie op die kultuur grootliks die mag van die sondebok-meganisme ondermyn. God reageer op die mens se geweld met nie-gewelddadige liefde en dit is vir Girard (1987:89) die kern van die Bybel. Hy vind dit betreurenswaardig dat hierdie boodskap dwarsdeur die geskiedenis van die kerk grootliks geïgnoreer is. Die kerk het volgens hom die dood van Christus verkeerd geïnterpreteer deur te verkondig dat God 'n offer, 'n slagoffer, geëis het. Volgens Bailie (1995:2) wie se werk, *Violence unveiled*, die teorie van Girard toepas op hedendaagse geweld, gee die Nuwe Testament 'n stem aan die slagoffer. Die verhaal word vertel vanuit die perspektief van die slagoffer.

Hierdie boodskap kan met groot vrug deur die pastor gebruik word by getraumatiseerde adolessente wat 'n sondebok soek vir die onreg wat hulle aangedoen is (vergelyk in hierdie verband Hoofstuk 7 wat dit in detail bespreek).

In hierdie hoofstuk het ek die twee kern-konsepte uit Girard se teorie bespreek naamlik nabootsende geweld en die sondebok-meganisme. Ek het bevind dat dit bruikbaar is vir hierdie studie oor trauma omdat geweld in baie soorte akute trauma 'n groot rol speel en ook omdat daar na 'n traumatiese ervaring dikwels na 'n sondebok gesoek word. Deur die sondebok-teorie van Girard op die soteriologie van Jesus toe te pas en op sy vergifnis te fokus, kan die getraumatiseerde (gekreusigde) Jesus adolessente se rolmodel (mimesis) word, eerder as dat hulle soek na identiteit by hulle eie portuurgroep. Dit word dieper in Hoofstuk 9 onder herstrukturering bespreek.

## Hoofstuk 8

### Die reis na heling – 'n narratiewe pastorale model

#### 8.1. Inleiding

In Hoofstuk 4 het ek bekende pastorale teorieë kortliks verken ten einde 'n breë oriëntering te verskaf ten opsigte van die benaderings wat die pastoraat tot hertoe bedien het. Ek het vir hierdie studie die narratiewe metode gekies omdat dit oor die kapasiteit en dinamika beskik om die positiewe elemente van ander pastorale benaderings te gebruik ten einde pastoraat aan getraumatiseerdes te bevorder. Nog 'n rede waarom ek die narratiewe pastorale model gebruik, is omdat dit die potensiaal het om die Godsverhaal en die trauma-verhaal bymekaar uit te bring ten einde getraumatiseerde adolessente te begelei om heel mense te word. Een manier om antwoorde te vind op vrae wat na trauma ontstaan is deur verhale. Met behulp van die narratiewe metode kan die pastor saam met pastorente na antwoorde soek. In hierdie hoofstuk gaan ek die narratiewe metode in meer diepte as in Hoofstuk 4 bespreek.

Die eenvoudigste omskrywing van 'n verhaal is dat dit die vertelling van 'n opeenvolging van gebeurtenisse is – met 'n begin, 'n middel en 'n einde (Hinchman & Hinchman 1997:xv). Hierdie begin, middel en einde hou meestal verband met 'n gegewe situasie, 'n verandering van die situasie en 'n uiteinde wat die verandering sinvol maak. Die implikasie van so 'n omskrywing is dat daar geïmpliseer word dat iets *vertel* word en daar is gevolglik sprake van 'n kommunikasieproses (Gerkin 1997:186). Die omskrywing impliseer ook dat die opeenvolging van gebeurtenisse uiteindelik op so 'n manier aaneengeskakel word dat dit op iets uitloop. Gerkin (1997:187) praat in hierdie verband van 'n "waardebelaaide eindpunt". As die opeenvolging van gebeure nie uiteindelik op iets sinvols uitloop nie, is dit nie die moeite werd om alles te vertel nie.

Voordat die narratiewe as 'n postmoderne metodologie bespreek word, is dit ter wille van 'n holistiese beeld nodig om kortliks die oorsprong van die narratiewe te bespreek.

## 8.2. Oorsprong van die narratiewe benadering

Van die vroegste teoretiese werk oor die narratiewe is waarskynlik Aristoteles (384-322 vC) se invloedryke werk oor die poëtika (Aristoteles 1965). Sommige van die vroegste Christelike teologie is in die vorm van lewensverhale. Die vroeë Christene het begryp dat die verhale oor Jesus se lewe ten doel het om God se teenwoordigheid tussen hulle te verstaan (Graham, Walton & Ward 2005:49). Daar is gewonder of die verhale wat gelowiges oor hulle omstandighede vertel het, dieselfde krag het as die verhale van Jesus en die verhale wat oor Hom vertel is. Christene het deur die eeue baie kreatiwiteit aan die dag gelê deur die verhale waardeur hulle God se teenwoordigheid in hulle lewe verwoord het. Graham, Walton & Ward (2005:55) toon verskeie verhale aan om die teenwoordigheid van God in die lewe van mense te verwoord, soos byvoorbeeld die verhaal van Margery Kempe (1373-1438). Roger Sharrock (1976:71) toon aan dat daar in die laat 17<sup>de</sup> eeu byeenkomste gehou is waar gelowiges hulle verhale oor God se betrokkenheid in hulle lewens met mekaar gedeel het. Hierdeur is mense die geleentheid gebied om met ander oor God te praat.

Richard Niebuhr met sy 1941 artikel “The story of our lives” word as die vader van die narratiewe benadering beskou (Van Huyssteen 1997:181).

Voor die 1970's is die narratiewe dikwels as uitsluitlike studieveld van spesialiste in die letterkunde beskou. Sedert die 1970's het die narratiewe groeiende aandag geniet in 'n verskeidenheid van studieterreine. Die Amerikaanse filosoof, Stephen Crites se “The narrative quality of experience” is een van die eerste artikels binne die narratiewe benadering (Crites 1971:291-311). Hierdie artikel het 'n groot invloed uitgeoefen op die ontwikkeling van die narratiewe. Crites (1971:291-311) argumenteer dat mense 'n geskiedenis het en “ ... that the formal quality of experience through time is inherently narrative” (Crites 1971:291). Dit beteken dat die mens die wêreld en sy belewenisse in die wêreld in 'n verhalende vorm weergee. Crites (1971:291-311) se artikel handel oor die vraag hoe die mens se identiteit gevorm word binne 'n spesifieke kulturele konteks. Volgens hom verskil gemeenskappe van mekaar en 'n

gemeenskap se identiteit word deur sy verhale gevorm. Verhale is die manier waarop mense gevorm word sowel as die manier waarop hulle hul wêreld vorm (Crites 1971:299). Hy beweeg weg van 'n moderne perspektief met die klem op rede en objektiewe waarneming na 'n postmoderne perspektief.

Teen die einde van die 1980's het die narratiewe reeds 'n opvallende posisie in die menswetenskappe begin inneem. In die geskiedenis is David Carr (1991, 1997) 'n narratiewe eksponent en in die opvoedkunde is dit weer Gardner (1991) wat bekend is vir sy werk oor die narratiewe. In die filosofie is veral Paul Ricoeur (1981, 1984, 1991, 1998) en Hans-Georg Gadamer (1960) eksponente van die narratiewe. Ricoeur, 'n Franse filosoof en godsdienstige denker, volg die hermeneuties-fenomenologiese tradisie waarin "verduidelik" en "verstaan" kernbegrippe is. Die hermeneuties-fenomenologiese tradisie ontwikkel uit die verklarende benadering wat die subjektiewe dimensie van die mens in konteks beklemtoon in reaksie op die objektiewe realiteit van die positivistiese benadering. Hierdie studie maak gebruik van sy werk omdat dit 'n geweldige invloed op talle navorsers uitoefen. Sy werke is ook waardevol omdat hy 'n verband tussen die metodologie van die teks-interpretasie en menslike dade vind deur die mens se dade te verstaan as verwant aan 'n teks. Die gesproke kommunikasie word in skrif weergegee. Soos 'n teks het 'n mens se dade 'n invloed op sy leser. Soos 'n teks op verskeie maniere in verskillende kontekste geïnterpreteer word, so ook 'n mens se dade. So word die teks geadresseer aan enigeen wat lees of kan interpreteer. Veral die werk van Gadamer (1989), *Truth and Method*, het die weg gebaan vir die veronderstelling dat daar nie binne die geesteswetenskappe sonder meer van 'n natuurwetenskaplike epistemologie uitgegaan kan word nie. Hy toon aan dat daar 'n afstand bestaan tussen die skrywer (getraumatiseerde adolessent in hierdie werk) en die leser (pastor). Die pastor moet bewus wees van hierdie afstand met betrekking tot die teks (getraumatiseerde adolessente en hul omgewing). Die narratiewe wending het ook die terrein van die sielkunde betree. Sedert die tagtigerjare was daar 'n duidelike toename in die werk van sielkundiges wat hulself wend tot narratiewe soos byvoorbeeld Freedman & Combs (1996), Hayden White (1987, 1999),



Kennith Gerger (1999) en Hermans (1999, 2001) en Jerome Bruner (2003). Bruner het bydraes op die gebied van die sielkunde en die letterkunde gelewer. Op teologiese gebied is die narratiewe geïnspireer deur 'n groep teoloë by die Yale Divinity University. Baie van hulle was teologies beïnvloed deur Karl Barth en Thomas Aquinas en op filosofiese gebied deur Ludwig Wittgenstein en Alasdair MacIntyre. Op teologiese gebied is George Lindbeck (1984, 2002), Stanley Hauerwas (1974, 1980) en Hans Frei (1993) bekend vir die benadering van die Yale teologie wat bou op Ricoeur se filosofie.

David Tracy (1975), verteenwoordig die Chicago skool wat ook op Ricoeur se filosofie bou. Tracy is bekend daarvoor dat hy metodologies die ideologiese en psigologiese verdraaiings in die opinies en bydraes van die persoon betrokke in die hermeneutiese gesprek naspoor. Hierdie verdraaiings moet ontbloot word. Dit is nodig dat die pastor suspisies moet wees wanneer hy of sy na getraumatiseerde adolessente se verhale luister, asook wanneer hy of sy na sy of haar eie verhaal luister. Die effek van die belangstelling in die narratiewe oor die grense van verskillende vakgebiede heen, was dat die dissiplinêre en metodologiese beperkings wat binne onderskeie dissiplines geld, al meer geïgnoreer is. Die fokus op die narratiewe het sodoende 'n kruis-dissiplinêre benadering tot gevolg gehad. In die werk van Ricoeur en White het die narratiewe sentraal begin staan in die ondersoekmetodes binne die menswetenskappe.

Samelewings en individue gebruik verhale om sin te gee aan die wêreld om hulle (Graham, Walton & Ward 2005:50). Herbert Anderson (2001:32), 'n praktiese teoloog van Chicago, beklemtoon die pastorale belang van mense wat hulle verhale vertel. Volgens hom behoort geestelike en menslike verhale in pastorale sorg inmekaar geweef te wees.

In hierdie paragraaf het ons die oorsprong van die narratiewe van nader bekyk. Vervolgens gaan ons die narratiewe as 'n postmoderne navorsingsmetodologie ondersoek.

### **8.3. Die narratiewe as 'n postmoderne navorsingsmetodologie**

Sedert die sestigerjare het daar 'n algemene misnoeë met moderne teorieë en tradisionele metodologie (by name kwantitatiewe navorsing geskoei op 'n empiriese, positivistiese uitgangspunt) ontstaan. Dit is as onvoldoende beskou om mense en hulle belewenisse van die wêreld te ondersoek (Hinchman & Hinchman 1997:xiv). Omdat die narratiewe paradigma wegbeweeg van die modernistiese wyse van navorsing word dit as metode van navorsing in hierdie studie gebruik. Aangesien die postmodernisme reeds uitgewys is as filosofiese onderbou van die narratiewe benadering en dit in Hoofstuk 1 krities geëvalueer is, word dit nie weer hier bespreek nie.

Hoewel ek narratief werk, is ek nie van mening dat die narratiewe benadering die absolute en finale antwoord vir wetenskapsbeoefening is nie. Ek beskou die narratiewe benadering as bruikbaar en nuttig wanneer daar pastoraat aan getraumatiseerde gebied word. Dit is egter nie die enigste werkwyse om met getraumatiseerde adolessente om te gaan nie.

### **8.4. Meesterverhale**

'n Hoofstuk oor die narratiewe sou onvolledig wees sonder 'n kort bespreking oor taal. Aangesien dekonstruksie reeds in Hoofstuk 1 bespreek is, word hier net enkele opmerkings neergepen om ons in te lei in die bespreking oor die meesterverhale. Die strukturaliste soos byvoorbeeld Saussure (1857 – 1913) betwyfel die vermoë van taal om betekenis te openbaar. Hulle toon aan dat een teken 'n ander teken voorveronderstel en dat een teken eindeloos van 'n ander verskil. Die resultaat is derhalwe die uitstel van betekenis. Derrida (sien Hoofstuk 1) ontwikkel sy denke uit die strukturalisme en kritiseer die idee dat taal gegrondves is in 'n kenbare realiteit. Sy dekonstruksie denke moedig kritiek en skeptisisme aan, veral teenoor die totaliserende denksisteem.

#### **8.4.1. Moderne denke oor meesterverhale**

Die Britse teoloog en letterkundige Gerard Loughlin wat geassosieer word met die radikale ortodokse skool, is in sy bekende werk oor die narratiewe, *Telling God's*

*story: Bible, church and narrative theology* (1996) van mening dat daar ook verhale in die moderne tyd was: hy verwys na meeserverhale met 'n wetenskaplike nougesetheid (Loughlin 1996:8). 'n Meeserverhaal is 'n verhaal wat alles verduidelik en nie net vir mense vertel hoe dinge tans is nie, maar hoe die dinge was en hoe dit sal wees en wat die mens se plek daarin is. Sulke meeserverhale vertel aan mense wie hulle is (Loughlin 1996:8). Die wêreld is gedomineer deur meeserverhale (veral ekonomiese en politieke verhale wat voorgeskryf het wat belangrik en wat werklik is). Tipiese moderne meesernarratiewe is Marxisme, Darwinisme en Freudianisme. Wanneer meeserverhale volgens hulle eie erkenning polities is, is hulle ideologies, en vertel hulle aan mense dat die samelewing beter sal wees in die konteks van hulle verhaal (Loughlin 1996:8). Sulke verhale is volgens die ontwerpers van die verhale (byvoorbeeld Karl Marx of Sigmund Freud) altyd waar omdat dit die wêreld by hulle verhaal laat inpas. Vir Loughlin (1996:8) lyk dit of die meeste mense in so 'n verhaal wil wees. Hy stel dit as volg: "We want to be mastered or written into a narrative that is larger, longer, and stronger than our own. This is because stories are secure places. We know how they begin and how they end. '... once upon a time... happily ever after ... " (Loughlin 1996:8).

#### **8.4.2. Postmoderne denke oor meeserverhale**

Jean-François Lyotard (1924 - 1998), 'n Franse post-strukturalistiese filosoof wat bekend is vir sy invloedryke werke oor die postmoderne, soos onder andere die werk *The postmodern condition: A report on knowledge* (1984), is van mening dat die moderne wêreld begin het om die ou meeserverhale op 'n nuwe manier te vertel (Lyotard 1984:214). Hierdie verhale het nie meer oor God gehandel nie, maar oor die geskiedenis, evolusie, die psige, oor sterre en wetenskaplike vooruitgang, oor genetiese manipulasie en meester-rasse. Die meeserverhale van die moderne tyd het mettertyd krake begin toon en sodoende mense se vertroue verloor. Dit het só ongeloofwaardig geword dat dit vir Lyotard (1984:216) lyk of daar geen meeserverhaal oor is nie. Mense wil verhale hoor en omdat daar nie meer 'n meeserverhaal is nie, moet hulle volgens Lyotard

(1984:216) hulle eie individuele verhale skep. Loughlin wat in sy werke heelwat na Lyotard verwys, som dit so op: “We have to be our own story-tellers, our own little masters” (Loughlin 1996:9).

In die postmoderne wêreld vertel mense hulle eie verhale. “We are our own little storytellers, living among the ruins of our former grand narratives. We tell stories purely for pleasure. Today we tell one story and tomorrow we will tell another. Stories are fashionable; we change them with the seasons, as we change our clothes” (Loughlin 1996:9).

In die postmoderne denke is daar ’n duidelike verskil tussen die nihilistiese– en postmoderne teologie. Loughlin (1996:17) som dit op deur aan te dui dat die verskil in hulle stories die verskil tussen niks en alles is.

Mark Taylor, een van Amerika se bekende filosowe en Don Cupitt, ’n wetenskaplike en teoloog by die Cambridge University, is albei sterk beïnvloed deur die filosofieë van taal soos strukturalisme, post-strukturalisme en dekonstruksionisme en ook deur die mense wat hierdie filosofieë ontwikkel het soos Derrida (1976, 1989), Nietzsche (1968) en Kierkegaard (1813-1855). Vir die nihilistiese postmoderne teologie is God nie buite die taal nie, want taal het volgens hulle nie ’n buitekant nie (Derrida 1976:157). God is in ’n taal. God is taal. Derrida (1976:158) meen dat daar niks buite die teks is nie. Mense se kennis kom net deur taal. Die nihilistiese postmoderne denke glo dat daar nie ’n Christelike storie is nie. Cupitt (1991:80) stel dit so: “The world remains fictional as it must ... Outside our stories there is still nothing but formlessness.” Dit is vir hulle die meesternarratief of metanarratief: dat daar niks is nie. Vir die postmoderne nihilistiese denke is daar geen metanarratief van enige aard nie. Al wat daar is volgens hulle is ’n versameling van plaaslike narratiewe en dit is narratiewe wat beperk is tot spesifieke individue (Lyotard 1986:xxiv). Lyotard (1986:xxiv) skryf: “I define postmodern as incredulity towards meta narratives”. Volgens Bridger & Atkinson (1988:280) is daar ’n belangrike motivering vir sy reaksie en hulle is van mening dat postmoderne denkers weier om metanarratiewe te aanvaar omdat dit ’n historiese reaksie is teenoor die vernietigende effek van die laaste ongeveer honderd jaar. Hulle is ontugter

deur die beweerde triomf van die wetenskap met sy beloftes en leuens. Die nihilistiese postmoderne teoloë veronderstel dat 'n ware verhaal een is wat gemeet word aan die realiteit (vgl Taylor 1980:54; Cupitt 1994:119). Maar as die realiteit nie geken kan word nie omdat al wat die mens ken een of ander soort verhaal is, kan verhale nooit gemeet word aan realiteit nie, maar slegs gemeet word aan mekaar.

Die ortodokse postmoderne teologie is van mening dat taal die mens juis bewus maak van die bestaan van dinge buite die taal (Loughlin 1996:22). Alhoewel woorde gebruik word om oor dinge te praat, kan 'n mens dit gebruik om oor ander dinge as woorde te praat. Volgens hulle mag 'n mens nie voorgee dat dit maklik is om oor God te praat nie, maar dat nie onmoontlik is nie. God is 'n mensgemaakte karakter in die Bybelse verhaal, maar dit beteken nie dat God 'n menslike Wese is nie (Loughlin 1996:22).

Die ortodokse postmoderne teoloë, waaronder Loughlin (1996:20) is van mening dat die wetenskaplike teorieë ook nie so seer gemeet word teen die realiteit nie, maar wel teen die eksperimentele data. Wetenskap word teen teorie gemeet en daarom word verhale teen ander verhale gemeet. Die Christelike waarheid het nog nooit ten doel gehad om verhale teen die realiteit te meet nie, maar om verhale teen die waarheid, Jesus Christus, te meet. Vir die Christelike kerk het die lewensverhaal van Jesus Christus nog altyd eerste gekom en alle ander dinge is daarteen gemeet. Hierdie lewensverhaal is die waarheid vir die Christendom. Die waarheid is nie versin nie, want die verhaal is aan die mens gegee. Dit is die kerk se verhaal. Daar word gesê dat die ortodokse postmoderne narratiewe teologie gewelddadig is omdat hulle dink dat die Christelike verhaal 'n meestersverhaal is wat alle ander verhale se plek wil bepaal. Volgens hulle is dit geweld om die laaste woord te hê. Dit moet egter volgens Loughlin (1996:22) in gedagte gehou word dat die Christelike verhaal altyd voorlopig is omdat dit nog nie geëindig het nie. Dit word vertel in die hoop dat die Een van wie daar gepraat word, sal terugkom om die laaste sê te sê. Die laaste woord is tot op hede nog nie gesprek nie (Loughlin 1996:23). Frei (1993:88) redeneer dat die Christelike verhaal eerste kom. Dit is die storie

waaraan ander stories hulle meet. Wanneer Müller (1996:45) sê dat pastorale interaksie die doel het om mense te help “om tot verhaal te kom” het hy ’n groter, wyer, allesomvattende verhaal in gedagte (Müller 1996:86). Hy verwys na hierdie groter verhaal as ’n metaverhaal, ’n “grand narrative” (vgl Middleton & Walsch 1993:39).

Hierdie studie ondersteun die ortodokse postmoderne teologie en gaan daarom van die standpunt uit dat daar wel ’n metanarratief is waarvan die Christus-verhaal deel vorm. Johannes 14:6 gee Christus se eie woorde weer naamlik dat Hy die waarheid is. Hy maak nie aanspraak op die feit dat Hy die waarheid vertel nie. Hy *is* die waarheid. Sonder so ’n metaverhaal kan ’n mens se eie verhaal nooit sin maak nie. Müller (1996:86) toon aan dat dit dan “... ’n fladderende storiëttjie is wat nêrens verbind is nie.”

In hierdie paragraaf het ons metaverhale bespreek en gesien dat sonder ’n metaverhaal hoop nie moontlik is nie. Müller (1996:87) beklemtoon dat die meeserverhaal nie gesien moet word as ’n verhaal naas die mens se eie verhaal nie. Hierdie meeserverhaal is die verhaal van God se liefde. Vervolgens is dit nodig om na die doel van die narratiewe te kyk ten einde vas te stel of mens sin uit trauma kan maak. Om betekenis na trauma te vind word in paragraaf 9 in diepte bespreek.

### **8.5. Die doel van die narratief**

Trauma bring vrae oor die sin en die doel van die gebeure na vore. Trauma, soos ander lewenservarings, nooi mense uit om daarvoor te dink. In die vroeë tye het individue antwoorde by die plaaslike gemeenskap en by die godsdienstige tradisie gekry op die vrae wat deur die trauma na vore gekom het (Graham, Walton & Ward 2005:36). Vandag is die situasie anders. Die uitdaging in die globaliserende wêreld eis dat die trauma krities oordink word en dat eie antwoorde gevind word. Een manier om antwoorde te vind op vrae wat na trauma ontstaan, is deur verhale. Getraumatiseerde mense vertel hulle verhale en so word hulle gedwing om oor die traumatiese gebeure te praat en dit te interpreteer. Dis ’n manier hoe hulle weer die trauma kan herbeleef en weer

die emosies wat met die trauma geassosieer is, kan voel (Graham, Walton & Ward 2005:37).

Regina Coll (1992:91), bekend vir haar feministiese werke, verstaan onder verhale van getraumatiseerdes die volgende:

It is the search for meaning, when done in die light of faith ... theological reflection occurs when the events of life are examined through the eyes of faith, in order to integrate experience and faith. This making sense of experience looks for God's presence and seeks to honor the insights gained from life.

Sy dui aan dat getraumatiseerde mense deur verhale hulle geloof herinterpreteer. Die doel van verhale is volgens haar "... faith seeking understanding" en "... not to defend God in the face of overwhelming evil and suffering but to come to grips with demanding questions as honestly as we can" (Coll 1992:95). Volgens haar is die narratiewe 'n manier om sin van die lewe te maak vanuit die geloofsperspektief. Dit is 'n soeke na betekenis, in die lig van geloof sodat 'n mens kan agterkom wat agter die gebeure in die lewe sit. Sy is van mening dat: "Theological reflection occurs when the events of life are examined through the eyes of faith, in order to integrate experience and faith. This making sense of experience looks for God's presence and seeks to honor the insights gained from life" (Coll 1992:91).

Charles Gerkin (1984, 1991, 1997), die Protestantse liberale pastorale teoloog is in sy denke sterk beïnvloed deur Anton Boisen, die pionier-stigter van die kliniese pastorale opvoedings-beweging. Gerkin noem sy eie benadering 'n narratiewe hermeneutiese perspektief. Hierdie studie vind sy werke bruikbaar omdat hy sensitief is vir beide die individuele en die gemeenskapsdimensies. Hy neem die individu, gemeenskap en kulturele konteks in ag en vir 'n studie wat uit die postmoderne invalshoek geskryf word, is dit waardevol. Die doel van die narratiewe proses is die transformasie van die mense se verhale (Gerkin 1984:54). In hierdie verband lê Julian Müller (1996:54-56), wat in sy werke baie na Gerkin verwys, klem op die "herstel van heelheid in die pastoraat". Sin word

gevind wanneer kleiner verhale 'n heel verhaal word. Volgens Müller (1996:101-102) is die grond van sy narratiewe model te vind in die oortuiging dat die menslike verhaal sin maak as dit deel is van iets groters, van 'n eenheidsverhaal:

Verandering vind plaas deur die twee stories wat nie wil saamvloei nie, weer en weer te herstruktureer (oorvertel en herinterpreteer) totdat dit in een storie ontwikkel ... Aan die hand van die elemente van 'n verhaal word 'n persoon of 'n gesin tot die vertel van die volle verhaal gelei ... Daarom word mense gelei om hulle verhale op so 'n wyse te vertel en te hervertel dat daar uiteindelik herinterpretasie en rekonstruksie plaasvind.

(Müller 1996:102, 104)

In hierdie verband bevind Graham, Walton & Ward (2005:33) dat daar getraumatiseerdes is wat nie gemaklik is om hulle verhale te vertel nie. Sommiges het deur die trauma hulle identiteit verloor en het nie meer die nodige kreatiewe krag om 'n verhaal te vertel nie. Ander sal nie verligting en troos daarin vind om hulle verhale te vertel nie, aangesien hulle nie meer energie oor het om dit te vertel nie. Dit geld egter meer in die geval van kroniese trauma as akute trauma (Graham, Walton & Ward 2005:33). Dit mag 'n tydelike krisis of 'n langdurige probleem wees. Dit is dus nie noodwendig bevrydend om chaotiese simptome van trauma in 'n samehangende verhaal te verenig nie. Meichenbaum & Fritzpatrick (1993:80) het getraumatiseerdes se verhale met mekaar vergelyk. Hulle het mense wat 'n trauma ervaar het, maar ten spyte van die trauma nog goed in hulle werk en omstandighede gefunksioneer het, vergelyk met getraumatiseerde mense wat post-traumatiese stresssimptome ontwikkel het en sodoende nie meer goed kon funksioneer nie. Hulle bevind dat diegene wat geneig was om post-traumatiese stres te ontwikkel, nie hulle trauma in hulle verhale geïntegreer het nie. Dit dui aan hoe belangrik dit is vir getraumatiseerde mense om hulle verhale te vertel en die trauma in die verhale te integreer. Ook Antze & Lambeck (1996:3) is van mening dat die vertel van 'n mens se verhaal



nie outomaties genesing moontlik maak nie: “ ... there is nothing liberating in narrative per se. Merely to transfer a story from embodied symptoms into words is not necessarily to exorcize it” (Antze & Lambeck 1996:5).

Hierdie studie handel spesifiek oor akute trauma en daarom word die metode van die narratiewe gekies. Die studie veronderstel nie dat die vertel van verhale (waar trauma in die verhaal geïnkorporeer is) altyd genesing en verligting bring nie. Soms kan trauma nie maklik in ’n verhalende vorm aangebied word nie. Dit neem dikwels tyd en elke nuwe onthou-blokkie word tydsaam in die verhaal ingebou.

Uit die voorafgaande kan ’n mens aflei dat die doelwit van die narratiewe metode nie die verskaffing van realistiese objektiewe eksterne feite is nie, maar wel die mededeling van ervarings en ’n oproep tot die aanhoorder om te deel in die ervarings van wat vertel word. Die funksie van die narratief is nie beskrywend van aard nie, maar ’n oproep tot ’n respons by die hoorders. Die oogmerk is die versmelting van die trauma-verhaal met die fundamentele narratief (die verhaal van Jesus Christus). Vervolgens gaan ek die rol wat die Bybel in die narratiewe benadering inneem, bespreek. Veral gaan ek die plek van die Bybel in hierdie studie bespreek.

## **8.6. Die plek van die Bybel**

Die Ou Testament bevat ’n ryke verskeidenheid verhale oor die volk van Israel. Die kernboodskap van die Bybel is die verlossingsverhaal van God. Hierdie verhaal kan beskryf word as die Verhaal van alle verhale. Geen mensgemaakte of geskrewe verhaal kan ooit so ryk wees aan beskrywings, karaktersketse en waarhede nie (McWilliams 2000:2-5). Vervolgens bespreek ek die belang wat hierdie studie aan die verhaal van Christus toedig. ’n Mens moet die Bybel ken sodat ’n mens in staat sal wees om dit te kan interpreteer ten einde die trauma te kan interpreteer. Lindbeck (1984:34) wat ook soos Frei ’n navorer van Barth is, is van mening dat om ’n Christen te word, die mens die verhaal van Israel en Jesus só goed moet ken dat hy of sy homself of haarself en die wêreld daardeur kan interpreteer. Wanneer ’n mens die trauma-verhaal in die Godsverhaal inweef

kan 'n mens sin en betekenis uit die traumatiese gebeure vind. Hauerwas (1990:145) kom tot die konklusie dat getraumatiseerdes hulle trauma kan verstaan wanneer hulle God se lewende teenwoordigheid in 'n 'mutual story' beleef (Hauerwas 1990:145).

### **8.6.1. Geloofsgemeenskappe leef die Bybel se verhaal**

Karl Barth (1928, 1956) se werke het die hedendaagse narratiewe teoloë soos Frei (1993), Lindbeck (1984, 2002) en Hauerwas (1990, 2001) geïnspireer. Barth (1956:37-50) was teleurgestel in die ondersteuning wat die liberale teologie aan die Duitse oorlogsdoelwitte gegee het. Hy het geglo dat hulle mislei is deur 'n teologie en daarom nie probeer het om die ramp van die Eerste Wêreldoorlog te voorkom nie. Hy meen dat Jesus die sleutel is om die Bybel en die mens se geskiedenis te interpreteer (Barth 1956:65). Barth beskou die verhaal van Jesus as 'n betroubare verhaal waarin die waarheid van die mens se geskiedenis sigbaar gemaak word (Barth 1928:17). Die Christelike geloof is gebaseer op God se verhaal, wat deur die lewe en dood van Jesus Christus vertel word. Dit nooi Christene uit om deur hulle lewe Jesus se verhaal te vertel. Die verhaal word dan ook in die geloofsgemeenskappe vertel. Die trefkrag van hierdie metode van teologiese refleksie is veral sigbaar in die konteks waar Christene die behoefte het om hulle eiesoortigheid te bevestig in 'n bedreigende en uitdagende omgewing. Dwarsdeur die eeue het Christene nie net alleen die verhaal van Jesus vertel nie, maar probeer om hulle lewens volgens hierdie verhaal te vorm.

Hauerwas (2001:372) is van mening dat die verhaal van God geleef moet word sodat die koninkryk van God sigbaar kan word:

The church is not the kingdom but the foretaste of that kingdom. In the church the narrative of God is lived in a way that makes the kingdom visible. The church must be the clear manifestation of a people who have learned to be at peace with themselves, one another, the stranger and of course, most of all, God. There can be no sanctification of individuals without a sanctified people ...

Hauerwas se verstaan van die kerk is dat die kerk as 'n gemeente gevorm word deur 'n verhalende tradisie wat 'n eiesoortige karakter verleen aan die wat leef volgens sy verhaal (byvoorbeeld leef as nie-gewelddadig, as gasvry).

Frei (1993:65) wat geïnspireer is deur Barth se siening, het geargumenteer dat die sleutel om die Christelike leerstelling te verstaan die verhale van Jesus is. Jesus is die sleutel om die Bybel te verstaan en ook om die kerk te vernuwe. Die Bybel is nie 'n gefragmenteerde geskiedkundige teks nie, maar 'n "realistiese" verhaal. Hy meen dat sonder 'n spesifieke verhaal wat vir Christene 'n kenmerkende identiteit gee, sal Christene hulle spesiale rol en missie verloor (Frei 1993:66). Vir Frei (1993:67) word die identiteit van Christus die beste gekommunikeer deur die lydings- en opstandingsverhaal en die res van die Bybel moet vanuit daardie perspektief gelees word. Die outoriteit van die Woord van God berus volgens hom in die vermoë wat die Woord het om oor die identiteit van Jesus te kommunikeer. Daarom moet pastoraat gesentreer word rondom die verhaal van Jesus (Frei 1993:70-80).

Die vroeë Christene moes hulle onderskeidende Christelike identiteit vestig in die kultuur van die Romeinse Ryk en daarom het hulle weekliks die liefdesmaal gevier. Hierdie liturgiese daad was gedra deur die krag van die verhaal waaruit nuwe vorme van aanbidding en opofferende daad voortgevloe het. Uit hierdie liturgiese daad ontwikkel die viering van Paasfees, die Heilige Week en Pinkster. So het Christene hulle lewenspatroon rondom die gewyde gebeure van die lewe van Jesus geskik (Graham, Walton & Ward 2005:40).

Loughlin (1996:223-224) meen dat gemeenskappe vergader om te luister na en herinner te word aan die lydings- en sterwensverhaal van Jesus. Hulle word verander in die liggaam van Christus en word dan vertellers van God se verhaal in die wêreld:

The participants' absorption into the story is made possible through their absorption of the story in and through its ritual enactment. They are not simply witnesses of the story, but characters within it. They do not simply recall the forgiveness of sins but also ask and receive

forgiveness; they do not repeat the praise of others but give praise themselves; they do not merely remember the night on which Jesus was betrayed but mindful of their own daily betrayal gather with the apostles at the night's table themselves called by the one who called his disciples to eat with him. Above all they do not merely remember the giving of the bread and the passing of the cup. But receiving the bread and passing the cup themselves they too share in that night's food.

(Loughlin 1996: 223-224)

Die sterk klem wat Loughlin op die Christelike gemeenskap as die liggaam van Christus plaas, gee aan die narratiewe teologie 'n dinamiese kwaliteit.

### **8.6.2. Voorkeur van die Christelike verhaal**

Narratiewe teoloë soos Lindbeck (1984) en Milbank (1990) glo dat die Christelike verhaal oor Christus en sy kerk voorkeur geniet oor ander verhale. "It is a story to live by" (Lindbeck 1984:5). Eerder as om die Bybel in die wêreldse terme te verstaan, verstaan die Christen die wêreld in Bybelse terme. Die Christen neem die Bybelse verhale, veral die verhale van Christus as die fundamentele verhaal waardeur al die ander verhale verstaan word (Milbank 1990:9).

Hauerwas (1974, 1980, 1990) se veelvuldige werke handel onder andere oor verhale en trauma. Hy kom tot die konklusie dat getraumatiseerdes hulle trauma kan verstaan wanneer hulle God se lewende teenwoordigheid in 'n 'mutual story' beleef (Hauerwas 1991:145). So gesien, beteken dit dat 'n getraumatiseerde se pyn in God se ware verhaal ingeskryf is. Getraumatiseerde mense se

... life becomes important as it is incorporated into the narrative of the community of faith and is thus inscribed into the life of God. There is nothing beyond what the radically inclusive narrative can bear – even

the death of a child. I believe we share a common story which makes it possible for us to be with one another especially as we die.

(Hauerwas 1990:148)

Die verhale wat Jesus vertel het, was dikwels skokkend en moeilik om te interpreteer. Hierdie verhale van Jesus is belangrik in die narratiewe pastoraat, maar dit bepaal nie die gelowige se eie verhaal nie. Dit is eerder so dat drade van hierdie verhaal geweef word in nuwe verhale wat oorspronklik en lewendig is (Graham, Walton & Ward 2005:46). God word deur hierdie ervaringsverhaal openbaar.

In narratiewe teologie word betekenis gevind wanneer menslike verhale geïnkorporeer word in God se groter verhaal (Graham, Walton & Ward 2000:5). Graham, Walton & Ward (2005:3) is daarvan oortuig dat om verhale van God en sy volk te vertel, belangrik is vir genesing na trauma. Getraumatiseerdes soek na verhale wat geloofsoorsprong het om hulle in hul lyding te begelei. Daar is egter verskillende maniere waarop verhale vertel word wat verlossend is vir mense.

Kennith Pohly, 'n sielkundige, teoloog en sosioloog (2001:154) spesialiseer in teologiese refleksie vanuit die perspektief van die narratiewe teologie. Vir hom is die narratiewe “a way of thinking about the God/human relationship so as to bring the narratives of human experience and the narratives of God’s activity into dialogue with each other.” Hierdie metode van teologiese refleksie verskaf die kreatiewe potensiaal vir mense om betekenisvolle verhale uit hulle omstandighede te skep.

### **8.7. Postmoderne narratiewe pastoraat**

Binne die pastorale beraad het 'n narratiewe aanslag die effek dat storievertelling en die luister na stories 'n belangrike pastorale strategie word (Louw 1999:23). Hierdie verhale moet belig word in die lig van die Verhaal van die evangelie (Groome 1991:217). Daar moet 'n samesmelting plaasvind tussen die

Godsverhaal en die mensverhaal. Crites (1971:21) argumenteer dat 'n mens se lewe betekenis vind in die interaksie tussen die alledaagse verhaal van 'n mens se lewe, die klein verhale wat uitdrukking gee aan mense se persoonlike ervaring en die gewyde verhale van die kultuur, dit wil sê die groot verhale wat mense deel. Alleen maar die Groot Verhaal kan betekenis gee aan die menslike verhaal. Anderson & Foley (1998:147) waarsku dat die pastor wel dikwels vir getraumatiseerdes hulle verhaal laat vertel sodat genesing kan plaasvind, maar dat die pastor egter in gebreke bly om in daardie verhaal die glorie van God te bevestig. "We acknowledge that enabling people who have experienced trauma to tell their story. The challenge for the pastoral minister however is to shape the stories so that it is not only healthy at the level of the human story but also rebounds to health and vitality of the divine story" (Anderson & Foley 1998:147). Anderson & Foley (1998:140) is oortuig dat wanneer 'n mens 'n verbinding tussen die traumaslagoffer se verhaal en God se verhaal maak, die getraumatiseerde persoonlik groei en 'n gevoel van bevryding ervaar. Dit is egter nie 'n maklike taak nie. Graham, Walton & Ward (2005:70) is van mening dat dit heelwat kreatiwiteit en insig by die pastor verg om hierdie menslike verhaal by die gewyde verhaal in te skakel.

Uit die voorafgaande besef 'n mens dat om deur God se verhaal na die mens se verhaal te luister, sal voorkom dat die mens se verhaal bloot 'n fenomenologiese karakter dra. Ook besef 'n mens dat die ou verhaal postmodern is omdat dit 'n verhaal oor die toekoms is wat ná die huidige kom. Die postmoderne werke word volgens Lyotard (1984:24) nie deur die verlede beheer nie en kan nie beoordeel word deur die huidige reëls nie omdat dit die verlede se reëls bevraagteken. Die werk is 'n gebeure wat voor sy tyd is. Dit is waar van God se werk, wat nie deur die verlede beheer word nie, maar voor sy tyd is: postmodern (Louglin 1996:27). Vervolgens bespreek ek die drie verhale in die narratiewe teologie ten einde plek te vind vir die pastorant se trauma-verhaal.

### **8.8. Drie verhale in die narratiewe teologie**

Die Bybel vertel die verhaal van God en van sy volk. In die Bybel hervertel of herskryf die verhaal van Jesus van Nasaret die verhaal van Israel. Deur die hervertelling is dit 'n nuwe verhaal, 'n tweede verhaal, 'n verhaal wat die eerste een verander en anders as die eerste een is. En hierdie veranderde verhaal is ook waar wanneer die verhaal van Jesus hervertel word deur diegene wat ná Hom kom (Loughlin 1996:191). Verhale word vertel, en vertel is altyd hervertel en hervertel verander die verhaal. Christus se hervertel van die Wette en die Profete stuur die verhaal in 'n nuwe rigting en gee dit 'n nuwe onvoorsiene betekenis (Loughlin 1996:191).

Die verhaal van die kerk is die derde verhaal en dit het so pas begin. Al word die verhaal van die kerk vertel in boeke en in die geskiedenis of in oordenkinge kan dit nie vertel word soos dit is nie. Die rede hiervoor is dat die verhaal van die kerk, wat die hervertel van Christus se verhaal is, weer die begin van ander verhale wil wees (Loughlin 1996:191). 'n Mens kry tans drie verhale waar die tweede eensyds die eerste een hervertel en andersyds ook die derde vooruit vertel. Die eerste verhaal vertel die tweede vooruit en die derde verhaal hervertel die ander twee. Die derde verhaal vertel nie net die ander twee nie – dit maak hulle vertel moontlik. As dit nie vertel word nie, sou die ander verhale ook nie vertel kon word nie. Al drie verhale is inmeekaargeweef. Dit is so omdat dit die verhale van 'n geloofsgemeenskap is wat lees, vertel en optree. Die kerk is die gemeenskap wat Christus se verhaal vertel deur self die voortsetting van die verhaal van Christus te wees. Dit is onmoontlik om aan die gemeenskap te dink sonder die verhaal. So is dit ook nie moontlik om aan een verhaal sonder die ander een te dink nie. Die verhaal van getraumatiseerdes word so deel van die derde verhaal omdat die derde verhaal nog nie geëindig het nie. Frei (1993:43) stel dit so: “The stories of all is included in the story of Christ, so that the end of his story is the end of all stories. The story of Christ continues in the story of the Church because the Church is precisely constituted as the continuation of Christ’s story.” Die verhaal kan nie vertel word sonder dat dit in die eerste en/of tweede verhaal ingeweef word nie. Hierdie ingeweefdheid in

mekaar is 'n sterk eienskap van die verhaal. So gesien is die verhaal van Jesus ook die verhale van sy getrouste volgelinge. Daarby is elkeen van hulle verhale ook ingewef in die verhale van die mense met wie hulle te doen gehad het. Die verhaal van Jesus is daarom ingewef in baie ander verhale, almal in mekaar verweef sodat dit een verhaal maak: die verhaal van die mensdom.

### **8.9. Sin in vertelling**

Onder die paragraaf oor die doel van die narratiewe het ons inleidende aanmerkings oor sin en betekenis na trauma gemaak. Vervolgens gaan ons dit in meer diepte bespreek. Mense word gebore met die vermoë en begeerte om verhale te vertel en om na verhale te luister (Webb-Mitchell 1995:219). "Narrative is crucial in understanding human life for all that we are, and all that we do, and all that we think en feel is based upon stories, both our personal stories and the stories of our significant community" (Webb-Mitchell 1995:215). Mense is storievertellers. Hulle wil sin maak van hulle wêreld en probeer om deur die verhale sin te maak van hulle wêreld en van hulle plek in die wêreld. Daarom konstrueer hulle verhale wat beskrywings van gebeure is en wat hulle en ander mense se reaksies op daardie gebeure bevat.

'n Persoonlike narratiewe identiteit ontwikkel reeds sedert 'n mens se eerste lewensdag deur middel van interpretasies. 'n Huilende baba interpreteer sy ouers se sorg as vertrou en 'n onversorgde baba interpreteer dit byvoorbeeld as wantroue (Ganzevoort 2000:282). Hierdie voorbeeld illustreer dat die vorming van 'n persoonlike narratiewe identiteit sedert geboorte onlosmaaklik deel vorm van 'n mens se lewe (Ganzevoort 2000:282). Stroup (1981:101) erken dat die benaming *identiteit* verskillende betekenis het. Dit kan verwys na algemene ooreenkomste of *identiteit* kan verwys na die samehang van die persoon oor die verloop van tyd. Stroup (1981:101) gebruik die volgende voorbeeld: "John is nie nou anders as wat hy twintig jaar gelede was nie." *Identiteit* kan ook gebruik word om 'n kwaliteit van 'n persoon te beskryf. In hierdie verband verwys persoonlike identiteit na die soort persoon wat iemand geword het of besig is om



te word. Stroup (1981:102) gebruik die volgende voorbeeld: “Fred leef in konstante vrees vir sy pa”.

Crites (1971:112) meen dat die mens se lewe betekenis vind in die interaksie tussen die alledaagse verhale oor die lewe, die klein stories wat uitdrukking gee aan die mens se persoonlike ervaring en die gewyde verhale van die mens se kultuur: dit is die groot verhale wat mense deel. Capps (1980:101) is van mening dat narratiewe teologie ten doel het om persoonlike betekenis in verhale te vind en so insig te kry. Betekenis word gegenereer in die interaksie tussen die verhale van die mens se eie lewe en die geestelike verhale van die kultuur waarby hy of sy inskakel. Gerkin (1984:79) laat die woorde van Anton Boisen dat die mens ‘n ‘living human document’ is, weer herlewe.

“’n Storie is .... ’n beskrywing en verklaring waarom dinge is soos dit is. Daarom is dit ook heeltemal moontlik dat jy God kan raakloop in die proses van die vertel van jou storie” (Müller 1996:21).

In trauma gaan dit ten diepste oor die soeke na sin. Daar moet sekerlik gevra word na wat met sin bedoel word. Müller (1996:27) beskryf dat sin gaan oor die “samehang wat aan die geheel van ons bestaan ’n ervaring van betekenis gee. Sin is daarom toekomsbepalend. Dit kan nie sinvol nagejaag word sonder ’n duidelike beeld van ’n toekomsstorie nie”. Laasgenoemde aanhaling word in Hoofstuk 7 in diepte bespreek.

Uit die voorafgaande besef ’n mens dat geduldige en sinvolle luister na mense se stories tot narratiewe sin en betekenis in die verwarde gebeure lei.

### **8.10. Die hermeneutiese dimensie in die narratiewe benadering**

Vir Gerkin (1984:54) is die narratiewe praktiese teologie ’n voortgaande hermeneutiese proses binne die onmiddellike verhalende konteks van bediening. Die taak van die pastor is primêr hermeneuties. Dit beteken onder meer beteken dat die taal die medium is waardeur terapie plaasvind en dat die pastor ’n interpreterende rol speel. Dit is juis in die opsig dat narratief en metafoor ’n belangrike rol speel in die pastor se hermeneutiese taak. In die gebruik van die narratiewe terapie kies die pastorant om huidige stories wat problematies is, te

vervang met 'n storie wat hom toelaat om gelukkig te leef en te funksioneer. Die taak van die pastor is om die pastorant te help om 'n narratiewe tuiste vir hulle verhaal of belewenis te vind. So 'n benadering help *om te verstaan* dat die verhale van die pastor en die pastorant plaasvind binne die konteks van 'n groter verhaal.

Die berader interpreteer die verhale en die pastorant vertel sy lewensverhaal sover as wat hy dit kan onthou en deurdat hy dit doen organiseer hy versamelings van sy ervarings in 'n samehangende geheel. Ricoeur skryf so daaroor:

But what is it to remember? It is not just to recall certain isolated events but to become capable of forming meaningful sequences and ordered connection. In short, it is to be able to constitute one's own existence in the form of a story where a memory as such is only a fragment of the story. It is the narrative structure of such life stories that makes a case history.

(Ricoeur 1984:44)

Soos die pastorant sy verhaal aan die berader vertel is die taak van die berader om interpreterende sleutels te voorsien wat die pastorant in staat sal stel om die betekenis van die verhaal te ontdek en daaroor na te dink en nuwe betekenis vir die toekoms te kry. So kan hy/sy vry word om sy/haar houding en gedrag te verander. Dit mag 'n pynvolle blootlegging van emosies behels wat vir lank begrawe was.

Om 'n mens se lewensverhaal te ondersoek en te bekyk is 'n moeiliker proses as wat dit aanvanklik voorkom. Dunné (1970:92) glo dat die pastor in die lewe van die pastorant kan intree en sy of haar lewensverhaal kan verstaan. Net so kan 'n mens in die lewensverhale van Paulus, Augustinus en Kierkegaard inkom en die verskillende vorme onderskei wat 'n Christelike lewe kan aanneem en sodoende tot 'n beter verstaan van mens self kom. 'n Mens kan dan "... discovers this shape of the life story in other ages, the story of deeds, and the

story of experience and coming back from this to his own time is how he discovers by contrast its current shape, the story of appropriation” (Dunné 1970:170).

Geheue is belangrik in die persoonlike identiteit omdat die identiteit van mense onlosmaaklik verbonde is aan die geskiedenis van die persoon. Persoonlike identiteit met sy afhanklikheid van geheue is ’n hermeneutiese konsep (Stroup 1981:103). Dit is ’n hermeneutiese konsep omdat dit primêr ’n oefening in interpretasie is. Deur die geheue kan ’n persoon sekere gebeure van sy of haar geskiedenis oproep en dit dan gebruik om die betekenis van die geheel te interpreteer. Die pastorate vertel hulle lewensverhaal. Daarvoor het hulle hul geheue nodig en in die vertelling interpreteer hulle dit om betekenis te vind. Stroup (1981:104) is van mening dat persoonlike identiteit altyd ’n patroon of vorm is wat die geheue uit die geskiedenis van die persoon herroep. Die geskiedenis van die persoon is die keuses wat hy of sy maak en die dinge wat met hom of haar gebeur. Wolfhart Pannenberg (1970:139) beskryf die geskiedenis as volg: “... a history which is entirely particular and unique ...”

’n Mens se lewensverhaal of lewensgeskiedenis is nie eenvoudig die som van al die gebeurtenisse wat hy of sy ervaar het en al daardie oomblikke van geboorte tot die hede nie. Lewensgeskiedenis of lewensverhaal, soos persoonlike identiteit, is ’n verklarende konsep wat gebruik word om orde in ’n persoon se ongestruktureerde verlede te bring en wanneer dit gebeur, kry dit ’n spesifieke betekenis of waarde (Stroup 1981:106). Die rou materiaal waarvan persoonlike identiteit gekonstrueer word, word nooit ten volle verstaan nie. Die historiese getrouheid van persoonlike identiteit beteken dat die mens in die proses van wording is. Die proses is nooit voltooi nie omdat die toekoms ’n oop horison is waarna iemand se persoonlike geskiedenis beweeg. So lank as wat ’n persoon aanhou om nuwe ervarings te hê, is daardie persoon se identiteit in die proses om te word (Stroup 1981:110). In die verloop van ’n enkele lewe mag ’n persoon se identiteit verskeie veranderings ondergaan. Terwyl die persoonlike geskiedenis nie verander nie, kan die verlede onderdruk of vergeet word.

Om saam te vat kan ons sê dat geheue belangrik is hoewel dit net een moment in die komplekse daad van interpretasie is. Om te onthou wat gebeur het, is om deel te neem aan interpretasie of verklaring.

### **8.11. Die narratiewe pastor**

Die verhale se interpretasie en herinterpretasie moet gefasiliteer word:

To seek counseling sometimes means to seek an ally who will confirm one's own interpretation of experience as over and against another interpretation insisted upon by another person whose interpretations carry weight with the seeker. For these and other complex reasons the one seeking counseling comes asking for a fresh interpretation of what has been experienced as new "story for his or her life".

(Gerkin 1984:26)

Capps (1980:100) meen dat pastors nie mediese dokters met medisyne of ander "quick fix" is om dinge beter te maak nie. Hulle is eerder "wounded healers", mense wat self pyn en lyding ervaar en oorleef het. Omdat hulle deur hulle aanvaarding van hulle eie aanvaarding 'n dieper waardering van die betekenis van hulle eie verhale het, is hulle in staat om ander mense te aanvaar en by die pyn te bly terwyl ander hulle verhale deel. "Being on a journey themselves counselors are equipped to walk alongside others for a while" (Capps 1980: 100).

Gerkin (1984:114) beskou die narratiewe pastor as interpreterende gids wat die mense in hul verhale begelei om self sin en identiteit te vind. Persone soek 'n pastor op omdat hulle 'n behoefte het aan iemand wat na hul verhale van nood sal luister (Gerkin 1984:26). 'n Pastor is 'n luisteraar na sodanige verhale. Maar nie net 'n luistenaar nie; hy kom ook na die gesprek met eie verhale, onder andere met 'n interpretasie van God se verhaal met mense (Gerkin 1984:27). In die pastorale proses word die onderskeie verhaalkomplekse op mekaar betrek met die oog op die vorming van 'n nuwe verhaal wat vir die pastorant voorkeur uitsigte bied (Gerkin 1984:26). Hierdie nuwe verhaal is nie afkomstig van een

van die gespreksgenote nie. Dit is 'n skepping van en dit resulteer uit die pastorale proses. Die nuwe verhaal word gekonstrueer deur die onderskeie gespreksgenote. Veltkamp (2002:119) stel dit goed wanneer hy skryf: “De pastor is er, die is beschikbaar in het luisteren naar het verhaal van de ander. De pastor is ook bereid om desgevraagd in dat verhaal te participeren als referent en representant van heel dat groter verband dat wij hier aanduiden als het Verhaal van God met de mensen.”

Die pastor is meer as 'n neutrale luisteraar na ander se verhale. Daar behoort by hom/haar 'n gewilligheid te wees om betrokke by die ander een se verhaal te word (Müller 1996:161). Dit vind plaas wanneer daar 'n doelbewuste en empatiese inbeweeg in die ander se kulturele sisteem plaasvind (Müller 1996:161).

Müller (1996:70) is van mening dat die narratiewe pastors drie belangrike hulpmiddels het waardeur hulle die verhale van mense ernstig kan opneem en waarmee daar saam met die pastorante op reis gegaan kan word. Die drie is responsief-aktief luister, 'n nie-wetende posisie-inname en gespreksvrae. In die narratiewe pastoraat gaan dit dus nie in die eerste plek oor sekere tegnieke nie, maar die klem val eerder op narratiewe betrokkenheid. Die bogenoemde drie hulpmiddels moet dus slegs as hulpmiddels beskou word wat die ontginning van verhale en die integrering daarvan in die proses van singewing vergemaklik.

In die postmoderne narratiewe terapie vertel die mens-in-nood sy verhaal implisiet volgens sy eie interpretatiewe waarde. Die pastorale situasie vorm in hierdie opsig 'n geslote ruimte tussen die pastor en die getraumatiseerde pastorant, omdat die oordragfunksie van taal verhef word tot die kriteria waarvolgens gehandel word. Die pastor fasiliteer slegs die mens-in-nood se vertellings. Die konstruksie waarmee gewerk word, is die persepsies van die getraumatiseerdes. Daarom is interpretasie en refleksie metodes in hierdie benadering. Die basiese materiaal waarmee narratiewe benadering werk, is die persoon se keuses en hul invloed op verskeie situasies en verhoudings; innerlike en intersubjektiewe konflikte, begeertes en intensies met betrekking tot toekomstige gedrag en morele aangeleenthede (Louw 1999:165).

Uit die voorafgaande is dit duidelik dat die waarde van 'n narratiewe aanpak in die pastoraat opgesluit lê in die sensitiwiteit van die pastor om na die mens en in hierdie studie, in besonder getraumatiseerde adolessente, se storie binne 'n reële en sosiale konteks te luister. Omdat stiltes en metafore 'n groot rol in die narratiewe pastoraat speel, bespreek ek dit net kortliks.

### **8.12. Metafore en stiltes in die narratiewe**

Paul Ricoeur (1998:139) het baie navorsing oor metafore gedoen en kom tot die gevolgtrekking dat die metafoor belangrike implikasies vir teologiese denke het omdat dit Christene uitdaag om kreatief te dink oor die metafoor wat hulle gebruik om God te beskryf. Dit is nie soseer beskrywend as wat dit die manier is waarop Christene hulle geloof uitleef en vorm nie.

It seems that our life, enveloped in one single glance, appears to use as the field of a constructive activity, deriving from the narrative intelligence through which we attempt to recover ... the narrative identity which constitutes us. I emphasize the expression 'narrative identity' because that which we call subjectivity is neither an incoherent succession of occurrences nor an immutable substance incapable of becoming. It is exactly the kind of identity which the narrative composition alone, by means of its dynamism, can create.

(Ricoeur in Valdes 1991:437)

In die narratiewe pastoraat word daar baie van metafore gebruik gemaak. Die pastor moet in die narratiewe pastoraat in besonder let op die rol en betekenis van die verhaal en die metafoor omdat "metaphor, and narratives are most important in their predicative function: to open up new possibilities of existence; to create new meaning; to reveal a surplus of meaning" (Streib 1991:117). Metafore in die lewensverhale van mense plaas die klem op 'n verskeidenheid van persoonlike ervarings. In 'n pastorale proses word die ervarings

geïnterpreteer. Die ervarings wat deur metafore uitgedruk word, word dan “identiteitsmetafore” genoem. Binne ’n bepaalde lewensverhaal is daar dus ’n aantal metafore wat gekoppel is aan unieke ervarings. Hierdie metafore gee uitdrukking aan ervarings waarvan die betekenis ontwykend van aard is en daarom dus net op metaforiese wyse uitgedruk kan word.

Walton (1999:338) meen dat mense wat intense trauma gehad het se geheue gelokaliseer is op die grens van hulle bewussyn, “to be worked around or told in fragments ... There is no narrative of trauma, no memory – only speaking in signs (Walton 1999:339). Verhale kan nie altyd herstel wat verloor is in trauma nie. In sulke gevalle kan beelde, simbole en metafore die pyn van die trauma dra sonder om te probeer om die verskrikking van storienvorm te begryp. Metafore harmonieer met ’n narratiewe navorsingsbenadering en dit is baie bruikbaar. “Metafore is draers van betekenis. Dit funksioneer om uitdrukking te gee aan menslike ervarings wat op geen ander manier uitgedruk kan word nie. Dit sê meer as wat letterlik gesê sou kon word” (Müller & Maritz 1998:70).

Elie Weisel (2000:35), ’n oorlewende van volksmassamoord, is van mening dat daar geleentheid is wanneer woorde misluk en verhale nie vertel kan word nie, maar dat getraumatiseerdes dan ook hulle pyn wil kommunikeer. Hy toon aan: “sometimes when no words are possible then silence can become an alternative language. It is possible to have a language of silence. It is about gestures” (Weisel en Beale 2000:35). Daar moet vir die getraumatiseerde kans gegee word om in tekens en metafore te praat en om te kommunikeer in die taal van stilte. Fisiese gebare kan soms sê wat woorde nie kan nie. Daar is tye wanneer dit nie reg is om verbindings tussen sekere dinge te maak en betekenis en oplossings vir ander te maak en te gee nie. In hierdie verband meen Laub & Felman (1992:163): “Our duty is not to give speech to what is unspeakable so that it can address us in narrative form, but rather to grant it the power to address us in its silence.”

### 8.13. Narratief terapeutiese proses

Die Bybel se baie narratiewe vertel een verhaal. Die verhaal is nie losstaande van die narratief nie, maar die narratief is nie dieselfde as die verhaal nie. Die volgorde van die narratief kan verskil van dié van die verhaal; die narratief se tydsduur is omtrent altyd verskillend van die verhaal se duur. Die narratief kan baie kere iets vertel wat een keer gebeur het, en dan weer net een keer vertel wat baie kere gebeur het. Die afstand tussen die narratief en die verhaal kan baie verskil. Die Bybel se baie narratiewe (veral die Evangelies) vertel een verhaal op verskeie maniere. Dit beskrywe nie elke deel van die verhaal nie – daar is weglatings en ook pouses (soos wette, psalms en liedere) en dele wat herhaaldelik vertel word. 'n Verhaal kan uit 'n hele aantal verskillende perspektiewe beskryf word. Elkeen gee 'n ander siening van die gebeure, elkeen gee meer of minder inligting oor die verhaal (Genette 1980:173).

Omdat 'n verhaal saamgestel word uit baie stories is dit noodsaaklik om aandag te gee aan die rol wat die storielyn speel. Alles sentreer om die storielyn. Die storielyn hou altyd verband met die sentrale storie, daarom gebeur dit dikwels dat die totale inhoudelike van 'n verhaal nie onmiddellik na vore kom nie. Persoonlike lewenservarings en gebeure besit nie noodwendig 'n narratiewe karakter nie, maar ten einde ervarings en gebeure volgens 'n logiese raamwerk te orden, word van 'n narratiewe struktuur gebruik gemaak. Die oomblik as 'n storie vertel word, begin 'n proses waarvolgens gepoog word om gebeure op 'n logiese manier te orden. Deur middel van die interpretasies van die gebeure ontwikkel persoonlike identiteite en verhale wat aan bepaalde rolspelende karakters of persoonlikhede verbind word (Ganzevoort 2000:3).

Die formule wat Müller (2001:65) vir die narratief terapeutiese proses voorstel, is ABDCE. Hiermee sluit hy nou aan by 'n boek, *Bird by bird*, van Lammot (1995) en benut die verhalende proses soos in haar boek uiteengesit as 'n metafoor vir die hoofmomente van die pastoraal-terapeutiese proses. Die formule bevat die eerste letter van die kernwoord wat 'n bepaalde pastoraal-terapeutiese moment aandui:



- **A/Action/(Aksie)**

Die persone wat vir terapie kom, is geneig om hulle verhale volledig vanuit die perspektief van die probleem te vertel. Die doel van terapie is egter om 'n alternatiewe verhaal te ontwikkel waarin die probleem nie domineer nie. Indien 'n pastor uitsluitlik op die probleem sou fokus, versterk hy/sy sodoende die probleemgerigtheid van hulle gespreksgenote en belemmer hy/sy daardeur die geleentheid vir nuwe verhale om na vore te kom. Daarom wil Müller (2001:66) in die aksie-moment aan die hede aandag gee. Om op die hede te konsentreer, bied hoop vir die toekoms.

- **B/Background/(Agtergrond)**

Die pastorant kry die geleentheid om die aksie teen 'n bepaalde agtergrond te plaas. Die verhale oor die verlede kom aan die beurt. Om die verledeverhale te vertel, behels in baie gevalle dat die kinderjare herbesoek word.

- **D/Development/(Ontwikkeling)**

Pastorante (karakters) se verhale kry geleentheid om te ontwikkel. Die knoop in die verhaal word nie deur die pastor blootgelê nie. Pastors wag vir pastorante om hulle van die knoop te voorsien. "To stick to your characters, to trust them, to know that they will in the end provide the plot. You as therapist just have to wait and be willing to write it down. That is your contribution, to reflect and facilitate and wait until the plot emerges" (Müller 2001:167).

- **C/Climax/(Klimaks)**

Die klimaks of moment van verandering word nie beplan, beheer of geïnisieer deur die pastor nie. Pastors moet pastorante toelaat om hul eie rigting huiswaarts te vind, ook al gaan dit vir pastorante gepaard met lyding. "Both good writing and therapy moves on the edges of life, are interested in the essence of life and of relationships" (Müller 2001:68). Die terapeut bring God nie van buite-af in die gesprek in nie, maar hier op die grenssituasies van die

lewe, waar die lewe en verhoudings en trauma diepgaande blootgelê word, ontstaan 'n natuurlike plek vir die verhale aangaande God om ter sprake te kom.

- **E/Ending/(Die einde)**

Nadat pastore hul eie plot ontwikkel het en dit uitloop het op die klimaks wat hulle bewerk het, moet pastore die einde aanvaar (Müller 2001:69).

Paul Ricoeur se teorie van die narratiewe word as volg beskryf (Ricoeur 1991:20-33) in twee uitdrukkings wat hy gebruik naamlik “emplotment” en konfigurasie:

- i. **“Emplotment”**

Hy het sy konsep van die narratief as “emplotment” by Aristoteles (Vertaling Dorsch 1965:31-75) gekry. Aristoteles se begrip van “emplotment” bevat die idee van fabel en intrige, verbeelding en goed-gekonstrueerde storie. Ricoeur (1991:20-33) skets drie maniere waarop die narratief as “emplotment” sy elemente saamstel. Eerstens word een storie uit baie insidente of gebeure gemaak. Die gebeurtenisse in die storie is nie net aan mekaar verbind nie, maar ook aan die hele storie. Dit is verbind aan die storie se begin, middel en einde. Dit herinner aan Aristoteles (Vertaling Dorsch 1965:31-75) se goed gestruktureerde intrige (komplot). Tweedens voeg die “emplotment” die karakter en aksie en omstandighede saam. Dit “emplots” verskillende soorte gebeurtenisse saam.

- ii. **Konfigurasie.**

Die narratiewe verbind natuurlike voorvalle en mense se dade (opsetlik en nie opsetlik) en die gevolge van die dade aan mekaar. Dertens wil die narratiewe 'n gevoel van tyd skep. Volgens Ricoeur (1991:20-33) is daar twee soorte tyd in elke storie. Eerstens is daar dié van opeenvolging wat oop en vaag is. Daar kan altyd gevra word wat gebeur het voordat die storie begin het en wat gebeur het nadat dit geëindig het. Die tyd tussen die begin en die einde van die storie vorm 'n tweede soort tyd: die kunsmatige tyd van die storie self. Aristoteles

(Vertaling Dorsch 1965:31-75) meen dat poësie praktiese wysheid is. Hierby sluit Ricoeur (1991:99) ook aan wanneer hy argumenteer dat die narratief 'n nuwe weergawe van die wêreld om die mens is.

#### **8.14. Vertelling lei tot heling**

Volgens Müller (2002:58) beteken die opskrif dat daar nie iets soos individuele verhale bestaan nie. Die verhaal van die self kan nie in isolasie van die res vertel word nie. Louglin (1996:82) beskryf dit so: “No one human life-story is isolate, entire onto itself. All human life-stories are woven out of and into other life-stories; the stories of parents and children, of friends and enemies, of all whom we have touched and who have touched us, however fleetingly”. Individuele stories dra alleen gesag as dit vertel word na aanleiding van die groter geheel waarbinne dit gekonstrueer word. Met die vertelling van verhale is die mens voortdurend besig om sy wêreld te konstrueer en te beitel aan individuele kernverhale asook makro gesins- en kultuurverhale (Müller 2002:59).

Wanneer getraumatiseerdes hulle verhaal aan die geloofsgemeenskap vertel, kan dit ook vir die gemeenskap helend wees. Graham, Walton & Ward (2005:66) is van mening dat, soos wat getraumatiseerdes besig is met die vertel van hulle verhaal, “... we can also imagine how through hearing and telling stories, particularly the stories of victims and survivors human cultures can form narrative identities that enable them to move forward through time in healthy and creative ways without forgetting the past”. Getraumatiseerdes vind baie keer krag deur hulle verhaal te vertel. Wanneer hulle verhale deur ander mense gehoor en beaam word, kan sosiale en persoonlike verandering plaasvind. Howard (1991:190) skryf: “ ... we are lived by the stories we tell. Beware of the stories you tell yourself, for you will surely be lived by them”.

Alhoewel die vertel van 'n lewensverhaal geheue en interpretasie verg, is dit ook afhanklik van die raamwerk waarbinne daardie persoonlike verhaal geïnterpreteer word en daardie raamwerk is gevorm deur 'n persoon se plek in 'n samelewing (Stroup 1981:110). 'n Gemeenskap is volgens Stroup (1981:132-133) 'n groep mense wat 'n gemeenskaplike verlede deel, wat spesifieke

gebeurtenisse in die verlede verstaan as belangrik om die huidige te interpreteer en wat die toekoms kan voorspel deur die gedeelde hoop wat hulle het. Wanneer die verhale wat die samelewing oor hulleself vertel verander, verander die samelewing. Die wêreld verander wanneer mense ander stories daaroor vertel. Hulle glo dat wat die meeste saakmaak in die vertel van 'n storie, nie die vertel van die storie is nie, maar die storie wat vertel word (Loughlin 1996:111).

Daar is 'n wederkerige verhouding tussen storie en storieverteller en die samelewing: "As I recount my life-story, my story produces the 'I' which recounts it. I tell the story by which I am told. And since I am part of a larger community – one in which others tell stories about me, just as I tell stories about them – I am the product of many inter-related narratives, as is everyone else" (Loughlin 1996:12).

### **8.15. Metode van narratiewe navorsing**

Hermans (2001:6) argumenteer: "... as we construct our stories we are sewing together fragments of living in larger wholes. We seek to comprehend through the stories we tell. Story is the natural form we use to put the aspects of experience and life together, to bring what we are living into synthesis, an articulated coherence". Geen mens gaan met 'n enkelvoudige, helder en samehangende verhaal na 'n pastor toe nie. In die unieke verhouding van in-diepte kommunikasie ontvou hierdie persoonlike verhaal. Müller (1996:9) wys daarop dat waar daar kontinuïteit tussen die verlede, deur die hede na die toekoms is, is daar hoop en sekuriteit. Vertel veronderstel 'n spesifieke verlede en toekoms van die pastorant. Waar dit nie gebeur nie, is daar onsekerheid en spanning, selfs uitsigloosheid. "Die pastor se groot taak is om te luister na, en om die stories van mense te interpreteer" (Müller 1996:107). Die pastorant moet uitgenooi, uitgelok, en uitgedaag word om sy/haar storie onbevange en sonder verskonings en weglatings in 'n atmosfeer van openhartige aanvaarding te vertel.

Om goed te onthou is belangrik. "The more complete the story, the more integrated the self" (Crites 1971:162). Die verhaal word vertel en weer vertel en oor vertel, altyd weer met ander nuanses. "In the telling and retelling the images

which convey meaning for them begin to emerge with more clarity and integration” (Jensen 1984:222). Mense is geneig om die gevestigde roete van hulle lewensverhaal te onthou omdat dit veilig is tot wanneer ’n trauma gebeur. “Crisis situations are the turning points ...” (Jensen 1984:223).

In die literatuur is dit duidelik dat dit altyd gaan om ’n her-vertel. Daar is nie sprake van ’n eenmalige klaar-vertel nie (Stroup 1981:15). Daar kan ’n paar sessies deur die pastor afgesonder word sodat die pastorant sy of haar verhaal oor en oor kan vertel en telkens nuwe insigte byvoeg.

Vertel veronderstel ’n luisteraar. “The act of telling always presupposes a dialogical relationship between a teller and a listener ... we argue that the client’s self-narrative results from the contributions of both the client and the pastor” (Hermans 2001:28). In wisselwerking met mekaar, deur gesprek, word gesamentlik aan ’n self-narratief gebou. Albei dra by tot die proses. Hulle staan komplimentêr teenoor mekaar. Die pastorant is die kundige oor die inligting wat sy of haar lewensverhaal betref, die pastor daarenteen is die kundige oor meerdere lewensverhale.

Mense is gedurig besig om die invloede op hulle lewe in die vorm van stories te organiseer (Stroup 1981:111). Stroup (1981:111) wys hoe *identiteit* en *storie* in mekaar se verlengstuk lê. ’n Mens word deur ander geken wanneer hulle jou storie ken. Elke mens het ’n “kenstorie” (Müller 1996:23).

Narratiewe navorsing fokus van die dele na die geheel. Narratiewe navorsing wil nie opbreek tot in die kleinste moontlike deeltjies en dit ontleed nie. Daar word gepoog om die geheel te erken en te verstaan. Uit daardie verstaan word na sommige onderafdelings gekyk, en binne daardie konteks vind interpretasie plaas. Narratiewe navorsing begin nie by die formulering van ’n hipotese wat dan geverifieer of gefalsifiseer word soos by moderne navorsing nie. So ’n benadering stel te veel filters en vooroordele tussen die navorser en die medenavorsers en verhoog die waarskynlikheid en versoeking dat die navorsing gemanipuleer kan word ten einde sekere resultate op te lewer. Postmoderne narratiewe navorsing begin by die keuse van ’n situasie of tema. In die ontvouing van die verhaal kristalliseer die fokus en afbakening mettertyd.

Dit maak van narratiewe navorsing 'n onseker proses wat geduld van die navorser verg, asook 'n openheid en oplettendheid na die ontwikkeling van die narratief en die besondere temas wat na vore tree.

Meier (2001:391-418) skryf dat postmoderne benaderings moderne voorveronderstelling van werklikheid en epistemologiese raamwerke van positivisme verwerp. Volgens die postmoderne siening is die werklikheid nie enkelvoudig nie, maar word dit saamgestel uit meerdere realiteite wat deur individue sowel as sosiale en temporele faktore beïnvloed word. Binne die narratiewe benadering is dit belangrik om kennis te neem van die bepaalde uitgangspunte wat daar bestaan oor die realiteit. Freedman & Combs (1996:20) verwys na drie sodanige sienings. Die eerste is dat die realiteit kenbaar is – die elemente en werking van die realiteit kan akkuraat en herhaaldelik ontdek, beskryf en deur mense benut word. Tweedens is die mens 'n gevangene van sy of haar eie persepsie – die pogings om die realiteit te beskryf, vertel aan die mens baie meer oor die mens self wat besig is om die realiteit te beskryf. Derdens, kennis ontstaan binne gemeenskappe van denkers – die realiteit wat die mens aanvaar, is daardie realiteit wat hy of sy onderhandel met ander. Die narratiewe terapie is volgens Freedman en Combs (1996:20) op die derde siening gebaseer. Dit kom ooreen met postmoderne denke oor die realiteit en is 'n groot rede waarom ek die narratief as metode gekies het.

In trauma gaan dit ten diepste oor die soeke na sin. Veral “soekers” wil antwoorde op hulle vrae oor die trauma hê – hulle wil betekenis daarin sien. In hierdie hoofstuk het ons gesien dat geduldige en sinvolle luister na mense se verhale tot narratiewe sin en betekenis in getraumatiseerde adolessente se verwardheid lei. Die narratiewe benadering kan getraumatiseerde adolessente begelei om vanaf *tremens* (woedeherinneringe as gevolg van die verskriklike gebeure) na *fascinans* (verwondering oor die spirituele) te vorder. Dit vind plaas wanneer die Godsverhaal en die trauma-verhaal een word en wanneer getraumatiseerde adolessente Jesus as rolmodel aanneem.

## Hoofstuk 9

### Pastoraat, adolessensie en geïnternaliseerde hoop

#### 9.1. Inleiding

In Hoofstuk 1 het ons bespreek dat die kerk geroep is om die evangelie van God aan stukkende mense en gemeenskappe te bedien. Die kerk behoort 'n genesende gemeenskap in die Suid-Afrikaanse konteks te wees. Daarvoor moet die kerk en pastors opgelei word om mense wat getraumatiseer is, te begelei om weer heel mense te word. In Hoofstuk 4 het ons bespreek dat die sentrale doelstelling van die pastoraat is om mense te help om sinvol te lewe. In trauma gaan dit ten diepste oor die soeke na sin. In Hoofstuk 2 het ons bespreek dat veral “soekers” (adolessente) antwoorde op hulle vrae oor die trauma wil hê – hulle wil betekenis daarin sien. Ek vind Capps se teorie oor hoop en herstrukturering bruikbaar omdat dit adolessente weer hoop vir die toekoms kan gee en daarom gaan ek dit in hierdie hoofstuk bespreek. In Capps (1996) se werk bied hy 'n model oor hoop aan. Sy pastorale model word gebruik omdat hy klem lê op die feit dat pastors die draers van hoop is. Hy is van mening dat 'n kerntaak van die pastor is om 'n “provider of hope” te wees (Capps 1996:12). Dit is waar dat ander beroepe ook hoop aanbied, maar dit is net 'n gedeelte van wat hulle aanbied. Pastors, aan die ander kant, is meestal nêr draers van hoop. Dit is hierdie taak van 'n pastor wat hom of haar van ander beroepe onderskei. Om hoop te skep is 'n sentrale bestanddeel van die terapeutiese proses. Hoop terapie geskied met behulp van herstrukturering omdat daar anders oor die situasie gedink moet word. Hiervoor gebruik ek in hierdie hoofstuk Capps se werk, *Reframing: New method in pastoral Care* (1990) as raamwerk. Ek gebruik ook Borg se werk, *Meeting Jesus again for the first time* (1994) omdat dit inhoud gee aan die konsep van “hoop” uit 'n postmoderne invalshoek en ook omdat dit terselfdertyd sterk op die narratiewe steun. Ten einde aan verwarde getraumatiseerde adolessente weer hoop vir die toekoms te gee, is hierdie werk bruikbaar. Borg (1994, 1995) is 'n sterk voorstander van die narratiewe omdat dit die emosies van die mens aanspreek. Soos wat godsdienstige wette riglyne

gee oor menslike gedrag, en die teologie en leerstellings mense meer insig in geloof gee, spreek verhare die belewenisse van mense aan. Borg (1994:121) stel dit so "... stories appeal to the imagination to that place within us where our images of reality, life and ourselves reside." Sodoende bring hy hoop nader aan die ervaring van die numineuse. Ek gaan ook kernelemente uit die hoopteologie van Moltmann (1926 - ) bespreek. Die waarde van Moltmann (1974) se denke vir hierdie studie is daarin geleë dat hy hoop koppel aan twee belangrike teologiese momente: God se identifikasie met menslike lyding via die kruis en die verband tussen God en die oorwinningsperspektief van die opstanding. Volgens Moltmann (1974:33) is die enigste metode om hoop te genereer, blootstelling aan God se trou. Dit beteken dat daar gepoog moet word om mense se Godskonsep te beïnvloed en te verander. Hierdie verandering kan gegenereer word wanneer die persoon met Skrifbeloftes gekonfronteer word, wat in hierdie studie aan Borg (1994) se meta-verhaal model gekoppel word.

## **9.2. Trauma en wanhoop**

Vanweë trauma en die gepaardgaande emosies van hulpeloosheid en magteloosheid, dink mense dat hulle aan die einde van hulle krag is: "Ek kan nie meer nie; al my reserwes is uitgeput en my bestaande hanteringsvaardighede het in duie gestort" (Louw 1999:524). Volgens Louw (1999:525), 'n teoloog wat hoopterapie bestudeer het, kan "hoop"-loosheid beskryf word as 'n magtelose gevoel of ervaring van kontroleverlies en hulpeloosheid. 'n Toestand van "hoop"-loosheid ontstaan óf as gevolg van 'n pynlike verlies wat reeds gely is óf as gevolg van die antisipering van 'n moontlike verlies. "Hoop"-loosheid is dan 'n hulpelose gevoel wat korreleer met verlies-angs en "performance anxiety" (Louw 1999:525). Louw (1999:525) is van mening dat wanhoop ontstaan wanneer mense oorweldig word deur 'n ervaring van algehele doelloosheid en sinloosheid. Tussen "hoop"-loosheid en wanhoop bestaan daar slegs 'n graadverskil, nie 'n wesenlike aardverskil nie. Wanhoop is 'n toestand van bestaansvertwyfeling en 'n ervaring van sinloosheid as gevolg van die ontbreking van bestaansgeborgtheid. Die wanhopige sien



geen doel meer in die lewe nie, ervaar sy of haar lewe as 'n doodloopstraat en voel oorweldig deur skuld en angsk vir die dood. Die uiteinde van wanhoop is 'n algehele ervaring van toekomsloosheid. Hierdie toekomsblokkasie veroorsaak 'n heel besondere neurose: 'n weiering om by die onmiddellike werklikheid of realiteit betrokke te raak. Dit ontstaan weens 'n akute angsk vir die toekoms en meegaande akute ervaring van doelloosheid en sinloosheid (Louw 1999:525). In hierdie hoofstuk word 'n pastorale model aangebied om die "hoop"-loosheid wat getraumatiseerde adolessente beleef, teen te werk en hulle sodoende te begelei tot heelwording. Hierdie studie gaan gebruik maak van Capps se werk, *Agents of Hope: a pastoral psychology* (1996). In hierdie werk bied hy 'n model oor hoop aan (Capps:1996). Sy pastorale model word gebruik omdat hy klem lê op die feit dat pastore die draers van hoop is. Hy meen dat 'n kerntaak van die pastor is om 'n "provider of hope" te wees (Capps 1996:12). Dit is waar dat ander beroepe ook hoop aanbied, maar dit is net 'n gedeelte van wat hulle aanbied.

Pastore, aan die ander kant, is meestal nêr draers van hoop. Dit is hierdie taak van 'n pastor wat hom of haar van ander beroepe onderskei. Om hoop te skep is 'n sentrale bestanddeel van die terapeutiese proses. Hoop terapie geskied met behulp van herstrukturering omdat daar anders oor die situasie gedink moet word. Hiervoor word Capps se werk, *Reframing: New method in pastoral care* (1990) as raamwerk gebruik. Borg se werk, *Meeting Jesus again for the first time* (1994) gee inhoud aan die konsep van "hoop" uit 'n postmoderne invalshoek en steun terselfdertyd sterk op die narratiewe. Ten einde aan verwarde getraumatiseerde adolessente weer hoop vir die toekoms te gee, is hierdie werk bruikbaar. Borg (1994, 1995) is 'n sterk voorstander van die narratiewe omdat dit die emosies van die mens aanspreek. Soos wat godsdienstige wette riglyne gee oor menslike gedrag, en die teologie en leerstellings mense meer insig in geloof gee, spreek verhale die belewenisse van mense aan. Borg (1994:121) stel dit so "... stories appeal to the imagination to that place within us where our images of reality, life and ourselves reside." Sodoende bring hy hoop nader aan die ervaring van die numineuse. Ek gaan

ook kernelemente uit die hoopteologie van Moltmann (1926 - ) bespreek. Die waarde van Moltmann (1974) se denke vir hierdie studie is daarin geleë dat hy hoop koppel aan twee belangrike teologiese momente: God se identifikasie met menslike lyding via die kruis en die verband tussen God en die oorwinningsperspektief van die opstanding. Volgens Moltmann (1974:33) is die enigste metode om hoop te genereer, blootstelling aan God se trou. Dit beteken dat daar gepoog moet word om mense se Godskonsep te beïnvloed en te verander. Hierdie verandering kan genereer word wanneer die persoon met Skrifbeloftes gekonfronteer word, wat hieronder aan Borg (1994) se meta-verhaal model gekoppel word.

### **9.3. “Future visioning”**

Daar is volgens Capps (1996:14) geen waarborg dat mense dit waarop hulle hoop gaan kry of bereik nie. Om te hoop is 'n gevoel dat dit wat 'n mens wil hê of bereik, wel sal gebeur. Daarom is daar die volgende twee sinne afwisselend by hoop betrokke: “Ek dink ... “ en “Ek is seker ... ”

Alhoewel dit by hoop nie primêr oor emosies gaan nie, is daar fluktuerende emosies by hoop betrokke. Vir Capps (1996:13) gaan hoop primêr oor die manier waarop 'n mens na 'n verskynsel kyk, al is emosies daarby betrokke.

Capps (1994:75-89) verduidelik hoop aan die hand van die voorbeeld van fotografie en projeksie. Projeksie vind plaas wanneer 'n beeld op 'n skerm verskyn. In die geval van fotografie projeksie het die beeld 'n kunstige funksie as gevolg van sy bedrieglike denkbeeldige karakter. Mense kan hulle 'n ander realiteit verbeel as die werklike een. Net so is hoop 'n projeksie omdat dit 'n toekoms verwag wat tegnies gesproke vas en onrealisties is, maar tog deur en deur werklik omdat dit hunker na iets wat nie bestaan nie. Dít op sigself is gewoonlik meer werklik as die wyse waarop die objektiewe wêreld gesien word. Omdat hoop 'n projeksie is, visualiseer mense moontlikhede wat nog nie realiteit is wanneer hulle hoop nie, maar vir die mens is hierdie moontlikheid 'n potensiële realiteit. Hoop is 'n sekere manier om te kyk en te visualiseer. In hierdie sin is

hoop 'n “future visioning” (Capps 1994:75) omdat verbeelding die toekoms meer werklik laat voel, asof die toekoms al teenwoordig is.

Mense se beelde van hoop is ook projeksies van hulself. Deur te hoop projekteer hulle hulself in die toekoms en visualiseer hulle 'n bestaan wat anders as die huidige een is. Die toekoms is onvoorspelbaar en die mens se hoopvolle toekomsprojeksie word selde met akkuraatheid voorspel. Dit beteken nie dat die pastor sodanige toekomsprojeksies by getraumatiseerde adolessente moet ontmoedig nie.

Hoop kan feite verander. Erikson (1964:17) stel dit so “... hope not only maintains itself in the face of changed facts – it proves itself able to change facts, even as faith is said to move mountains.” Volgens Erikson (1964:20) is hoop dikwels die beslissende element om feite te verander. Verandering is onvermydelik. Die toekoms sal nie dieselfde as die huidige wees nie, net soos die huidige nie dieselfde as die verlede is nie. Gebaseer op hierdie feit kies hoop om die veranderinge wat mag plaasvind, te antisipeer. Toekomsprojeksie is realiteite omdat hulle 'n impak op die huidige toestand van sake het. Dit is die rede waarom die vermoë om te hoop so belangrik was vir die gevangenes in die konsentrasiekampe tydens die Tweede Wêreldoorlog (Capps 1994:80). Omdat toekomsverwagting persone in staat stel om hulle begrip van hoe die toekoms lyk, te rekonstrueer, gaan ons vervolgens bespreek hoe dit 'n verskil aan die toekoms maak voordat ons die inhoud van hoop bespreek.

#### **9.4. Hoop maak 'n verskil aan die toekoms**

Deur 'n toekoms te projekteer, hoop 'n mens dat die teenswoordige sal verander. Hoewel die gevangenes fisies steeds gevange gehou was, het hulle innerlik 'n mate van vryheid beleef tot dié mate waartoe hulle in staat was om te hoop. Hoop is nie projeksies op dit wat mens glo onmoontlik is nie. Wanneer die mens hoop, verwag hy of sy die realisering van dit wat geprojekteer is. Dit beteken nie dat hoop slegs verwagtings van realistiese moontlikhede is nie. Hoop is nie gebaseer op berekeninge van dit wat op die basis van vorige ondervinding as realisties ervaar is nie. Dit is gebaseer op die siening dat die toekoms oop is en

dat die toekoms tot 'n sekere mate ontvanklik en vatbaar is vir die mens se pogings om 'n verskil te maak (Capps 1994:88). Ware hoop is gebaseer op dit wat vir die mens moontlik is en daarom moet mense insig hê in hulle eie temperament, karakter, motiverings en waardes. Omdat die toekoms oop is, is daar altyd die risiko dat die hoop nie realisties is nie. Teleurstelling, ontmoedigings en gevoelens van skok mag volg. Om te hoop is om 'n risiko te neem. Daar is altyd 'n moontlikheid vir mislukking en skaamte en vernedering mag daarmee gepaard gaan.

### **9.5. Inhoud van die hoop**

In die voorafgaande paragrawe het ons gesien dat ten einde 'n terapeutiese rol te kan speel, moet hoop nie 'n vorm van wensdenkery wees nie. Dit moet deel wees van die persoon se vermoë om realisties na 'n situasie te kyk ten einde die feite te evalueer sodat uiteindelijke konstruktiewe besluite geneem kan word. In hierdie paragraaf fokus ek op die inhoud van die hoop.

Borg (1994:121) vestig sy aandag op drie verhale in die Bybel wanneer hy inhoud aan hoop wil gee. Hierdie drie makro-verhale gee 'n beeld van die religieuse lewe. Elkeen spreek 'n ander dimensie van die getraumatiseerde se toestand aan. Borg (1994:121) is van mening dat die drie makro-verhale die kern van die Bybel is, aangesien dit die godsdiensbeleving en lewe van ou Israel en die vroeë Christelike beweging gevorm het. Volgens Borg (1994:121-136) is die drie makro-verhale verhale van hoop omdat dit vertel van 'n nuwe begin wat deur God voorsien word. Twee van die drie verhale is onlosmaaklik verbonde aan die geskiedenis van ou Israel, naamlik die verhaal oor die uittoeg uit Egipte en die verhaal van die Jode wat uit Jerusalem na Babilon weggevoer is en tydens die Persiese Ryk weer teruggekeer het. Die derde verhaal het nie betrekking op die geskiedenis van ou Israel nie, maar op 'n instelling (die tempel, priesterdom en offerande). Met hierdie benadering oor die drie verhale sluit Borg (1994) aan by die benadering van William James (1902:508) in sy klassieke werk, *The varieties of religious experience*. Die verhale soos Borg (1994:121-136) dit voorstel, sal vervolgens kortliks bespreek word en daarna in verband gebring

word met trauma. Aan die einde van die drie verhale sal aangetoon word hoe dit by *hoop* uitkom.

### 9.5.1. Die uittog

Vir die mense van ou Israel was die verhaal van die uittog uit Egipte hulle “primal narrative” (Borg 1994:123). Hierdie verhaal het hulle identiteit, sowel as hulle gevoel oor hulle identiteit en oor God gevorm. Die verhaal is oor en oor vertel en dit is tydens hulle feeste gevier. Dit is belangrik om te verstaan dat dit vir hulle nie ’n verhaal oor hulle verlede was nie, maar oor die hede. Dit was nie net hulle voorouers wat in die uittoggenerasie geleef het, Farao se slawe in Egipte was en deur God uit Egipte gelei is nie. Die Pasga liturgie som dit so op:

For ever after, in every generation all of us must think of ourselves as having gone forth from Egypt. For we read in the Torah: “In that day thou shalt teach thy child, saying: All this is because of what God did for me when I went forth from Egypt”. It was not only our ancestors that the Holy One blessed by God, redeemed, us, too, the living, God redeemed together with them, as we learn from the verse in the Torah: “And God brought us out from thence, so that God might bring us home, and gives us the land which God pledged to our ancestors”.

(Maurice 1942:27)

Hierdie verhaal stel die mens se toestand en God se verhouding met die mens te alle tye voor. Die verhaal handel oor slawerny, vrywording, ’n reis en ’n bestemming. Dit begin met die Joodse slawe wat baie hard onder Farao moes werk en min rantsoene en vryhede ontvang. Die verhaal vervolg dan met die tien plae en die vrylating van die Jode. Die verhaal eindig nie toe hulle Egipte verlaat het nie. Die uittog het hulle op ’n reis deur die woestyn geneem. Hierdie reis het 40 jaar geduur. Die bestemming was die beloofde land, wat die plek van God se teenwoordigheid simboliseer.

Getraumatiseerdes bevind hulself ook in Egipte, 'n land van slawerny. Trauma maak die mens 'n slaaf van die liggaam se reaksies op die trauma. Slaap- en eetversteurings, woede, bitterheid en aggressie, vrees en angstigtheid, deurmekaar denke en swak konsentrasie, irritasie en die gebruik van plaasvervangers is enkele voorbeelde van die simptome van trauma. Hierdie simptome hou getraumatiseerdes gevange en kan hulle laat verval in 'n diepe depressie of in post-traumatiese stresversteuring. As die probleem slawerny is, is die oplossing vrywording. In die verhaal van die uittog begin die vrywording in die nag, in die donkerte voor die dag (Borg 1994:124). In die donkerte van die trauma, kan die mens se vrywording ook begin. Die vrywording behels die proses om Egipte en die heerskappy van Farao te verlaat en deur die see te beweeg. Die vryheid is volgens Borg (1994:124) nie die einde van die verhaal nie. Dit lei na 'n reis deur die wildernis en hier word God ontmoet. Dit verg moed om deur trauma en meegaande emosies te werk en die verhaal te vertel. Dit is soos 'n reis deur die woestyn. Gedurende die reis kan God ontmoet word.

Hierdie gedagte bring ons weer uit by Otto se numineuse, naamlik 'n ontmoeting met die heilige. Ten einde heel te word na trauma, moet die reis deur die wildernis 'n ontmoeting met die heilige insluit. Borg (1994:125) meen dat die ontmoeting met God vrees en angs meebring en dat daar na die sekuriteit van Egipte verlang word. Volgens Otto (1923:158) bring die ervaring van die numineuse ook vrees in die sin van respek en afstand en verwondering. Die verlange na die sekuriteit bring ons by Girard (1979) se sondebok-meganisme uit. Getraumatiseerdes vind sekuriteit deur agter die sondebok te skuil. Om 'n sondebok te identifiseer, bring vir getraumatiseerdes rustigheid omdat al die negatiewe gevoelens op die sondebok gelaai kan word. Dit veroorsaak dat getraumatiseerdes meer gemaklik voel. Borg (1994:126) is van mening dat die wildernis 'n plek is waar die mens deur God versorg word met water en brood uit die hemel. God beweeg saam met die mens op die reis in 'n wolkkolom bedags en in 'n vuurkolom snags. Die hoop in trauma is daarin geleë dat God in die reis op pad na heling by getraumatiseerdes is: in donker dae en ook wanneer dit beter gaan. Hierdie reis is 'n lang reis; dit neem veertig jaar. Dit is nie 'n vinnige

en maklike proses om deur trauma te werk nie. Dit neem tyd. Die bestemming van die reis is volgens Borg (1994:126) die lewe in die teenwoordigheid van God. Maar God is nie net die bestemming nie. Hy is die Een wat op die reis ontmoet en geken word. Borg (1994:126) stel dit soos volg: “It is a journeying *towards* God that is also with God.”

Die tweede makro-verhaal wat Borg in sy werk (1994) bespreek, is dié van die Jode wat in ballingskap na Babilonië weggevoer is en later weer terugkeer na Jerusalem.

### **9.5.2. Ballingskap en terugkeer**

Soos die Eksodusverhaal is hierdie verhaal ook onlosmaaklik verbonde aan ’n historiese gebeurtenis. Die ballingskap begin in 587 voor Christus toe Jerusalem en die tempel verower en vernietig is deur die Babiloniërs. Die gevangenes is na Babilon, ongeveer 800 myl vanaf Jerusalem, weggevoer. Daar het hulle as vlugteling gelewe, verwyder van hulle land en onder die heerskappy van die vyand. Die ballingskap kom 50 jaar later tot ’n einde toe die Persiese Ryk die Babiloniërs verslaan het en aan die Jode toestemming gegee het om na hulle land terug te keer. Soos met die Uittog-verhaal het hierdie verhaal die lewenswyse en religieuse ervaring van die Jode gevorm. Die verhaal word vir hulle ’n metafoor van hulle verhouding met God. Die bannelinge se lewenswyse in die vreemde was anders as alles wat vir hulle bekend, geliefd en veilig was. Dit was ’n lewe weg van Sion, die plek waar God teenwoordig is. Hulle het volgens Borg (1994:127) magteloos en verontreg gevoel. Ballingskap word gekenmerk deur hartseer en woede. Borg (1994:128) toon aan dat hierdie emosies in Psalm 137 verwoord word. Ons het in Hoofstuk 7 bespreek dat woede ’n groot rol speel wanneer die sondebok-meganisme aangewend word. Woede veroorsaak dat getraumatiseerdes ’n sondebok soek, want dan kan die woede bedaar. Woede by kinders en adolessente is ’n uitdrukking van onderliggende hartseer, verlies, magteloosheid, vrees en angstigheid. Dit is dikwels makliker vir ’n kind om woede te beleef as die meer pynlike onderliggende emosies (Hodgkinsin & Stewart 1991:59). Kinders weet nie

hoe om hulle woede op 'n gepaste manier uit te spreek nie. Om woede op 'n gepaste manier uit te druk, is deel van die genesingsproses. Getraumatiseerde mense het die reg om woede te voel vanweë dit wat met hulle gebeur het en hulle het die reg om dit uit te druk. Getraumatiseerde adolessente het 'n behoefte om ontslae te raak van hulle pyn en soek daarom onbewustelik na 'n geskikte sondebok. Die slagoffer van trauma blameer die sondebok en doen so geweld aan die sondebok wat tot slagoffer gemaak word. Deur die slagoffer te blameer, raak die oortreder ontslae van die skadelikheid wat in sy eie psige vasgelê is.

Twee van die simptome wat 'n mens na 'n akute trauma belewe is magteloosheid en 'n gebrek aan die gevoel van veiligheid. Die bekende verander. Dit voel asof 'n mens se hele lewe binne sekondes verander. Ná trauma word die een dag soos die ander en 'n mens verlang na die lewe voor die trauma wat slegs vaagweg onthou word. Woede en hartseer is twee sterk emosies wat na trauma belewe word, as gevolg van die verlies wat plaasgevind het. Verlies na trauma kan onder andere die verlies van onskuld behels, asook die verlies van 'n gevoel van veiligheid en sin en betekenis in die lewe.

Volgens Borg (1994:129) is die probleem die ballingskap, terwyl die oplossing daarvan die terugtog is. Vir die terugreis gebruik hy Jesaja 40:3-4 as voorbeeld. Soos die Uittog-verhaal is die verhaal van die Ballingskap 'n verhaal oor 'n reis. Dit stel die religieuse lewe voor as 'n reis na die plek waar God teenwoordig is, 'n "terugkomreis". Soos die Uittog-verhaal vertel hierdie vertelling die verhaal van God wat die reis saam met die mens meemaak. Hier gebruik Borg (1994:130) die gedeelte in Jesaja 40:29-31. Trauma kan verstaan word as 'n reis terug, na die plek waar die getraumatiseerde God weer vind.

### **9.5.3. Die priester-verhaal**

Die derde verhaal het nie betrekking op die geskiedenis van ou Israel nie, maar op 'n instelling van ou Israel – die tempel, priesterdom en offerandes. In hierdie verhaal is die priester die een wat die mens gereedmaak om deur middel van offerandes voor God te verskyn. Die priester-verhaal lei na 'n ander voorstelling



van die religieuse lewe. Dit is nie primêr 'n verhaal van slawerny, ballingskap en van 'n reis nie, maar 'n verhaal van sonde, skuldgevoelens, onreinheid en offerande (Borg 1994:130). Die begrippe van onreinheid en skending is sentraal. Dit word ook verbind aan beelde van reiniging en bedekking. Hierdie verhaal stel nie die mens primêr in slawerny voor of as mense wat verlang om huis toe te gaan nie. Die mens word as 'n sondaar voorgestel wie God se wette oortree en sodoende skuldig voor Hom as die Regter staan. So word die religieuse lewe 'n verhaal van sonde, skuld en vergifnis.

Tans domineer hierdie verhaal nog die ander twee verhale, asook die Christelike verstaan van Jesus en die religieuse lewe. Hierdie verhaal is die kernverhaal in die populêre siening van Christus as die Verlosser wat sondaars tot God se vergifnis kan lei. Wanneer 'n mens sê: "Christus het vir my sonde gesterf", plaas hy of sy dit binne-in die raamwerk van die priesterlike verhaal. Die dominansie van hierdie verhaal veroorsaak die prominente plek wat aan die belydenis van sonde in die Christelike aanbidding gegee word. Die priesterlike verhaal se betekenis is eenvoudig, direk en radikaal: die mens word aanvaar, net soos hy of sy is. God het mense lief ongeag wie hulle is. Die priesterlike verhaal beteken volgens Borg (1994:131) dat 'n mens se sonde, onreinheid en skuld nie tussen die mens en God moet staan nie. Dit beteken dat 'n nuwe begin moontlik is. Die mens hoef nie in slawerny te lewe as gevolg van die seer van die verlede nie. Getraumatiseerdes kan vrykom van hulle verlede en hoef nie in die verskrikking van die trauma gevange gehou te word nie. In lyn met die postmoderne siening waarsku Borg (1994:131) dat wanneer die priesterlike verhaal die dominante verhaal of die enigste verhaal word wat dien as voorstelling van Jesus en van die Christelike lewe, dit ernstige beperkinge inhou. Hy gaan selfs so ver om te beweer dat dit sodoende versteurings in die mens se insig oor die Christelike lewe kan bring. Hy beveel aan dat mense die priesterlike verhaal as een van drie maniere moet verstaan ten einde 'n geheelbeeld van die Christelike lewe te kry.

Al drie bogenoemde verhale is verhale van swaarkry en van 'n belewenis van verwydering van God. Die uittog-verhaal handel oor slawerny. Volgens die ballingskap-verhaal lewe die mens in Babilon, vervreemd van die kern van sy of haar wese en verlangens. In die priesterlike verhaal word die mens se lewe gekenmerk deur skuld, skaamte, negatiewe eiewaarde en die meegaande kloof wat ontstaan tussen God en die mens as gevolg van die genoemde emosies (Borg 1994:132). Al drie verhale skilder God wat intiem betrokke is by die mens se lewe: "There is a power that wills our liberations, a light shining in the darkness that invites us home from exile, a compassionate presence that accepts us just as we are, though we may not yet know that" (Borg 1994:134). In al drie verhale is die konsekwente boodskap dat God nie die mens se huidige toestand (trauma) begeer nie. Die uittog-verhaal spreek van verontregting, slawerny en vrywording. Die ballingskap-verhaal vertel die goeie nuus dat tuiskoms moontlik is. Die priesterlike verhaal bevestig dat die mens se verlede nie die finale woord oor hom of haar is nie. Al drie is verhale oor 'n reis. Die religieuse lewe is nie 'n statiese sirkel van sonde, skuld en vergifnis nie, maar 'n reis van Egipte na die wildernis en van Babel na Jerusalem. Dit is 'n reis van vrywording en tuiskoms. Dit is 'n reis ná God en ook mét God. Die priesterlike verhaal is ook 'n reisverhaal in die sin dat God mense aanvaar net soos hulle is en waar hulle ook al op reis is. Die feit dat die getraumatiseerde adolessent deur God aanvaar word, is 'n proses wat lank kan neem. Hierdie proses is die reis.

Hoop is volgens Capps (1994:75) 'n projeksie omdat dit 'n toekoms verwag wat tegnies gesproke vas en onrealisties is. So verwag getraumatiseerdes vrywording, tuiskoms en aanvaarding. Hierdie projeksie is deur en deur werklik omdat dit 'n hunkering is na iets wat nie tans in die trauma ervaar word nie. Op die oomblik beleef getraumatiseerdes slawerny of ballingskap. Omdat hoop 'n projeksie is, visualiseer getraumatiseerde adolessente moontlikhede wat nog nie realiteit is wanneer hulle hoop nie, maar hierdie moontlikheid is 'n potensiële realiteit. So word vrywording, tuiskoms en aanvaarding 'n potensiële werklikheid. Getraumatiseerdes het verskillende behoeftes: sommige aan vrywording, ander aan tuiskoms, en nog ander aan

aanvaarding. Ten spyte van die verskille in die drie verhale bied hulle 'n beeld van die religieuse lewe as 'n reis wat 'n verdieping en veranderde verhouding met God meebring. God kan in die trauma ontmoet word. Hierin lê die hoop: die numineuse kan beleef word.

Capps (1994:75) is van mening dat wanneer mense hoop, hulle hulself in die toekoms projekteer en 'n bestaan visualiseer wat anders is as die teenswoordige een. 'n Goeie vraag wat die pastor aan die pastorant in nood kan vra is: "Hoe sien jy jou in die nabye toekoms en hoe sien jy jou in die verre toekoms?" (Met ander woorde: "Hoe sien jy jou nou in Egipte en hoe sien jy jouself in die Beloofde Land?") Hierdie vrae stel getraumatiseerde adolessente in staat om maniere te vind om die gaping wat die twee skei, kleiner te maak. So word mense gelei om die toekoms meer realisties voor te stel en die proses van die huidige tot die toekoms meer positief te beleef (dit wil sê die reis deur die woestyn).

Friedenberg (1964:97) beskryf adolessensie as die periode waartydens individue leer wie hulle is en wat hulle werklik voel. Dit is dus 'n ideale tyd om getraumatiseerde adolessente te konfronteer met hoe hulle hul tans in die naspel van die trauma ervaar en hoe hulle hulself in die toekoms sien. Hier speel Jesus as rolmodel 'n groot rol. Pastors moet getraumatiseerde adolessente lei om Jesus as rolmodel na te volg en om soos Jesus te word. In Hoofstuk 7 het ons bespreek dat Jesus 'n rolmodel is wanneer dit by vergifnis kom. Hoop kan nie beleef word as daar nie vergifnis betrokke is nie. Volgens Girard (1986:156) het kennis oor die sondebok-meganisme in samelewings nie geweld verminder nie, maar " ... this knowledge must be added to the will to forgive". Vergifnis is die sleutel vir mense wat die verskrikking van hulle verlede wil oorkom.

Pastors sal die kwessie rakende vergifnis met groot deernis moet benader ten einde tweede orde verandering (nie net die persoon nie, maar ook die sisteem) te bevorder (hoofstuk 3). Die fokus behoort eerder op die proses van heelwording te val. Vergewing kan net heelword bevorder indien dit vrywillig deur die slagoffer gegee word (Stone 1990:76). Bonhoeffer se siening oor vergifnis is in Hoofstuk 7 bespreek. Volgens Bonhoeffer

(1959:36) is “true repentance [is] embodied in a life of discipleship. Forgiveness is thus costly. Forgiveness cannot be demanded. It can only be hoped for. The aim of forgiveness is to restore communion with one another and with God in order to reconcile our brokenness. Forgiveness is a way of life.” Sonder vergifnis is hoop nie moontlik nie.

Erikson (1968:88) beskou adolessensie as baie belangrik vir psigososiale ontwikkeling, veral omdat dit as basis dien vir die daaropvolgende ontwikkeling gedurende volwassenheid. Erikson (1968:88) toon aan dat die mees beslissende periode in die vorming van die volwassene se persoonlikheid die adolessensiejare is. Die hoofsaak van individue gedurende adolessensie is om op grond van wat hulle oor hulself en ander geleer het, ’n gevoel van identiteit te ontwikkel wat hulle in staat sal stel om hul toekomstige rolle te beplan. Indien hulle nie daarin slaag om ’n gevoel van identiteit te ontwikkel nie, lei dit tot roldiffusie, dit wil sê ’n onsekerheid oor hulself, hulle rolle en plek in die samelewing. Hierdie nuwe interpersoonlike dimensie is veral belangrik ná trauma omdat dit adolessente in staat stel om nuwe rolle te integreer en om met ander persone in verhouding te wees (Roos, Du Toit & Du Toit 2002:5). Integrasie kan makliker plaasvind indien toekomsprojeksie tydens trauma gebruik word.

## **9.6. Moltman se teologie van hoop**

Alhoewel Jürgen Moltmann (1926 - ), die teoloog van die hoop - soos hy algemeen bekend staan - hoofsaaklik ’n bydrae tot die sistematiese teologie gelewer het, is sy siening oor hoop bruikbaar in pastoraat aan getraumatiseerde adolessente. Vir Moltman (1974:189) handel hoop oor God se beloftes. Hy toon aan hoe dit voorkom in twee makro-verhale van die Bybel en pas dit op die praktyk toe. Moltmann was in 1944 ’n agtienjarige soldaat in die Duitse leërmag tydens die Tweede Wêreldoorlog. Daarna was hy in gevangenekampe in België, Skotland en Engeland. In die Belgiese kamp het hy gesien hoe gevangenes innerlik ineenstort, hoe hulle alle *hoop* laat vaar het en hoe hulle siek geword en doodgegaan het omdat hulle nie meer hoop gehad het nie. ’n Kopie van die

Nuwe Testament het Moltmann laat besef dat God agter die doringdraad teenwoordig was. Van toe af het die ervaring van die lewe as gevangene 'n lewenslange indruk op hom gemaak: die swaarkry het die hoop versterk. In sy werk *Theology of hope* (1974) is die eskatologiese hoop die sentrale tema. Dit is oorspronklik geskryf vir interne groepbesprekings. Maar binne twee jaar na verskyning het die boek deur drie uitgawes gegaan en dit is in Engels, Italiaans, Frans, Japanees en Nederlands vertaal. Die boek het hoop gebring in 'n algemeen angstige en pessimistiese wêreld wat na die Tweede Wêreldoorlog aan die orde van die dag was. Met hierdie werk wou Moltmann (1964:101) die oorspronklike hoop aan die Christendom teruggee, aangesien 'n mens met die mag van hoop die oue kan laat gaan en begin met iets nuuts. Moltmann (1964:55) is van mening dat trauma mense hulpeloos uitlewer aan uitsigloosheid, maar dat hulle hulself teen hierdie uitsigloosheid kan verset deur van hoop gebruik te maak. Ek gaan vervolgens twee van die drie kern-konsepte wat volgens Moltmann (1964:120-298) belangrik is vir elke Christelike teologie van hoop bespreek. Die rede waarom ek die twee uitlig is omdat dit van direkte belang by getraumatiseerde adolessente is.

### **9.6.1. Die Goddelike belofte**

Eskatologie word nie op profesieë en voorspellings gebaseer nie, maar op God se beloftes. In 'n voorspelling praat iemand oor toekomstige gebeurtenisse wat hyself nie kan voortbring nie. Voorspellings is so vaag dat hulle enigiets wat gebeur kan bevestig. Maar in 'n belofte belowe God plegtig om dit wat Hy sê te doen en Hy waarborg dit met sy getrouheid en dit is ondubbelsinnig. Die fundamentele Goddelike beloftes in die Ou Testament is die beloftes van 'n verbond wat gemaak is met Noag, Abraham, Israel en die Messias. God belowe dat Hy vir hulle 'n God sal wees en hulle sal sy volk wees. Dit is 'n belofte uit vrye wil van God se kant af en Israel het die keuse of hulle God se volk wil wees. In hierdie verbondsbelofte is God teenwoordig. Hy belowe aan hierdie mense sy getrouheid en aangesien getrouheid die essensiële aard van sy Goddelikheid is, is dit ook so met die belofte. Wat belowe word in die belofte en die belofte is een

en dieselfde, naamlik die teenwoordigheid van God. In die teologie van hoop beklemtoon Moltmann hierdie karakter van God se belofte aangesien dit 'n mens krag gee om alles wat mens het en is agter te laat soos Abraham en Sara. Of om soos Israel Egipte te verlaat en dit te waag in die onbekende in deur net te vertrou op die belofte. Die naam wat die Nuwe Testament vir hierdie waagmoed gee is "geloof". In Hebreërs 11:1 staan: "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". Die Ewige Een daal neer en deel Israel se lot deur hulle na vryheid te lei. God gaan bedags in 'n wolkkolom saam en snags in vuur en praat met Moses as 'n vriend. God word die metgesel op pad en die mede-lyer van sy volk in die uittoeg van die wêreld om hulle in die koninkryk van sy glorie te bring. Die *hier* is die belofte van die glorie *daar* en dit is meer as net 'n woord; dit is 'n Goddelike teenwoordigheid wat die lewe met geluk vul, selfs in die ellende van die ballingskap.

So moet die pastor vir getraumatiseerde adolessente daarop wys dat hoop oor God se beloftes gaan. Die feit dat die Uittoeg-verhaal in Kanaän geëindig het, is vir Moltmann (1964:4) nie net die vervulling van 'n belofte nie, maar die bevestiging van God se trou. Op hierdie bevestiging van God se trou moet "soekers" staan. Ook met die ballingskap-verhaal is God as die God van hoop teenwoordig en kom Hy sy beloftes na. Dit beteken vir getraumatiseerdes dat die hele Skrif die struktuur bevat van 'n belofte in vervulling. Juis God se vervulde beloftes gee aanleiding tot nuwe gestaltes van hoop. Dit laat getraumatiseerdes in die geloof aanbeur na die komende ryk van God.

### **9.6.2. Die verhoging van die gekruisigde Christus as God se belofte vir die wêreld**

Die groot wentelpunt van die geskiedenis, wat ook die historiese bewys is van God se vervulde beloftes, is volgens Moltmann (1964:60) die kruis van Christus. Om die inhoud van hierdie hoop en die betekenis van die kruis te begryp, moet die teologie die kruis vanuit die opstanding van Christus interpreteer. Vanuit die opstanding verstaan die mens die hoop van die Christendom as 'n

bevrydingshoop en terselfdertyd 'n opstandingshoop. Vir Moltmann is 2 Korinthiërs 1:20: "Hy is die "ja" van God, die "ja" op al die beloftes van God. Daarom is dit ook deur Christus dat ons tot eer van God daarop "Amen" sê", die rede waarom hy die opwekking van Jesus uit die dood as God se finale en universele belofte van die nuwe skepping van alle dinge geïnterpreteer het. Die goddelike "ja" en "amen" is die onvoorwaardelike bevestiging van die belofte van sy komende teenwoordigheid. Die vervulling van die belofte het aanvanklik net vir Jesus geraak, maar God het Hom uit die dood opgewek sodat Hy die Eerste kan wees van dié wat volg. Sonder die komende koninkryk van God se glorie en die ewige lewe van die toekomstige wêreld het God se opwekking van Jesus geen betekenis nie, maar sonder sy opwekking het ook die hoop van die Christene geen Christelike grondslag nie. Daarom moet die Christologiese kern van teologie 'n eskatologiese horison hê. "Christian eschatology doesn't talk about the future as such ... but about Jesus Christ and *His* future" (Moltmann 1974:17). Ten slotte lê Moltmann (1974:221) klem op die aard van die belofte wat "ever-expanding" is: "When fulfilled it is never wrapped up or completed in its fulfilment. For the fulfilment itself creates new horizons". So is die beloftes van die Ou Testament, alhoewel dit vervul is, nooit afgesluit nie. God vervul sy belofte aan Israel om hulle na die Beloofde Land te bring, maar open weer 'n nuwe horison van gehoorsaamheid en seëninge. God se belofte van 'n Messias is vervul in Christus, maar dit open 'n nuwe horison na die Pinkster en die Wederkoms. Elke vervulling lei tot verdere hoop. Moltman (1966:225) stel dit soos volg: "Hence every reality in which a fulfilment is already taking place now becomes the confirmation, exposition and liberation of a greater hope". Hoop eindig nooit.

Pastors moet getraumatiseerde adolessente daarop wys dat as God die getraumatiseerde Jesus opgewek het nadat Hy tereggestel was deur die magshouers van hierdie wêreld, dan bring Hy ook 'n toekoms vir die getraumatiseerdes van hierdie wêreld. Christus se opstanding is die belofte van 'n nuwe toekoms vir getraumatiseerde adolessente. Volgens Moltmann (1974:84) is die Christelike eskatologie 'n leerstelling oor hoop in die sin dat hoop

gegee moet word as 'n alternatiewe toekoms vir mense wat swaarkry. Hy is van mening dat "... the theologian is not concerned merely to supply a different *interpretation* of the world, of history and of human nature, but to *transform* them in expectation of a divine transformation" (Moltmann 1981:200). Die kruis van Jesus gaan vir hom nie soseer oor die dood van Jesus nie, maar oor God wat identifiseer met mense se swaakry in die wêreld. So identifiseer God Hom met die "soekers". Moltmann (1974:227) som dit so op: "God and suffering are no longer contradictions," maar "God's being is in suffering and the suffering is in God's being itself, because God is love."

## **9.7. Hoop en herstrukturering**

### **9.7.1. Trauma Skikkingsindroom**

In Hoofstuk 5 het ek die Trauma Skikkingsindroom in diepte bespreek. Ek verwys hier weer net vlugtig daarna voordat ek dit op herstrukturering gaan toepas. Miller (1998:16) het 'n model ontwikkel wat getraumatiseerde adolessente se belewenis van die trauma beskryf. Hy noem dit die Trauma Skikkingsindroom. Die eerste fase is adolessente se belewenis van die trauma waarin daar 'n doodsdreigement, ernstige besering of dreigement van besering of enige ander dreigement is. Die tweede fase behels adolessente se reaksie. Dit mag vrees, magteloosheid en verskrikking insluit (Miller 1998:20). Die derde fase behels die her-beleef van die trauma deur middel van nagmerries, vermyding, terugflitse en denke oor trauma. Tydens fase vier begin adolessente om die trauma te verwerk. Hierdie her-evaluering mag adolessente lei om hulle reaksies op die trauma en die meegaande rou, beter te verstaan. Indien getraumatiseerde adolessente reeds 'n mate van abstrakte denke bemeester het, sal dit die fase vergemaklik. Hanteringsstrategieë help getraumatiseerde adolessente om die betekenis van die trauma op hulle identiteit te aanvaar en op te los sonder gevoelens van twyfel of skuld (Miller 1998:18). Herstrukturering is 'n bruikbare



hanteringstrategie wat pastors in hulle werkwyse met getraumatiseerdes kan gebruik. Herstrukturering maak gebruik van toekomsvisualisering en hoop ten einde adolessente te lei om heel mense te word.

Furman, 'n psigiater wat spesialiseer in die adolessensie, gebruik saam met sy kollega Ahola, die metode van herstrukturering in hulle terapie. Furman & Ahola (1992:6) versoek getraumatiseerde adolessente om hulself in die toekoms te projekteer (byvoorbeeld 'n paar weke vorentoe, ses maande en 'n jaar). Vervolgens moet hulle die teenswoordige lewe vanuit die toekoms beskryf, met ander woorde, lank nadat die trauma gebeur het. Die getraumatiseerdes verduidelik dan wat hulle dink die verskil tussen die toekoms en die teenswoordige is en verskaf redes vir hulle antwoord. So word hulle geleer om op die toekoms, waar die trauma iets van die verlede is, te fokus. Die rede waarom Furman & Ahola (1992:7) hierdie werkswyse gebruik, is omdat hulle opgemerk het dat getraumatiseerdes geneig is om op die verlede te konsentreer omdat dit dan makliker is om ander te blameer en sondebokke te soek. Die gevolg is dat die verlede as die bron van getraumatiseerdes se probleme beskou word. Deur op die toekoms te fokus, begin getraumatiseerdes die verlede as die bron van hulle groei na heel mense te sien.

### **9.7.2. “Revising the past”**

Furman & Ahola (1992:19) gebruik die voorbeeld van 'n vrou wie se ma haar vir ure lank in 'n donker kas toegesluit het toe sy 'n kind was. Hierdie vrou het later in haar lewe 'n kuns-onderwyseres geword en kinders gehelp om hulle verbeeldingswêreld te ontwikkel deur van kuns gebruik te maak. Tydens die beradingsessie het sy aan die berader vertel dat haar ma haar op gereelde basis in 'n donker kas toegesluit het. Die berader het nie die trauma gereduseer nie. Sy wás die slagoffer van kindermishandeling. Hy het wel vir haar die vraag gevra: “Wat het jy in die kas gedoen sodat jy nie mal van vrees geword het nie?” Sy het geantwoord: “Ek het my verbeelding gebruik. Ek het aan myself gedink op 'n ander plek, in 'n park, in die veld.” Die berader het geantwoord: “En is dit nie wat jy nou met jou leerlinge doen nie? Die donker kas het jou 'n manier

gegee om die donker te hanteer en dit is vandag die tegniek wat jy met jou leerlinge gebruik.” Sy het nog nooit voorheen die verbinding gemaak nie.

Hierdie metode van Furman & Ahola (1992:19) noem Capps (1994:84) “revising the past” en dit word gebruik om ’n persoon se persepsie van wat moontlik in die toekoms is, te verander. Verandering word moontlik gemaak wanneer ’n mens die betekenis van sekere gebeure in die verlede verander. Capps (1994:85) is van mening dat “revising the past” teologies verstaan kan word in die lig van God se genade. God is in staat om die geweld en trauma wat teen mense gepleeg word te verander in iets beters as wat getraumatiseerdes dit kon voorstel. Dit is in God se aard om te hoop (Capps 1994:85). Die wêreld en die mens bestaan omdat God gehoop het om iets nuuts te maak. Hierdie hoop het ’n groot risiko vir God ingehou en die geskiedenis van die mensdom beskryf hierdie risiko.

### **9.7.3. Hoop as deug**

Erikson (1963:220-290) se teorie oor menslike ontwikkeling word wyd aanvaar en speel ’n groot rol in alle menslike en sielkundige ontwikkelingsteorieë. Hy toon aan dat die deug van hoop tydens kinderjare verkry word. Die konsep van vertrouwe en wantroue is dwarsdeur ’n mens se lewe teenwoordig. As die konsep nie aangespreek word gedurende babajare nie, mag dit ’n negatiewe uitwerking op mense hê. Dit kan daartoe lei dat hulle nooit ten volle hulself in die wêreld word nie. As mense nie leer om hulself, ander mense en die wêreld te vertrou nie, verloor hulle die deug van hoop wat direk verbind is met hierdie konsep. En as mense hulle geloof in hoop verloor, sal hulle sukkel om mislukkings en slegte tye in hulle lewe te oorkom. Vir Erikson is die babajare gevolglik belangrik om die deug van hoop aan te leer:

Every adult, whether he is a follower or a leader, a member of a mass or of an elite, was once a child. He was once small. His triumphs will be measured against this smallness, his defeats will substantiate it. The questions as to who is bigger and who can do or not do this or

that, and to whom – these questions fill the adult's inner life far beyond the necessities and the desirabilities which he understands and for which he plans.

(Erikson 1950:224)

#### **9.7.4. Omskrywings van herstrukturering**

Herstrukturering kan omskryf word as “to change the conceptual and emotional setting or viewpoint in relation to which a situation is experienced and to place it in another frame which fits the ‘facts’ of the same concrete situation equally well or even better and thereby changes its entire meaning” (Capps 1990:128).

Watzlawick, Weakland & Fisch (1974:95) gee die “klassieke omskrywing” van herstrukturering: “To reframe, then, means to change the conceptual and emotional setting or viewpoint in relation to which a situation is experienced and to place it in another frame which fits the ‘facts’ of the same concrete situation equally well or even better and thereby changes its entire meaning”.

Hierdie metode bied bruikbare insigte wanneer daar met getraumatiseerde adolessente gewerk word. Eksponeer van die metode van herstrukturering is onder andere: Watzlawick, Weakland & Fisch (1974), Bandler & Grindler (1979) en Capps (1990).

Om dinge in 'n nuwe lig of vanuit 'n nuwe perspektief te sien – dit wil sê die vermoë agter herstruktureringsintervensies – sorteer onder die epistemologie van die teorie van kennis binne die filosofie. Baie nadenke wat verbind is aan hierdie vaardigheidsvermoë kan nagespoor word tot by Immanuel Kant (1724-1804) se Kopernikus rewolusie in epistemologie. Tydens die 16<sup>de</sup> en 17<sup>de</sup> eeu kry 'n mens die verandering van 'n Ptolomeese paradigma na 'n Kopernikaanse paradigma. Claudius Ptolomeus (ca tweede eeu nC) en Nicholas Kopernikus (1473-1543) het albei 'n prentjie van die heelal as 'n geheel en van die aarde se plek in die heelal gegee. Kopernikus het geglo dat dit die son is wat stilstaan en die aarde en ander hemelliggame wat om die son draai. Ptolomeus daarenteen het geglo dat die son om die aarde draai en dat die aarde die middelpunt van die heelal is. Die Ptolomeese paradigma was dominant in die Westerse wetenskap

vir 1500 jaar totdat Kopernikus gekom het. Die verandering van 'n Ptolomese - na 'n Kopernikaanse paradigma is 'n herstrukturering-meganisme omdat albei paradigmas maniere is om na dieselfde verskynsel (die heelal) te kyk, maar die verskynsel word verskillend gesien.

Volgens Kant (1724-1804) is die mens se brein nie 'n passiewe ontvanger van kennis in waarneming nie, maar die brein is aktief en selektief in die proses. Herstrukturering is 'n sentrale tema in 'n verskeidenheid filosofiese werke soos Gadamer (1960) en Rorty (1980, 1989).

#### **9.7.5. Aard van herstrukturering**

Bandler & Grindler (1979) toon in hulle werk, *Reframing: Neuro-Linguistic Programming* aan dat die betekenis wat enige gebeurtenis het, afhang van die raamwerk waarin die spesifieke gebeurtenis geplaas word. Wanneer die raamwerk verander, verander die betekenis. "This is called reframing: changing the frame in which a person perceives events in order to change the meaning. When the meaning changes, the person's responses and behaviour also change" (Bandler & Grindler 1979:1-5).

Die werk van Watzlawick, Weakland & Fisch (1974), *Change: Principles of problem formation and problem resolution*, bied 'n sistematiese teorie van verandering aan, wat die herstrukturering-metode ondersteun. Volgens die genoemde persone is daar twee soorte veranderings naamlik: eerste orde verandering en tweede orde verandering. Eerste orde verandering geskied in 'n gegewe sisteem wat onveranderd bly. 'n Voorbeeld van eerste orde verandering word deur Watzlawick, Weakland & Fisch (1974) gegee: 'n persoon wat in die nag droom, kan 'n verskeidenheid handeling in die droom uitvoer soos byvoorbeeld hardloop, vlug, of wegkruip. Nie een van hierdie gedragsveranderinge sal die droom tot 'n einde laat kom nie. Tweede orde verandering verander die sisteem. Tweede orde verandering vind plaas wanneer daar verandering is vanaf die droom na wakker word (Watzlawick, Weakland & Fisch 1974:116). Alhoewel baie situasies in die lewe net eerste orde verandering verg, is daar situasies waar eerste orde verandering onvoldoende is

(Watzlawick, Weakland & Fisch 1974:116). Watzlawick, Weakland & Fisch (1974:81-82) skets 'n verhaal om tweede orde verandering te illustreer. Gedurende een van die baie 19<sup>de</sup> eeuse oproere in Parys het die kommandeur van die weermag opdrag ontvang om op opswepers in die stadsvierkant te vuur. Hy het sy soldate beveel om posisies in vuurlinies te vorm en hulle gewere op die skare te rig. Terwyl daar 'n doodse stilte gekom het, het hy op sy hardste geskreeu: "Dames en here, ek het opdrag gekry om op die opswepers te vuur. Maar omdat ek 'n groot getal eerlike, respektabele inwoners voor my sien, vra ek dat hulle die plein verlaat sodat ek met veiligheid op die opswepers kan skiet". Die plein was binne minute leeg (Watzlawick, Weakland & Fisch 1974:81-82). Tweede orde verandering het in bogenoemde voorbeeld deur herstrukturering gekom. Die offisier het voor 'n dreigende skare te staan gekom, met tipiese eerste orde bevel om die vyandigheid met vyandigheid teen te staan. Sy manskappe was gewapen terwyl die skare ongewapen was en derhalwe is daar min twyfel dat dit sou slaag. In die groter konteks sou hierdie verandering egter geen verandering teweeggebring het nie, maar slegs die bestaande onrus aangehits het. Deur sy ingrepe het die offisier 'n tweede orde verandering gebring. Hy het die situasie buite die raamwerk (homself en die skare) geneem en dit op so 'n manier geherstruktoreer dat dit vir al die betrokkenes aanvaarbaar was.

Capps (1990:27-45) verskaf vier kenmerkende eienskappe van tweede orde verandering wat die herstrukturering metode ondersteun. Hy is van mening dat dit 'n verskil kan maak tussen suksesvolle en minder suksesvolle herstrukturering. Die eienskappe is die volgende:

#### **9.7.5.1. Skynbaar teenstrydige ingrepe**

Hierdie tegniek behels dat getraumatiseerde adolessente aangemoedig word om te wens dat dit wat hulle vrees, wél met hulle sal gebeur. Wanneer pastorente wens dat dit gebeur, ontdek hulle dat dit nie gebeur nie, juis omdat die wens en die vrees twee teenoorgesteldes is wat mekaar neutraliseer. Volgens Capps (1990:29) het hierdie tegniek beperkinge in die sin dat sommige mense meer as

ander geskik is vir skynbaar teenstrydige ingrype. Hy is van mening dat hierdie metode ontoepaslik is by depressiewe mense omdat die “... paradoxical formulation may appear to be a mockery of their condition. Instruction (sic!) a person who is depressed to experience deeper levels of depression is cruel.” Hierdie metode is wel toepaslik in gevalle van akute rou: “...as when a therapist asks a bereaved husband whether he would want his wife back even for a little while, if this would mean that she would have to go through her painful death all over again?” Capps (1990:30). Skynbaar teenstrydige ingrype is ook geskik wanneer dit gebruik word om vrees te hanteer (Capps 1990:30). Vrees en rou is twee emosies wat getraumatiseerde adolessente beleef en daarom sou hierdie metode wel toegepas kon word waar nodig.

#### **9.7.5.2. Wegweerkaatsing (“Dereflection”)**

Dit dien geen doel om getraumatiseerdes aan te moedig om *nie* oor die trauma te dink nie, omdat dit *juis* hulle aandag sal vestig op dit wat hulle probeer vermy. Hierdie tegniek stel voor dat getraumatiseerdes aan iets *anders* moet dink om sodoende afstand te kry van teenswoordige gedagtes. Daarmee word die denke op meer positiewe dinge gerig soos byvoorbeeld gesonde aktiwiteite wat hulle lewe verryk. Dit is veral van waarde vir adolessente wat baie negatief oor hulleself dink. Dit is ook voordelig om hierdie metode toe te pas by getraumatiseerde adolessente wat aanhoudend aan die trauma dink.

#### **9.7.5.3. Die illusie-alternatief**

Die illusie alternatief is ’n bruikbare tegniek in situasies waar een persoon ’n ander op ’n sekere manier wil laat optree, maar aanvoel dat die ander een weerstand gaan bied. In plaas van pleidooie of dreigemente wat die ander persoon meer koppig kan maak, bied pastors aan pastorate ’n keuse tussen twee sake, maar dit sluit die moontlikheid om niks te doen nie, uit. Capps (1999:35) gee die volgende voorbeeld: “Wil jy bed toe gaan om 19h45 of om 20h00?” Die keuse wat vir die ander een aangebied word, sluit nie ’n keuse in of hy of sy bed toe wil gaan of nie. “It merely offers flexibility as to when this

outcome will be accomplished” (Capps 1996:35). Capps (1996:35) bied die volgende stelling as voorbeeld aan: “Wil jy hierdie week beheer oor jou gedrag kry of volgende week? Miskien is dit te vroeg. Miskien het jy drie of vier weke nodig” (Capps 1996:36). Hierdie stelling impliseer dat getraumatiseerde adolessente die vermoë het om die geïmpliseerde verbetering te kan uitstel. Dit impliseer ook dat hulle net sowel onmiddellik kan verbeter. Pastorante kan kies wanneer verbetering moet intree. Dit impliseer dat daar nie twyfel bestaan oor die feit dát verbetering moet plaasvind nie. Getraumatiseerdes het nie ’n keuse of hulle beheervermoë oor die probleem het nie. Deur vir hulle sekere vryheid van keuse te gee oor die tydstip waarop die verbetering moet kom, word die illusie van keuse en beheer aan die kant van pastorante geskep.

Hierdie metode kan ook by slagoffers van verkragting toegepas word. Tydens verkragting voel slagoffers magteloos. Indien alle vorme van beheer ná die trauma uit hulle hande geneem word, soos byvoorbeeld dat hulle nie ’n keuse het waar hulle voorts gaan bly nie, voel dit vir hulle of hulle weer in die oorspronklike trauma teruggeplaas word as gevolg van dieselfde gevoel van magteloosheid. Daarom moet slagoffers van verkragting na afloop van die trauma voel dat hulle in beheer is deur byvoorbeeld self besluite te neem. Ongelukkig kan getraumatiseerdes nie goeie besluite neem nie as gevolg van deurmekaar denke en swak konsentrasie. Met hierdie metode kan daar vir die slagoffer besluite geneem word terwyl sy voel dat sy dit self neem en in beheer is.

Die pastorale interaksie het volgens Müller (1996:165) herstrukturering in die oog. ’n Voorwaarde vir herstrukturering is wanneer mense hulle trauma objektiveer en persoonifieer (Müller 1996:165). Dit stel mense in staat om hulle los te maak van daardie dominante verhale wat hulle lewens en verhoudinge gedurig vorm. Sodoende word die moontlikheid geskep dat hulle hul verhaal op ’n nuwe manier kan herskryf.

Capps (1996) se metode van herformulering maak diagnose oorbodig en is sodoende in lyn met die postmoderne denke waar die pastor nie ’n diagnose aanbied nie, maar saam met die pastorant na antwoorde soek. Die fokus vir

verandering kan sodoende val op die meer toeganklike en voorhande domein van taal en betekenis. Mens se waarneming en gedrag verander wanneer die woorde of betekenis wat hulle aan gebeure heg, gewysig word. Die verandering wat deur herformulering teweeggebring word, steun op die bedrieglike verhouding tussen taal en werklikheid. Dieselfde werklikheid kan op verskillende maniere beskryf word. Wanneer 'n bepaalde beskrywing van die werklikheid as problematies ervaar word, moet alternatiewe beskrywings genereer word. Dit is egter nie enige beskrywing wat verandering moontlik maak nie. 'n Samehang moet plaasvind tussen die pastor se beskrywing, die pastorant se beskrywing en die situasie wat beskryf word.

Gedurende adolessensie leer adolessente hoe om op die vraag: "Wie is ek?" te antwoord. Vir Erikson (1968:59) is dit nodig om deur 'n oorgangsstadium te gaan wat die psigososiale moratorium genoem word ten einde die identiteitskrisis op te los. Dit is 'n tydperk waartydens individue min verpligtinge het en in staat is om te soek, te bevraagteken en met verskillende rolle en geloofstelsels te eksperimenteer. Hulle kan byvoorbeeld met verskillende beroepsrolle eksperimenteer deur verskillende universiteitskursusse aan te durf of verskillende soorte vakansiewerk te doen. Gedurende hierdie tydperk word hulle die geleentheid gegee om te eksperimenteer sonder dat daar noodwendig van hulle verwag word om te slaag. Mislukking kan in hierdie stadium toegelaat word en hoef nie ernstige emosionele, ekonomiese en sosiale gevolge te hê nie. Indien hierdie tydperk van eksperimentering egter onbepaald voortgesit word, kan dit lei tot 'n onvermoë om volwasse verantwoordelikhede te aanvaar (Gerdes 1988:311). Gedurende die adolessensie sukkel adolessente met rolverwarring versus rol-identiteit. Adolessente bevraagteken wie hulle is en waarheen hulle op pad is. In die proses ontwikkel hulle hul eie selfkonsep in teenstelling met die selfkonsep wat van ander verkry is. Hierdie proses behels 'n bevraagtekening van die basiese samelewing, moraliteit en godsdiens.

Herstrukturering kan so 'n verwarde adolessent wat deur die trauma nog meer verward geraak het, help om anders oor die trauma te dink.



### 9.7.6. Kategorisering se rol in herstrukturering

Om herstrukturering beter te verstaan is dit nodig om te weet wat kategorisering is. Kategorisering verminder die toevloei van informasie wat die mens elke moment moet hanteer. Kategorieë help die mens om die wêreld te vereenvoudig (Fiske & Morling 1995:94). Lakoff (1987:29), 'n kognitiewe sielkundige, is van mening dat "... categorization does enter into our experience of seeing, and not all of us categorize the same things in the same way. Different people, looking upon a situation will notice different things. Our experience of seeing may depend very much, on what we know about what we are looking at". Kategorisering help mense om in elke situasie "... to go beyond information given" (Bruner, Goodnow & Austin 1956:114). Deur 'n kategorie te kies of op te roep maak 'n mens 'n deur na 'n biblioteek van inligting oop wat verbind is aan hierdie kategorie in 'n mens se geheue. Hierdie informasie sluit al die data in wat 'n mens nodig het om dinge te verstaan, voorspel en op te tree. Hierdie informasie word in konsepte of raamwerke gestoor. Wanneer mense verskillende kategorieë gebruik, word verskillende informasie in die brein geaktiveer en dit beïnvloed persepsies en gedrag in daardie situasies.

Kant (1724-1804) is van mening dat die mens se brein 'n aktiewe rol speel om die wêreld te konstrueer. Volgens hom word die wêreld gesien in kategorieë en hierdie kategorieë is konstante eienskappe van die brein.

Kognitiewe sielkunde bestudeer die innerlike verstandelike prosesse soos probleemoplossing, geheue en taalgebruik. Die kognitiewe sielkunde se wortels is in die Gestalt sielkunde van Max Wertheimer (1880 – 1943), Wolfgang Köhler (1887 – 1967), en Kurt Koffka (1886-1941). Ander eksponente van die kognitiewe sielkunde is onder andere Jean Piaget (1896 – 1980), Aaron T Beck (1921 - ), Fergus Craik (1935 - ), Albert Ellis (1913-2007), Frederic Bartlett (1886-1969), James McClelland ( 1948 - ), Eleanor Rosch (1938 - ) , Saul Sternberg (1933 - ), Lev Vygotsky (1896-1934) en Elizabeth Spelke. (1949 - ). Die kognitiewe sielkunde toon aan dat kategorieë kan verander en dat dit binne bereik van die mens se bewuste keuses is (ten minste gedeeltelik). Mense se kenmerkende manier om die omgewing waar te neem word beïnvloed deur hulle

behoefte en praktiese belangstelling: hulle neem die aspekte van die omgewing waarin hulle belangstel en wat vir hulle belangrik is, in. So merk mens verskillende dinge op soos wat mens se belangstellings verander.

#### **9.7.7. Herstrukturering met die oog op heelwording**

Met trauma is tweede orde verandering dikwels noodsaaklik om heel te word. Die verhaal van die getraumatiseerde adolessent word herskryf en kry 'n ander wending. Heling deur middel van herstrukturering vind op twee vlakke plaas. Van der Schaaf & Dreyer (2004) stel dit so: “Het eerste is dat van het aardse niveau, die justisiële weg, die weg van genoegdoening. Het tweede niveau is dat van het geloof, de spiritualiteit, de vrijspraak.” Getraumatiseerde adolessente word vry van die neerdrukkende mag wat die oortreders op hulle het. Die verhouding tussen die oortreders en getraumatiseerde adolessente en die verhouding tussen getraumatiseerde adolessente en God verander. Daar is nie meer 'n direkte verband tussen oortreders en getraumatiseerde adolessente nie. Die getraumatiseerde adolessente het vergewe en dit maak hulle heel. Wanneer getraumatiseerde adolessente heel is kan hulle ander getraumatiseerde adolessente help om heel te word.

Pastors speel in bogenoemde proses 'n belangrike rol. Saam met getraumatiseerde adolessente soek hulle agter (“beyond”) die verhaal. Indien dit nie gebeur nie bly getraumatiseerde adolessente op die vlak van eerste orde verandering. Indien pastors en adolessente wel in staat is om “beyond” die trauma-verhaal te kom vind tweede orde verandering plaas en sal die situasie waarin die getraumatiseerde adolessent hulself bevind verander. Getraumatiseerde adolessente is dan nie meer slagoffers nie. Hulle is heel.

Ek het in Hoofstuk 6 aangetoon op watter manier Otto herstrukturering in sy *fascinans* motief gebruik en dat die transformasie vanaf *tremens* na *fascinans* heling van die akute trauma by adolessente kan bewerkstellig. Getraumatiseerdes kan gelei word om te ervaar hoe God hulle trauma betree. Dit sal óf 'n oorweldigende gevoel, óf vrede in hulle wakker maak. Hulle kan God ontmoet binne hulle verwardheid en die onstabieleit rondom hulle. Die

verwondering kan weer hulle vertroue in God herstel. In die verwarde wêreld met hulle verwarde emosies kan hulle God ontmoet en in verwondering voor Hom staan. Die ontsag en angs mag só oorweldigend groot wees dat dit lyk asof dit die kern van hulle wese indring. Maar dit kan ook so sag soos 'n ligte windjie wees wat oor hulle gemoedere waai (Otto 1923:42).

Ek het in Hoofstuk 7 aangetoon hoe Girard gebruik maak van herstrukturering in sy *sondebok* motief. Omdat geweld in baie soorte akute trauma 'n groot rol speel en ook omdat daar na 'n traumatiese ervaring dikwels na 'n sondebok gesoek word is, Girard se teorie in hierdie verband bruikbaar gevind. Deur die sondebok-teorie van Girard op die soteriologie van Jesus toe te pas en op sy vergifnis te fokus, kan die getraumatiseerde (gekruisigde) Jesus adollesente se rolmodel (mimesis) word, eerder as dat hulle soek na identiteit by hulle eie portuurgroep. So kan daar by hulle ná vergifnis tweede orde verandering plaasvind.

#### **9.7.8. Waarde van herstrukturering**

Meichenbaum & Fritzpatrick (1993:489) beklemtoon die gebruik van herstrukturering tegnieke: "Individuals do not merely respond to events in and of themselves, but they respond to their interpretation of events and to their perceived implications of these events". Meichenbaum & Fritzpatrick (1993:489) gebruik herstrukturering om die simptome van post-traumatiese stres te normaliseer. Hulle sien die simptome as 'n probleem in die sin dat die simptome oorspronklik bruikbaar was om die trauma te hanteer, maar dat hulle neig om aanhoudend te word wanneer hulle nie langer nodig is nie. Hulle verduidelik dit as volg:

... I help people who have PTSD to appreciate that their intrusive thoughts, hyper vigilance, denial, dissociation, dichotomous thinking, and moments of rage each represent coping efforts, and metaphorically reflect the "body's wisdom". For example, intrusive thought may reflect ways of making sense of what happened, as attempts to "finish the story", to answer "why" questions. Denial may

be an attempt to “close oneself,” dealing with limited amounts of stress at a given time – a way to take a “time out”. Hypervigilance may be seen as being on continual “sentry duty” when it is no longer needed.

(Meichenbaum & Fritzpatrick 1993:489)

McArdney & Hendee (1989:77) wys getraumatiseerde adolessente hoe om herstrukturering te doen met “bad events so as to stubbornly refuse to make themselves depressed and miserable about them, and instead only make themselves feel healthily sorry and disappointed”.

Die filosoof Epictetus (55-135 nC) kan die vader van herstrukturering genoem word. Sy eie geskifte het nie bewaar gebly nie en daarom moet ons op sekondêre bronne steun. Een van die kerndoelwitte van sy Stoïsinse skool was om vrede in elke situasie te kry, al is dit hoe moeilik. Dit is verkry deur vinnige verandering in denke. Epictetus se bekendste beginsel is: “It is not the things themselves that disturb people but their judgements about those things” (Epictetus, Handbook 5, in Gill 1995:289).

Janof-Bulman (1992:123) dui aan dat navorsing daarop dui dat slagoffers van traumatiese gebeure dikwels hulle trauma in ’n positiewe lig herstruktureer.: “Victims often report benefits gained from their traumatic experience, including self-knowledge, a reordering of priorities, and a reappraisal of their life. By emphasizing benefits derived or lessons learned from the experience, victims can continue to believe that the world is a benevolent, just place and that they are worthy people.”

### **9.8. Waarde van hoop terapie**

Die vraag ontstaan waarom die pastoraat nie tot dusver die bruikbaarheid van die hoopkategorie in pastorale terapie besef het nie. Louw (1999:555) antwoord dat dit is omdat pastors behep is met tegniek wat waarneembare resultate moet lewer. Die pastor is dikwels meer op aksie en handeling ingestel as op die ontdekking wie hulle is en wie die nuwe mens in Christus is. Die pastor voel verleë met die term “hoop” omdat hy met die vraag worstel: “Hoe moet ek nou

die hoop bedien sodat mense se lewe kan verander?” Tot dusver het die pastor nie besef dat dit in ‘n pastorale terapie nie noodwendig om ‘n spesifieke tegniek en metode gaan nie, maar ‘n nuwe wyse van bestaan en nuwe lewensperspektief (Louw 1999:534). Sonder die hoopbegrip sal wanhoop by getraumatiseerde adolessente regeer. Om vir getraumatiseerdes te wys dat daar hoop is, nie deur eie pogings nie, maar deur God, is die mees vrymakende boodskap wat ‘n persoon kan hoor. Die is die boodskap wat die getraumatiseerde kan lei om die numineuse te beleef. Die herontdekking van die misterie van die geestelike sou vir getraumatiseerde adolessente hoop kon bring. In Hoofstuk 6 het ons aangedui dat die toeëiening van die numineuse die *tremens* (verskrikking) in *fascinans* (bewondering as reaksie op God) kan omskep sodat die adolessent by meer uitkom as net “soek”. Dit laat hulle besef dat God nie ‘n bo-natuurlike wese is nie, maar dat God te make het met die kern van hulle bestaan, dit wil sê die heilige misterie wat rondom hulle bestaan en hoop in die trauma gee.

## Hoofstuk 10 Bevindings

### 10.1. Terugskouing en slotopmerkings

In hierdie studie het ek uitgewys dat Suid-Afrika 'n hoë misdaadsyfer het en dat geweld en misdaad in besonder teen adolessente gepleeg word. Adolessente is individue in die lewensperiode tussen kind en volwassene. Hulle is “soekers” en uit jeugstudies het ek aangedui hoe hulle identiteit in die portuurgroep vind. Daarom is hierdie tydperk die periode wanneer hulle hulself herdefinieer, nuwe dimensies ontdek, hulle selfbeeld wysig en met 'n nuwe selfkonsep vorendag kom. Trauma werk ontwrigtend op hulle ontwikkeling in. Ek het uit navorsing daarop gewys dat, omdat kinders en adolessente se breine nog nie sodanige vermoëns ontwikkel het nie, dit vir hulle moeilik is om deur die trauma te werk (Miller 1998:91). Adolessente se ervaringsveld is kleiner as volwassenes s'n en daarom het hulle 'n kleiner voorraad van suksesvolle hanteringsmeganismes waarop hulle kan steun (Miller 1998:90). Hierdie beperkte denkprosesse verminder hulle vermoë om elke keer 'n nuwe manier van aanpassing by trauma te vind.

Trauma is aan die toeneem en die vraag ontstaan in welke mate pastors toegerus is om trauma te hanteer en om meer spesifiek adolessente pastoraal te begelei. Ek het aangetoon dat daar 'n leemte aan navorsing is wat fokus op pastoraat vanuit 'n postmoderne perspektief aan adolessente wat 'n akute trauma beleef het. Om 'n sinvolle bydrae op hierdie gebied te lewer het ek van drie teorieë gebruik gemaak naamlik dié van Rudolf Otto (1869 – 1937), René Girard (1923 - ) en Donald Capps (1990, 1993, 1994, 1996). Ek het geen literatuur kon vind wat Girard of Otto se teorie met getraumatiseerde adolessente verbind nie.

Ek het Rudolf Otto (1923) se teorie oor die numineuse bruikbaar gevind om getraumatiseerde adolessente te begelei tot heelwording. Ek het aangetoon dat getraumatiseerde adolessente baie verward is omdat die kritiese denke, wat hulle tydens adolessensie ontwikkel en wat twyfel kan veroorsaak, binne die

trauma situasie verwardheid bring. Ek het ook Mircea Eliade (1987), wat van mening is dat adolessente “soekers” is wat die geestelike betref, se werk bespreek. Vir “soekers” sou dit helend wees indien hulle in hierdie verwarde adolessensie- en trauma-tyd die misterie van die geestelike kan herontdek. Dit is nie ’n intellektuele paradoks nie, maar ’n geestelike belewenis. Die religieuse ontwikkeling van adolessente is van so ’n aard dat daar by hulle baie klem op die nie-rationele val, wat dit maklik maak om hulle die numineuse te laat beleef. As die numineuse ervaar word, is daar twee gevolge, naamlik ’n ervaring van verwondering en ’n ervaring van vrees in die sin van diep respek en afstand. Ek het in diepte bespreek hoe getraumatiseerde adolessente begelei kan word om God binne ’n verwarde postmoderne wêreld te ontmoet. Deur die toeëiening van die numineuse kan adolessente by meer uitkom as net “soek”.

In hierdie studie het ek ook René Girard (1965, 1977, 1978, 1979, 1986, 1987, 1993) se teorie oor nabootsende geweld en die sondebok-meganisme gebruik omdat dit lig werp op getraumatiseerde adolessente se verwerking van die trauma. Ek het aangetoon dat die sondebok-meganisme teorie ’n mens help verstaan hoe mense geweld verwerk deur iemand óf iets te blameer. Girard (1986:156) meen dat die kennis oor die werking van die sondebok-teorie nie geweld minder maak nie, maar “... this knowledge must be added to the will to forgive”. Ek het vergifnis in detail bespreek. Vergifnis is die sleutel vir mense wat die verskrikking van hulle verlede wil oorkom. Ek het aangetoon dat en hoe Girard lig werp op hierdie onderwerp. Adolessente het veral behoefte aan rolmodelle (Baumeister 1990:518-520). Rolmodelle word onder andere op televisie gevind. Hulle sien hoe ’n held optree wanneer hy te na gekom word, hulle sien sy weerwraak en neem dan aan dat dit die korrekte optrede is. Die huidige samelewing is gefassineer deur geweld. Henslin (1994:110) stel dit so: “It may seem bizarre to members of other cultures, but murder is a major form of entertainment in American Society. Night after night we watch shootings, strangulations, stabbings, slashing, beatings, bombings and various other forms of mutilation and mayhem flashing across our television screens – all in living color”. Daar is soveel geweld op televisie en dit veroorsaak dat mense meer

verdraagsaam teenoor oortreders word. Die televisie leer kinders en adolessente oor wraak en weerwraak. Mense kan nie lewe te midde van geweld nie, ook kan hulle nie oorleef deur geweld te ignoreer nie. Pastors moet getraumatiseerde adolessente begelei om Jesus as rolmodel na te volg en om soos Jesus te word. Ek het aangetoon dat deur Girard se teorie oor die kruis van Jesus toe te pas, die getraumatiseerde en gekruisigde Jesus die rolmodel van “soekers” kan word, eerder as die soeke na identiteit by hulle portuurgroep. Ek het aangetoon dat getraumatiseerde persone waardeloos voel en nie selfhandhawend kan optree nie. Hulle selfbeeld is aangetas deur vernedering, skuld en magteloosheid. Omdat tienerjare juis die tyd is waarin ‘n mens ontdek wie hy of sy is, kan ‘n trauma in daardie tyd baie vernietigend wees, want dan hou die brein hom besig met ander dinge as identiteitsvorming en dit maak dat adolessente ‘n sondebok probeer vind. ‘n Maklike teiken is die adolessent self en daarom blameer hulle hulself vir die trauma, al is daar nie rasonele denke betrokke nie. Girard wil deur die sondebok-meganisme te ontbloot, beter begrip by mense wek oor die manier waarop hulle trauma hanteer.

Uiteindelik het ek Capps se teorie oor hoop en herstrukturering bruikbaar gevind omdat dit adolessente weer hoop vir die toekoms kan gee. In Capps (1996) se werk bied hy ‘n model oor hoop aan. Sy pastorale model is gebruik omdat hy klem lê op die feit dat pastors die draers van hoop is. Hy is van mening dat ‘n kerntaak van die pastor is om ‘n “provider of hope” te wees (Capps 1996:12). Dit is waar dat ander beroepe ook hoop aanbied, maar dit is net ‘n gedeelte van wat hulle aanbied. Pastors, aan die ander kant, is meestal nêr draers van hoop. Dit is hierdie taak van ‘n pastor wat hom of haar van ander beroepe onderskei. Om hoop te skep is ‘n sentrale bestanddeel van die terapeutiese proses. Hoop terapie geskied met behulp van herstrukturering omdat daar anders oor die situasie gedink moet word. Hiervoor is Capps se werk, *Reframing: New method in pastoral care* (1990) as raamwerk gebruik. Met Borg se werk, *Meeting Jesus again for the first time* (1994) het ek inhoud aan die konsep van “hoop” uit ‘n postmoderne invalshoek gegee. Borg (1994, 1996) is ‘n



sterk voorstander van die narratiewe omdat dit die emosies van die mens in ag neem. Soos wat godsdienstige wette riglyne gee oor menslike gedrag, en die teologie en leerstellings mense meer insig in geloof gee, spreek verhale die belewenisse van mense aan. Borg (1994:121) stel dit so “... stories appeal to the imagination to that place within us where our images of reality, life and ourselves reside.” Sodoende bring hy hoop nader aan die ervaring van die numineuse. Ek het ook kernelemente uit die hoopteologie van Moltmann (1926 - ) bespreek. Die waarde van Moltmann (1966) se denke vir hierdie studie is daarin geleë dat hy hoop koppel aan twee belangrike teologiese momente: God se identifikasie met menslike lyding via die kruis en die verband tussen God en die oorwinningsperspektief van die opstanding. Volgens Moltmann (1974:33) is die enigste metode om hoop te genereer, blootstelling aan God se trou. Dit beteken dat daar gepoog moet word om mense se Godskonsep te beïnvloed en te verander. Hierdie verandering kan gegenerer word wanneer die persoon met Skrifbeloftes gekonfronteer word en dit word in hierdie studie aan Borg (1994) se meta-verhaal model gekoppel.