

Hoofstuk 5

'n Vasgeloopte verhaal

5.1 Die konteks. 'n Kortsluiting in verskillende perspektiewe

In hierdie hoofstuk gaan ons 'n paar mense ontmoet wat saam met ons verder gaan stap. Jy gaan voorgestel word en hulle gaan 'n bietjie met jou gesels oor wat met hulle gebeur het. Hoe hulle dit beleef het en waar hulle nou is in hul eie lewens. Ons pad op hierdie navorsingsreis kruis nou dié van ander. Hier is die konteks vir my as navorser belangrik. Uit bogenoemde is dit voor die hand liggend dat die konteks 'n belangrike rol speel in die navorsing – ook vir my as navorser vanuit my eie verhaal waar die navorsing begin het (vergelyk hoofstuk 1). Die konteks is vir my as navorser die beginpunt van die navorsing, daarna is dit soos 'n dans wat plaasvind tussen my konteks, die konteks van my gespreksgenote en die konteks van die navorsingsveld.

Lindbeck is van mening dat alle teologie die geneigdheid het om op die patrone van drie modelle te ontwikkel. Hy identifiseer die volgende: die *proposisionele*, *eksperimenteel-ekspressiewe* en die *kultureel-linguistiese* model.

Die proposisionele model. Volgens dié model is die “ware gelowige” die een wat sekere ware teologiese proposisies aanvaar en dit glo. In praktyk beteken dit dat die gelowige sekere ware Bybelse feite sal aanvaar en dit beskou as die fondament in die uitleef daarvan in sy/haar lewe as Christen. **Die eksperimenteel-ekspressiewe model.** Dié model is geanker in die aanname dat daar 'n algemene kern van mense se religieuse ervaring moontlik is en dat dit uitgedruk word in die mens se verskillende kulturele kontekste. Die model neig na die dominante individualisme van die tyd. Lindbeck self beskryf dit soos volg:

Thus the traditions of religious thought and practice into which Westerners are more likely to be socialized conceals from them the social origins of their conviction that religion is a highly private and individual matter (Lindbeck ?).

Die kultureel-linguistiese model. In dié model word geloof beskou as die interpretasie en verstaan van skemas, wat meestal beliggaam is in mites of narratiewe en wat die menslike ervaring konstrueer ten opsigte van die self en die wêreld. Hierdie model het baie te doen met die mens se kultuur, teologie wat probeer om die religieuse kultuur van die wêreld te objektiveer soos dit te vind is in die narratief en die ritueel. Lindbeck is meer te vinde vir die kultureel-linguistiese beskouing van teologie. Sy grootste aanvoering is die leemtes wat bestaan in die ander twee modelle, naamlik dié van proposisie en die eksperimenteel-ekspresiewe. Vir hom is die proposionele beskouing van die Bybel een wat te veel klem lê op filosofiese aannames wat nie van toepassing is in die huidige tydvak nie. Die Bybel kan beter beskou word in die opsig dat die Bybel die grondliggende narratiewe bevat van 'n religieuse gemeenskap wat hul lewens wil struktureer in die waarheid van die narratief. Lindbeck bevraagteken ook die eksperimenteel-ekspresiewe model. Eerstens bevraagteken hy die aanname dat daar 'n universele kern van ervaring kan bestaan wat die religieuse ervaring en belewenis vorm. Tweedens bevraagteken Lindbeck die voorstelling dat die model fokus op die religieuse ervaring van die individu. Volgens dié beskouing begin die religieuse ervaring by die individu wat na buite beweeg om 'n gemeenskap te vind. Volgens Lindbeck is om religieus te word eerstens 'n gemeenskapservaring. Om waarheid in so 'n gemeenskap te soek, is om waar te wees vir die primêre narratief wat die gemeenskap struktureer as 'n manier van wees in die wêreld. Volgens die kultureel-linguistiese model van Lindbeck word praktiese teologie gesien as die manier om sekere konneksies te onderhou van die verskillende verhale van die lewe in die grondliggende storie van die Christelike gemeenskap.

Die kultureel-linguistiese model beklemtoon die belangrikheid van interpretasie van taal wat gebruik word vir die interpretasie van die menslike ervaring. Vir die Christelike gemeenskap is die primêre taal die taal van die Christelike verhaal en tradisie. Die model kan dalk beter beskryf word vanuit 'n pastorale perspektief as 'n *narratiewe hermeneutiese* model (Lindbeck 1 ?).

Die kontekstuele benadering tot teologie en meer in die besonder tot praktiese teologie is ook eg Suid-Afrikaans. Pieterse (1993:177) noem dat hierdie benadering in praktiese teologie 'n nuwe visie vir die samelewing kan vorm.

Burger (1991:61) noem die volgende as van die belangrikste kenmerke van so 'n benadering. Die **konteks** speel 'n figurale rol in die prakties-teologiese proses. Dit gaan oor die dieptekennis van die konteks of die spesifieke situasie waarin die dissipline bedryf word. Die onus van praktiese teologie is daarop gerig om die **situasie te verander**. Dit is **gerig op die wêreld** en nie op die kerk as sodanig nie. **Die rol van die Skrif is vir elke persoon anders**. Elke persoon lees die Skrif anders en interpreteer die Skrif anders.

Volgens Meylahn (2007) impliseer postmodernisme 'n verantwoordelikheid teenoor die konteks. Die vraag is, as postmodernis, waar realiteite lokaal kontekstueel en sosiaal gekonstrueer word, hoe verstaan en interpreteer ek die konteks? Derrida (soos aangehaal deur Meylahn:2007) se verstaan van die teks kan aangehaal en vertaal word met die verstaan van die konteks.

What I call "text" implies all the structures called "real", "economic", "historical", socioinstitutional. In short : All possible referents. Another way of recalling once again that "there is nothing outside the text." That does not mean that all referents are suspended, final, or enclosed in a book, as people have claimed, or have been naive enough to believe and to have accused me of believing. But it does mean that every referent and all reality has the structure of a differential trace, and that one cannot refer to this "real" except in an interpretive experience. The latter neither yields meaning nor assumes it except in a movement of differential referring.

Derrida het in 1976 (soos aangehaal deur Meylahn:2007) al gesê dat die konteks, wat plaaslik kontekstueel en sosiaal gekonstrueer word, verstaan kan word as *archi-writing*. *Archi-writing* kan dus gesien word as die konteks van ons ervaring, dus die konteks van ons realiteit. Dit is hierdie konteks wat plaaslik kontekstueel en sosiaal konstruktief ons realiteit vorm.

5.1.1 Inleiding. Die hermeneutiese kortsluiting

Heitink (2008:407) is van mening dat hermeneutiese vaardigheid gesien word as een van die kerneienskappe van die predikantsamp. Daarom is hy op soek na 'n antwoord op die vraag: Hoe word die mens hermeneuties vaardig? Vir Heitink (2008:408) hou hierdie vraag verband met die mens se hermeneutiese biografie. Hoe kom die mens in sy of haar lewe tot verstaan? Hy sien af van die gedagte dat een mens 'n absolute waarheid het, en noem dat in enige hermeneutiese groei daar altyd waarheid te vinde is in 'n voortdurende dialoog met ander. Hierdie waarheid beskou hy as relasioneel. Die weg word beskryf as riskant en pynlik, 'n weg waar 'n mens baie verliese moet ly om uiteindelik gaandeweg iets nuuts te ontdek. Juis daarom is dit vir Heitink (2008:408) so belangrik dat teologiestudente en predikante op hierdie weg begelei word. Verskillende wêreldbeskouinge en perspektiewe bring volgens hom nuwe uitdagings aan predikante sowel as aan lidmate van die kerk in Nederland en in Suid-Afrika. Die vaardigheid om hermeneuties te groei in die kerk, is 'n proses wat as belangrik beskou kan word vir enige predikant. Tog is hierdie pad nie altyd maklik nie. In my eie verhaal het ek self as predikant beleef dat hierdie soort vaardigheid nie in 'n vakuum kan geskied nie. Die vraag is egter: Hoe word hierdie groei bewerkstellig in 'n ruimte waar daar meer as een perspektief in die kerk is?

Heitink (2008:410) het self as jong predikant in Nederland (1965) iets van hierdie spanning beleef. Hy beskryf dit as 'n kortsluiting in die hermeneutiese praktyk van sy eie bediening in die kerk. Vir hom was daar weinig gereedskap tot sy beskikking om hierdie kortsluiting te hanteer (Heitink 2008:410). Hy het dit so erg beleef dat hy dit beskryf as 'n bipolariteit in die beeld van

hermeneutiek ten opsigte van prediking, kategeese en pastoraat. Hierdie bipolariteit beskryf Heitink (2008:412) as iets wat in die konteks of praktyk ontstaan, en dat dit altyd gepaard gaan met twee stemme, naamlik dié van die mens en dié van God.

Bosman en Müller (2008:1422) sien ook hierdie kortsluiting raak in die prediking van 'n leraar. Vir hulle is die oplossing 'n herdinkte narratiewe beginsel waar metafore en fiksieskryf die outoritêre preekstelsel van die verlede kan vervang. Die prediker kan gesien word as 'n kunstenaar – een van daardie mense wat teen alles in steeds hoop. Mense wat aanhou bou aan sandkastele, wat glo dat dit 'n tyd lank betekenis sal bly hê vir die postmoderne mens. Waar die evangelie eerder uitnooi as konfronteer. Die NHKA het altyd in haar etos 'n vorm van argumentatiewe prediking gehad. Die navorsing van Dreyer (2003:1058) toon dat die Hervormde lidmaat se ervaring van die Kerk grotendeels bepaal word deur wat in die erediens gebeur. Hy noem dat die Hervormde lidmaat se lidmaatskap staan en val by dit wat in die erediens en die prediking gebeur. Dit is duidelik dat wat in die prediking en die erediens gebeur, dus moontlik aanleiding kan gee tot inkongruensie tussen die predikant en die lidmaat.

Venter (2004:439) is van mening dat baie predikante opgegroeï het in 'n tydvlak van modernisme. Van die vraagstukke wat in hierdie era hanteer moes word, is byvoorbeeld Skrifkritiek en nie soseer die siening dat die Skrif een van meer gesaghebbende boeke is nie. Dieselfde geld vir die gesag van die predikant. In die verlede is predikante gesien as gesagsfigure, bloot omdat hulle as die bedienaars van die Woord gesien is. Vandag word gesag bevraagteken en sterk aan professionaliteit gekoppel. Die waarheid dat gesag verbind moet word met en gesetel is in die Woord wat verkondig word – en nie gesetel is in die bedienaar as persoon nie – word vandag baie meer aanvaar. Indien hierdie tendense nie herken en beoordeel word nie, kan dit lei tot 'n identiteitsprobleem by die predikant.

Op hierdie tendense en vrae wat die postmoderniteit bied, kan verskillend gereageer word. Die reaksie sou kon wees: Ignoreer die vrae van die era, of gaan saam met hierdie era, of antwoord met teenstrydighede en aggressie. Volgens Venter (2004:440) word die outoritêre uitoefening van gesag krities bejeën. Die predikant kan byvoorbeeld met aggressie reageer op die element van onsekerheid wat deel vorm van die huidige wêreldbeeld. Wanneer die predikant dan byna krampagtig vashou aan vaste vorme, kan lidmate ervaar dat daar nie genoegsame begrip is vir hul vrae en onsekerheid nie. As die predikant se houding en optrede ongeduld en min begrip vir lidmate se twyfelvrae toon, ervaar gemeentelede dit dikwels dat die predikant hulle wil “bykom” met onversetlike en geykte sienings en uitsprake.

Malherbe en Louw (2002: 514) sien hierdie kortsluiting as gegewe in die bedieningspraktyk van ’n predikant in Suid-Afrika. Hulle beskryf hierdie kortsluiting op grond van ’n inkongruensie wat ontstaan tussen die teologiese teorie van die bedieningspraktyk van die predikantsamp.

5.1.2 Kortsluiting as gevolg van die hedendaagse kultuurkonteks

Die heersende denkpatrone, verwysingsraamwerke en filosofieë kan op drie maniere tot ’n kortsluiting in die bediening van ’n predikant lei. Eerstens is van die hedendaagse postmoderne tendense so kontrasterend met die tradisionele en premoderne aspekte van die predikant se geloof dat die toepassing en die konkretisering van geloof in hierdie komplekse realiteit ’n ingewikkelde aangeleentheid geword het. Tweedens word die teologiese paradigma van die predikant ook deur die konteks gevorm deurdat gesekulariseerde beginsels, konsepte en idees op ’n subtiele manier deel van die predikant se verwysingsraamwerk word. Derdens kan die predikant in die bediening ook die ervaring hê dat die magte van die gemeente as kollektiewe entiteit groter en meer omvangryk is as wat hy/sy het of kan hê.

Malherbe en Louw (2002:516) is oortuig dat die pastorale praktyk binne hierdie wêreldbeeld van postmodernisme gekenmerk word deur ambivalensie en onsekerheid in die lig van die kompleksiteit en die multidimensionaliteit van

die vrae, probleme en uitdagings waarvoor die predikant te staan kom. Hierdie ambivalensie word nog verder versterk deur die dinamiek van vele religieuse veranderings wat plaasgevind het op die makrovlak van die samelewing, die mesovlak van die kerk en die mikrovlak van die individu. So gesien, is dit duidelik dat die funksie of die rol van die pastor nie in 'n enkele formule vasgevat kan word nie. Daar is dus geen ruimtelike en tydelike beperkings aan die werk van die predikant nie. Die wetenskap is geneig om gestandaardiseerde antwoorde op die gestandaardiseerde vrae te gee. Die predikant word egter nie eens deur probleme gekonfronteer nie, maar deur problematiese situasies wat sodanig gekarakteriseer word deur ambivalensie, oneindige verskeidenheid en uniekheid.

Die privatisering van die maatskappy gee die predikant 'n gevoel van magteloosheid en bring hom/haar in 'n identiteitskrisis. As gevolg van privatisering is hy/sy hoofsaaklik tot die kerklike ruimte beperk. Nog veel meer word die predikant ook deel van die prestasiekultuur van die dag. Voeg hierby die veranderde posisie van die kerk in die samelewing weens die sekulariseringsproses en die gepaardgaande waardedifferensiasie, en dit word duidelik waarom Malherbe & Louw (2002:516) die situasie kan beskryf as 'n kortsluiting. Verder noem hulle daar het 'n horisontalisering van gesag plaasgevind – die ampsdraer het 'n “gewone” mens geword: hy/sy word nie meer gesien in terme van die “man van God” soos in die verlede nie. Die bekende wêreld van die predikant is besig om te verkrummel. Hierdie ruimte van veiligheid word nou gekenmerk deur onsekerheid, en dit bring spanning mee. Teologiese paradigmas wat ten dele deur modernistiese denkskemas bepaal word, “pas” nie meer in die hedendaagse konteks nie.

Die sekularisasieparadigma in die hedendaagse kultuurkonteks wat dink in terme van verlies en agteruitgang, kan maklik volgens Heitink (2004:502) beskou word as 'n “blikvereniging”. Heitink (2004:503) gaan van die standpunt uit dat die omskrywing van die beroep van 'n predikant begryp moet word in terme van die ontwikkeling in die kerk, en dat die ontwikkeling in die kerk begryp moet word in terme van die ontwikkeling in die samelewing. Heitink (2004:504) verwys in terme van die tipologie van die kerk dat daar volgens

Ernst Troeltsch drie kerke in die samelewing kan bestaan: **Die publieke kerk**, wat ook soms die volkskerk genoem word. Dit kan gesien word as 'n kerk wat in die samelewingsvorm al die mense in die samelewing omvat. Die predikant, samelewing en die kerk vorm een geheel. Die tweede staan bekend as die **“vrye” kerk**. Hierdie kerk word deur die lidmate self gedra in 'n meer geslote gemeenskap, wat op sigself staan as 'n kerkgenootskap of denominasie. Die derde tipe kan gesien word as die **mistieke of die spirituele, charismatiese kerk**. Hier lê die klem op die individu, op bekering en wedergeboorte. Die persoonlike vroomheid staan op die voorgrond en die organisasie en die amptelike struktuur staan tweede.

Heitink (2004:510-514) skets in al hierdie verskillende tiperings dieselfde invloed van 'n drieslag kultuurontwikkeling in die samelewing in die verband van samelewing, kerk en pastor. Hy noem vyf ontwikkelingsvlakke wat hierdie tipering van kerkwees bedreig, en vra vir 'n nuwe tipering van wat die kerk se identiteit is in 'n samelewing:

- Die proses van *individualisering*. Mense lewe minder in gemeenskapsverband as vroeër jare. Vanuit die veeleisende buitewêreld trek mense terug na 'n meer beskermde privaatwêreld. Meer en meer mense maak hulle los van die tradisionele verband van die familie, kerk, politieke party en verenigingslewe, en bepaal self hoe hulle hul lewens vorm. Die individualiseringsproses het 'n groot invloed op die kerk: die kerk sal haarself meer na buite moet rig na alle mense in die omgewing en moet probeer om aansluiting te vind by hul singewing, geborgenheid, onderwys en sorg. Met 'n fokus op die individu sowel as die publieke domein van kerkwees. Hierdie eise plaas ontsaglike druk op die predikant in enige gemeente.
- Die tweede proses noem Heitink (2004:511) die proses van *pluralisering*. Mense leef in 'n toenemende mate in verskillende wêreldes, as gevolg van hul opleiding of bekwaamheid. Hulle val as't ware in bane van bekwaamheid in die verskillende kringe waarbinne hulle beweeg. So het verskillende mense ook verskillende

beleweniswêrelde. Die proses het 'n groot impak op die kerk. Verskillende perspektiewe gaan beteken dat verskillende geloofsbeleving in een kerk gaan plaasvind. Die leefwêreld van een is anders as dié van 'n ander, wat beteken dat die geloofswêreld van die een anders gaan wees as dié van 'n ander. Wat waar is vir die een, kan nie as waar beskou word vir die ander nie. Dit maak 'n geloofsgesprek soveel moeiliker. Dit bring spanning in die kerk. Hoe kan die predikant hierdie verskillende perspektiewe in die kerk hanteer?

- Heitink (2004:512) noem nog 'n derde proses in die hedendaagse kultuurontwikkeling, naamlik *modernisering*. Hiermee word bedoel om al die probleme waarvoor 'n mens te staan kom, op te los met rasionaliteit, dus langs die wetenskaplike weg. Modernisering hou 'n groot gevaar vir die kerk in, sowel as vir die geloof van Christene. Ook die rasionaliteit van hierdie kultuurfenomeen speel 'n rol in die kerk. Dit wil die kerk moderniseer, maar nog meer, die geloof van lidmate in die kerk moderniseer. Die kerk word beskou vanuit lidmate se leefwêreld, die kerk word byvoorbeeld gesien as 'n besigheid, en word bestuur soos 'n maatskappy.
- 'n Vierde proses kan gesien word as *mobilisering*. Mense het in hierdie kultuurtydperk mobiel geword. Afstand is nie meer vandag vir die mens 'n probleem nie. Dit het 'n groot invloed in gemeenskapsverband en nog meer op die kerk. Die plaaslike gemeenskap maak staat op 'n netwerk van vriende en verhoudings, ook op 'n afstand, wêreldwyd deur middel van rekenaars met die druk van 'n knoppie. Daar bestaan as't ware 'n nuwe gemeenskap van heiliges, 'n virtuele kerk as teken van 'n onsigbare kerk. Buitendag (2002:944) sien die wêreldwye web (www) as 'n ruimte wat gekonsentreer is in die vierkantige rekenarskerm voor 'n mens. Dit gee ook 'n ander dimensie aan tyd en ruimte as wat in die verlede verstaan is. Tyd is suiwer as hier-en-nou opgeneem, met my boonop aan die stuur van sake. Ek het as't ware die heelal aan die punte van my vingers. Die *kuberwêreld* funksioneer

as 'n kultuurmetafoor waardeur die klassieke definisies van veral tyd en ruimte grondig gedekonstrueer kan word.

- Die laaste proses kan gesien word as die proses van *intensivering* van die lewe. Hieronder kan die prestasiedwang, die werkdruk, die kompetisiedwang en stres alles bydra tot kenmerke waaraan die vader en moeder in die gesin blootgestel word. Ook dit het 'n groot invloed op die kerk se bedieningstrukture, naamlik dat die mens so 'n druk week beleef dat hulle naweke net by hul gesinne wil deurbring. Ook die vergaderings in die kerk kan daaronder skade ly. Dit lei ook tot meer werks-verantwoordelikheid by die predikant omrede die vrywillige arbeid in die gemeente aansienlik afneem.

Sekularisasie kan dus gesien word as die proses waar die gemeenskap gesentreer word rondom, of gedomineer word deur, die sekulêre eerder as die religieuse dimensie (Williams 2007:102). Volgens Williams (2007:103) is hierdie proses vir enige Christen 'n moeilike proses wat spanning veroorsaak.

Bosch verwys na die spanning waarin die kerk verkeer in sy stryd om die digotomie van evangelie en sosiale betrokkenheid te oorkom en terselfdertyd getrou te bly aan die Christelike identiteit as die identiteit-betrokkenheid-dilemma (Murray, 2007:545). Die aard en omvang van die sosiale probleme waarmee die Suid-Afrikaanse gemeenskap tans gekonfronteer word, stel enorme uitdagings aan elkeen wat sinvol wil bydra tot alle mense se kans om die beste lewenskwaliteit moontlik te bereik. Die krisissituasie waarin die kerk tans leef, word vererger deur wetenskaplike en tegnologiese vooruitgang en die daarmee gepaardgaande wêreldwye sekularisering wat vir baie mense geloof in God oorbodig maak. Die groeiende gaping tussen ryk en arm dele van die wêreldbevolking blaas die krisis verder aan. Die kerk behoort nie 'n gesekulariseerde instansie te word wat net 'n oog het op die aktiwiteite en belange van hierdie wêreld nie. Volgens Murray (2007:547) baat dit die kerk net so min om 'n separatistiese kerk te word wat net betrokke wil wees by die voorbereiding van siele vir die hiernamaals. Die kerk moet begrip hê vir die verweefdheid van menslike verhoudings in die samelewing. Dit kan verder

gesien word as kenmerkend van 'n valse antropologie en sosiologie om die spirituele dimensie van die menslike bestaan te probeer skei van die materiële en sosiale dimensie van kerkwees.

Murray (2007:548) is van mening dat Bosch gebruikmaak van die kerk as alternatiewe gemeenskap in 'n poging om die identiteit-betrokkenheid-dilemma op te los. Volgens Murray (2007:552) kan die volgende vraag die kerk help in die sekulariseringsproses vandag: Wat beteken dit om as deel van die Christelike alternatiewe gemeenskap in die plaaslike, nasionale en internasionale gemeenskap te lewe? Alternatiewe gemeenskap is in hierdie sin 'n wisselvorm vir kerk en al die eienskappe van die kerk. Hier word geïmpliseer: eenheid, heiligheid, katolisiteit en apostoliteit. Die beskrywing "alternatief" kan semanties die naaste aan die eienskap van "heiligheid" beskryf word. Die alternatiewe gemeenskap word nie heilig deur op 'n sekere manier te aanbid of op te tree nie. Die alternatiewe gemeenskap verloor ook nie sy heiligheid deur 'n gebrek aan handeling nie, maar indien 'n gemeente nie gerig is op die nood van die wêreld nie, plaas dit 'n ernstige vraagstuk voor die gemeentelede se begrip van hul identiteit. Volgens Murray (2007:556) is die alternatiewe gemeenskap in wese gerig op die nood van ander mense.

Sekularisme kan ook as gegewe beskou word in die hoofstroom Afrikaanse kerke in Suid-Afrika. Dreyer (2006:1292) noem tereg dat die proses van eenwording binne die kerkfamilie van die NG Kerk bemoeilik word deur die vraag hoe diversiteit geakkommodeer moet word. 'n Diepgaande ondersoek binne die NG Kerk toon met reg aan dat indien verskillende spiritualiteitstipes met gepaardgaande behoeftes nie verreken word nie, dit tot konflik in gemeentes kan lei. Die Hervormde Kerk het tydens 'n colloquium (NHKA 2006) van 27 tot 29 April 2006, 'n verklaring van voorneme uitgereik waarin onder andere gestel word: "God se betroubaarheid by mense is so ryk dat dit nie volledig in een vorm uitgedruk kan word nie. Die kerk van Christus is veelkleurig. Hierdie verskeidenheid word aangetref onder kerke, gemeentes en gelowiges". Sekularisme in Afrikaanse kerke in Suid-Afrika toon 'n eiesoortige soeke na identiteit vir die godsdienstige Suid-Afrikaner. Van Wyk

(2008:610-611) noem dat hierdie alternatiewe beskouing van die identiteitsoeke aspekte op die tafel van die Afrikaanse Kerke in Suid-Afrika plaas:

- Die huwelik tussen die Christelike geloof en die Afrikanerpolitiek was 'n mislukking.
- Die Kultuur-Calvinisme word verwerp aangesien dit onvryheid, 'n gebrek aan lewensvreugde, die onderwaardering van kuns, 'n onkritiese lewenshouding en afgodsdienste veroorsaak (het).
- Die stryd teen Apartheid van die Kultuur-Calvinisme het egter ook in ongeloofwaardigheid geëindig.
- In die nuwe politieke bedeling word die Afrikaner gekonfronteer deur nihilisme en apokaliptiese vrese. In hierdie situasie word die moraal vasgevang in hedonisme, kos- en dranksugtigheid, private vryheidstrewes en die verval van tradisionele waardes soos huwelik en respek jeens ouer mense.
- Spreke oor God het problematies geword.
- Die wet van God word as riglyn vir die morele lewe verwerp. Antinomisme en etiese relativisme word daarom tot morele maksimes verhef.

Hierdie “diverse” perspektiewe en spirituele belewenisse wat as eie aan die Kerk beskou kan word, het 'n invloed op die leraars van elke gemeente. Dit is die predikante wat die druk van hierdie diversiteit voel. Verskillende lidmate het verskillende behoeftes ten opsigte van liturgie, prediking en ander aktiwiteite binne die Kerk. Hierdie diversiteit en gepaardgaande spanning kan ook negatief op die gemeente inwerk indien nie daaraan aandag gegee word nie, en dit kan selfs tot groter konflik lei. Dreyer (2006:1923) waag dit om te noem dat 'n mens diversiteit in die kerk as gegewe, selfs as 'n Godgegewe, kan waardeer, en die energie wat daaruit voortvloei tot voordeel van die kerk kan bestuur.

Williams (2007:104) is selfs oortuig dat in God se “versteektheid” die proses van sekularisasie ontstaan:

Indeed the word kenosis means “empty of significance”, and this is exactly what secularisation is; God loses significance for society. This is to make a direct link between kenosis and secularisation. Even the original meaning of the word, where a monk or priest was secularised from a monastic environment to one with involvement with the world has a hint of this; in a sense God gives them up, empties Himself of them to a degree. It may then be suggested that secularisation has occurred as a natural consequence of the sort of world that God has made, which in turn reflects something of the nature of the Creator.

Dreyer (2006:1298) stem saam met Armour en Browning dat ’n pluforme gemeenskap en die diversiteit wat in die kerk bestaan verband hou met verskillende persoonlikheidstipes. Verder noem hy dat in ’n gemeenskap wat gedomineer word deur ’n moderne paradigma waar objektiewe waarhede in ’n geslote sisteem met gesag afgedwing word, persoonlike voorkeure deur die konteks onderdruk kan word. In ’n postmoderne konteks kom hierdie persoonlike voorkeure baie sterker na vore. Anders gestel, kan genoem word dat ’n postmoderne gemeenskap genoegsame ruimte bied vir diversiteit. Om hierdie diversiteit positief te laat voortvloei in die ruimte van die kerk, stel Dreyer (2006:1298) voor dat die “sisteem sensitiewe leierskap” aangewend kan word in die kerklike gemeenskap. Binne ’n sisteem, soos ’n gemeente, is daar altyd ’n dominante denksisteem wat oorheers, terwyl daar ander denksisteme is wat nie geakkommodeer word nie – dit is ’n resep vir konflik! Die volgende denksisteme, volgens Dreyer (2006:1298-1299), funksioneer binne bogenoemde sensitiewe leierskap wat voorgestel word deur Armour en Browning.

- Sisteem 1. In dié sisteem val die klem op die oorlewing ten opsigte van die basiese behoeftes van die mens. Die gemeenskap is ingestel op die voorsiening van voedsel en beskerming teen bedreigings aan die gemeenskap of die individu.

- Sisteem 2. In so 'n gemeenskap val die klem op die beskerming van die gemeenskap en/of die individu teen onsigbare gevare soos kragte en magte wat die gemeenskap bedreig. Kenmerkend in die gemeenskap is die vorming van groepe (*clans*) wat 'n gemeenskaplike veilige of "heilige" plek deel. Godsdienstige rituele speel 'n groot rol binne hierdie gemeenskap. Persoonlike vryheid word onderdruk deur tradisie en groepskohesie.
- Sisteem 3. Hier val die klem nie soseer op die onsigbare magte wat 'n gemeenskap bedreig nie, eerder op die sigbare menslike magte wat die gemeenskap bedreig. Hiërgargiese strukture met 'n hoof is kenmerkend van hierdie sisteemdenke. God word gerespekteer op grond van sy almag en krag. Goddelike ingrype sal die mens red van die gevare wat dreig.
- Sisteem 4. In dié sisteem word gesoek na morele en sosiale stabiliteit. Indien daar leiers is met integriteit, word hierdie leiers amper blindelings gevolg. Die huisgesin word gesien as die ruimte waarbinne morele vorming binne die kader van respek vir die ouers plaas kan vind. 'n Sterk fundamentalistiese benadering word gevolg ten opsigte van die Bybelse waarhede as beginsels binne hierdie gemeenskap. Sterk gemeenskappe gebou op morele waardes is kenmerkend van hierdie sisteem. Die sisteem weer ook enige vorm van verandering af, as 'n bedreiging vir die gemeenskap.
- Sisteem 5. Die klem in dié sisteem verskuif na persoonlike sukses en prestasies. Die aandrang op konformiteit onderdruk mense se innerlike behoefte aan persoonlike vervulling. Die sisteem word gekenmerk deur organisasies wat gedryf word deur missies, visies en doelwitte wat moet lei tot resultate en effektiwiteit. Leiers word hier gesien as mense wat dinge laat gebeur vir die gemeenskap. God word hier beskou as 'n vriend op die lewenspad van die mens. Hier word meer belanggestel in die praktiese as die dogmatiese teologie.
- Sisteem 6. Binne 'n wêreld wat gekenmerk word deur onsensitiwiteit, is hierdie denkers op soek na intimiteit en wedersydse ondersteuning. Hier maak leiers plek vir fasiliteerders wat roteer, en besluite berus op

die konsensus binne die gemeenskap. Gesinslewe word gesien as 'n ruimte waar almal op gelyke vlak emosies en idees kan uitruil. God word vir hierdie denkers die Heer wat versoening tussen mense bring. Die kerk en veral die erediens moet lei tot diep religieuse ervarings wat die mens tot introspeksie dwing. Die sisteem staan teen die oororganisering en strukture van vorige sisteme.

- Sisteem 7. Verskil in perspektief, diversiteit wat mense in verskillende groepe verdeel, laat hierdie gemeenskap of denkers die klem op die buigsaamheid en aanpasbaarheid deel. Mense en organisasies moet vinnig kan aanpas by die verandering in die samelewing. Die gesin word gesien as 'n ruimte waar die uitruiling van rolle kan plaasvind. God word hier gesien as die Een wat alles laat integreer om 'n geheel te vorm. Hulle sien die “groter prentjie” en word nie bedreig deur veranderings nie.
- Sisteem 8. Die klem verskuif na die globale eenheid binne die wêreld van die mens. Groepe kundige mense regoor die wêreld word gevorm om oplossings te vind vir die probleme wat etniese en nasionale grense transendeer. Leiers werk saam om makroprobleme op te los. In die gesin word kinders grootgemaak met 'n sensitiwiteit vir ander mense se standpunte, kinders word aangemoedig om opofferings te maak om ander mense te akkommodeer. God word gesien as die hoogste metafisiese Wese agter alles. Mense wil 'n persoonlike verbintenis beleef met hierdie Bron van alle eksistensie.

Dreyer (2006:1302) noem dat hierdie verskuiwing van denksisteme in die NHKA tot woelinge, onsekerheid en selfs tot groeppvorming en modaliteitsvorming aanleiding gegee het. Volgens hom weerspieël die agendas van die Kerk hierdie verskuiwing in die debatte rondom belydenis, Skrifbeskouing, wisselformuliere, liturgie en homoseksualiteit. Die meningsverskille wat hier na vore kom, is simptome van die verandering van dominante denksisteme. Indien hierdie kortsluiting van denksisteme nie reg bestuur word nie, kan dit lei tot konflik, groeppvorming, vyandigheid en selfs skeuring in die Kerk.

Die narratiewe wat die mens se historiese identiteit gevorm het, is gedurig onder die spanning van die veranderende behoeftes van die mens. Veral hoe die mens oor sy of haar behoeftes begin dink en daaroor praat, is belangrik. Volgens Gerkin (1986:14-17) kan elemente gesien word in 'n verskuiwing van die sosiale konteks waarbinne praktiese teoloë werk. Hy beskou hierdie elemente as afhanklik van mekaar. Die *pluralisme* wat die Westerse kultuur vasgevang het, veroorsaak 'n pluralisme van waardes en selfs 'n pluralisme van taal vir interpretasie van wat die menslike lewe behels en waaroor die wêreld vir die mens gaan. Dit beteken dat Christelike taal vir interpretasie van die betekenis van die wêreld en evaluering van die mens se bestaan en aksies nie meer gesien kan word as die enigste taal nie, maar eerder as 'n taal in die wêreld van die menigte. Dit veroorsaak nie net fragmentasie van taal nie, maar het ook vir die individu die gevolg van fragmentasie binne 'n dag tot dag ervaring.

Die verandering in 'n sosiale konteks versoorsoak ook 'n *leemte in die morele konteks*. Die vraag is: In watter van verskillende morele wêrelde behoort die individu? Kan 'n mens in hierdie verskillende fragmente van die wêreld leef sonder om jouself te identifiseer met een van hulle?

In reaksie op die fragmentering van die wêreld sal baie mense kies om *kultuurgebonde* te bly. Mense met so 'n werklikheidsbeskouing sal verkies om in dieselfde sosiale en betekenisgroep te leef en sal verskeie maniere gebruik om hulself te isoleer van die verskillende perspektiewe in die wêreld. Dit veroorsaak dat die realiteit van 'n individu in die Westerse samelewing nie uitgedaag word deur die verskillende wêrelde waarbinne hy/sy hulself bevind nie, maar wel verder uitgedaag word deur ander individue in so 'n samelewing wat lojaal bly teenoor 'n sekere kultuur en norm van waardes binne daardie samelewing.

Die *privatisering* van mense en hul optredes is 'n verdere manier om te antwoord op die pluralisme van 'n beweging in die sosiale konteks. Die lewe

en betekenis-wêreld van mense word gedeel in publieke en private wêreld in mense se lewens.

Verder en op groter skaal, meen Gerkin (1986:16), is die *gewysigde patrone van psigopatologie* wat as bewys kan dien vir die verandering in die Westerse kultuur. Volgens Gerkin (1986:17) kan die psigiatryse veskynsel dat 'n verskeidenheid mense vra na die self as bewys dien dat daar konflik bestaan in die realiteit van die mens in 'n veranderende sosiale konteks.

Dit is hierdie pluralistiese konteks in die samelewing van die mens se moderne lewe wat mense dwing om meervoudige verhale uit te leef. In baie opsigte sny hierdie verhale van mense oor mekaar heen. Die brandpunt van 'n pluralistiese samelewing is die vraag na taal. Die vraag is: Watter taal gaan gebruik word binne 'n organisasie om te praat oor die betekenis van die situasie in daardie organisasie? Gerkin (1986:22) stel voor dat gekyk word na 'n *narratiewe hermeneutiese prakties-teologiese model* in die konstruering van betekenis in die samelewing. Dit impliseer dat die benadering van praktiese teologie twee belangrike aspekte in ag moet neem: betekenis van die mens word altyd gegrond in die een of ander narratiewe struktuur; en interpretasie is nodig omdat dit nie net die menslike aksie voorafgaan nie, maar omdat menslike aksies in hulself uitdrukkings van interpretasie is.

5.1.3 Kortsluiting op grond van die invloed van teologiese paradigmas op die ruimte

Daar is algemeen heersende teologiese paradigmas wat ook deel uitmaak van die persepsievorming in die bedieningskonteks van enige predikant in Suid-Afrika. Volgens Malherbe & Louw (2002:517) kan hierdie paradigmas ook deel uitmaak van die kortsluiting wat predikante in terme van die verhouding met lidmate in 'n gemeente beleef.

Die vraag wat dus hier gevra kan word, is of die rol wat gelowiges inneem in die kerk in die helingsproses ook uitgebrei kan word na 'n dekonstruksie-verantwoordelikheid om die onkonstruktiewe religieuse diskoerse af te breek

tot 'n ko-konstruksie van alternatiewe geloofsverhale, en of gelowiges wel hierdie proses dan sien as 'n helende *praxis*.

Hulle beskryf die teologiese paradigmas soos volg (Malherbe & Louw 2002:517-520):

5.1.3.1 Die tradisionele paradigma: hiërargiese skemas en absolute sekerheid

Elke Christelike gemeenskap het sekere tradisies. Tradisioneel is 'n tradisie dit wat gesien word as 'n vaste reël of norm binne daardie bepaalde gemeenskap. Hulle beskerm as't ware die ruimte van die Christelike gemeenskap. Tradisionele sisteme soek konstantheid, en konformiteit word vereis. So 'n sisteem kan gesien word as hoogs gedissiplineer en voorspelbaar. Hier kan die Christelike sisteem gesien word as God wat die Skepper en Onderhouer is, en die mens wat as sondaar gered is deur die heilswerking van sy Verlosser, Jesus Christus. Binne hierdie sisteem is geloofsinhoude wat bewaar moet word in die tradisionele paradigma. Die predikant word dikwels beskou as die hoofbewaarder van hierdie geloofsinhoude in so 'n Christelike gemeenskap. 'n Baie hoë premie word hier geplaas op die Bybelse gesag. Wat kortliks hier gebeur, is dat die predikantsamp in 'n sekere mate geïnstusionaliseer word. Hy/sy is deur God geroep om hierdie sisteem ten alle koste te bewaar.

In hierdie diskoers heers die herder-kudde-model in die evangeliebediening van so 'n gemeente. Die predikant moet duidelik ondubbelsinnige besluite neem in die leiding van die gemeente. Binne hierdie paradigma is daar 'n kortsluiting vir die predikant. Die predikant word beskou as 'n figuur wat altyd in beheer is en 'n foutlose voorbeeld aan die kudde stel. Die spanning wat so 'n onmenslike verwagting op die predikant in die postmoderne lewe plaas, kan aanleiding gee tot 'n inkongruensie vir die predikant en die lidmaat ten opsigte van teorie en praktyk van die predikant se kant af.

5.1.3.2 Die individualiserende paradigma: outonomie, belewing, ervaring en persoonlike behoeftes

In hierdie paradigma kan die norm beskou word as verskeidenheid en geïndividualiseerde, eksistensiële waardes. Die ervaring van die hier en die nou is belangrik en nie die toekoms of die verlede nie. Daar word gefokus op persoonlike individuele outonomie. Hier word die formele strukture van die verlede teengestaan. Die paradigma soek na innovasie en verskeidenheid in die gemeente. Veranderende situasies en idees verander die manier waarop die Bybel geïnterpreteer word. Daar is geen teologies of eties objektiewe absoluut nie en outoriteit is altyd in die individu gesetel. Hierdie paradigma kan gesien word as die absolute teenpool van die tradisionele paradigma.

Die predikant se organisatoriese vermoëns raak in dié paradigma die norm vir sy/haar effektiwiteit in die gemeente. Daar is die druk op die predikant om soveel moontlik in die gemeente te doen. Vanweë onsekerhede oor die rol en identiteit, word na bedieningsfoefies gegryp wat die mense in die gemeente moet vermaak.

5.1.3.3 Die relativerende paradigma

Binne hierdie paradigma word waarheid gereguleer tot die individu of die groep. Waarheid word nie gebaseer op objektiewe bewyse nie, maar op persoonlike beskouings. Op 'n hermeneutiese vlak vra die paradigma vir die afwesigheid van enige finale "ware" betekenis. Taal word gesien as retoriek en metafoor, wat impliseer dat daar 'n gebrek aan betekenis is by die kern. Daar is 'n eindelose reeks moontlike betekenis, en die enigste vorm van beheer is die leser se interpretasies daarvan. Hierdie paradigma kan lei tot 'n bedieningsmodel van eksperimentering, veral in die liturgie. Weer eens kan die gebrek aan enige vorm van absolute waarheid aanleiding gee tot eindelose onsekerheid en spanning. Dit kan aanleiding gee tot die moontlikheid dat geen ruimte gelaat word nie vir verdraagsaamheid in die verhouding tussen predikant en lidmaat.

5.1.3.4 Die heuristiese paradigma van verkennende onderhandeling, interpreterende ontmoeting en voortdurende vertolking

Hierdie paradigma het 'n induktiewe epistemologie, aangesien kennis op ervaring gebaseer word, insluitende eie ervaring en dié van ander. Dialoog en konsensus is die maniere waarop besluitneming in hierdie paradigma plaasvind. Die beleving van konstantheid as verskeidenheid is belangrik sodat, terwyl daar tradisionele doelstellings mag wees, daar ook begrip sal wees vir die feit dat dit mag verander met tyd en met die werwing van nuwe kennis. Die storie is altyd in 'n proses van ontwikkeling en moet steeds hervertel en vertolk word. Buigbaarheid (maar nie relativisme nie) is belangrik, dus is daar steeds 'n gevoel van geanker wees.

Binne hierdie paradigma is daar vir die predikant konfrontasie en dialektiek tussen ander paradigmas. Alle reëls is relatief, aangesien dit voortspruit uit menslike refleksie en beliggaam word in die menslike gemeenskappe.

Hier word in die gemeente 'n medeverantwoordelikheid gegee om inisiatief te neem. Almal staan in verhouding met God en met die groter prentjie.

Hier funksioneer die predikant as gespreksgenoot en medereisiger. Binne dié paradigma is daar 'n beleving van sowel konstantheid as verskeidenheid. Die gemeenskap is steeds geanker in onveranderende waarhede, maar behou ook 'n kontekstuele buigbaarheid. Die liggaamsmodel kan as onderliggende ekklesiologie beskou word, met groot klem op die verhouding met God en met mekaar.

Nolte en Dreyer (2008: 1009) sien die verlamming wat pastors beleef as gevolg van die verskuiwing van die moderne na die postmoderne, as kognitiewe dissonansie. Kognitiewe dissonansie is wanneer gelowiges in die kerk hulle op sogenaamde “objektiewe kennis” van norme beroep, maar die realiteite van die lewe bots met hierdie afgeleide rasionele norme. Dit is omdat mense hul kommunikatiewe interaksie met ander mense binne dieselfde sosiale kontekste beleef. Die interaksie word singewend wanneer die

kennisname van mekaar gegrond word in 'n dinamiek wat mense laat saam voel of van mekaar wegstoot. Vir predikante bestaan hierdie dissonansie daarin dat hulle en die mense met wie hulle in interaksie tree, hulself binne dieselfde konteks (postmoderne kultuur), maar binne verskillende paradigmas bevind (Nolte en Dreyer 2008:1010).

5.1.4 'n Kortsluiting as gevolg van potensiële misverstaan

In 'n normale gesprek (verhouding) word daar ideaal gesproke 'n boodskap deur die sender oorgedra en deur die ontvanger gehoor en verstaan, wat dan weer 'n boodskap terugstuur en die sekondêre sender word. So beweeg die kommunikasie heen en weer in 'n dialogiese proses. Die probleem kom egter in by misverstand, dat die ontvanger nie die boodskap van die sender verstaan nie, of reken dat hy/sy dit verstaan, maar dit nie werklik verstaan nie. Daar vind “misverstaan” plaas. Misverstaan is die hart van die hermeneutiese probleem. In verhoudingstaal dui dit ook op die verhoudingsproblematiek. Mense verstaan mekaar verkeerd – dit gaan nie bloot om 'n taalkundige misverstand nie, maar eerder om 'n verhoudingsmatige “misverstaan”. Die uitdaging is nie net om dit wat te verstaan gegee word op 'n geslaagde wyse te verstaan nie, maar ook om die persoon wat dit te kenne gee, te verstaan (Steyn 2008:250).

Gadamer maak in hierdie verband veel van “vooroordele” (*prejudice*). Dit kan gesien word as die absolute voorwaarde vir verstaan in Gadamer se filosofiese hermeneutiek. Hierdie tipe hermeneutiek vra nie dat 'n mens neutraal staan of jouself ontken nie, maar eerder die bewustelike inagneming van jou eie vooropgestelde idees en vooroordele. Vooroordeel is 'n belangrike konsep in die versmelting van verstaanshorisonne. Vooroordeel geld as die horison van die hede. Indien ek myself dan in 'n ander se perspektief plaas, konfronteer ek myself en my eie vooroordeel (my eie verstaanshorison). En dit is in hierdie spanning tussen myself en 'n ander, en tussen die historiese teks en die perspektief van die leser (hoorder), dat vooroordele werkzaam word in die geskiedenis.

Tog veronderstel Ricoeur dat daar, onderliggend aan elke misverstand, ten minste in beginsel reeds die onderliggende moontlikheid van konsensus (gedeelde voorafverstaan) bestaan. Dit impliseer dat verstaan en misverstaan op dieselfde vlak lê (Steyn 2008:251).

5.1.5 Kortsluiting in die bedieningspraxis

Volgens Smit (2008:162) is dit nou al 'n geruime tyd duidelik dat die bedieningspraxis van die hoofstroomkerke in Suid-Afrika 'n krisis beleef. Die kwynende lidmaatgetalle van die kerke in Suid-Afrika word reeds die afgelope dekade onder die soeklig geplaas. In die prosesse word gekyk na aanpassings in bedieningspraktyke. 'n Bedieningspraxis verwys na die werksaamhede van gemeentes in en deur gemeentede om die heil van Christus sigbaar te leef in hul spesifieke gemeenskappe (Smit 2008:162).

Smit (2008:162-164) identifiseer sekere kenmerke van 'n bedieningspraxis van die tradisionele hoofstroomkerke in Suid-Afrika:

5.1.5.1 Klem op die ampswerk

In die Reformatoriese bedieningspraxis, as konteks waarbinne die navorsing gedoen word, word 'n plaaslike kerkraad getaak om in die bediening in en van die gemeente te vergader, te regeer en te versorg. Die bediening steun op die dienswerk van alle gelowiges, maar veral die dienswerk van die besondere ampte – die predikant, ouderling en diaken.

5.1.5.2 'n Eenvormige herder-kudde-model

Huisbesoek in die een of ander vorm is reeds vir eeue deel van die kern van die gereformeerde bediening van die hoofstroomkerke in Suid-Afrika. Die praktyk reflekteer 'n herder-kudde-model, waar die gemeente se bedieningswerk primêr vanuit die verkondiging van die Woord gedoen word. Dit is hier juis die lerende ouderling wat herderlik die gemeente moet versorg en sy/haar kudde oppas. In hierdie bedieningspraxis is 'n spesifieke fokus op

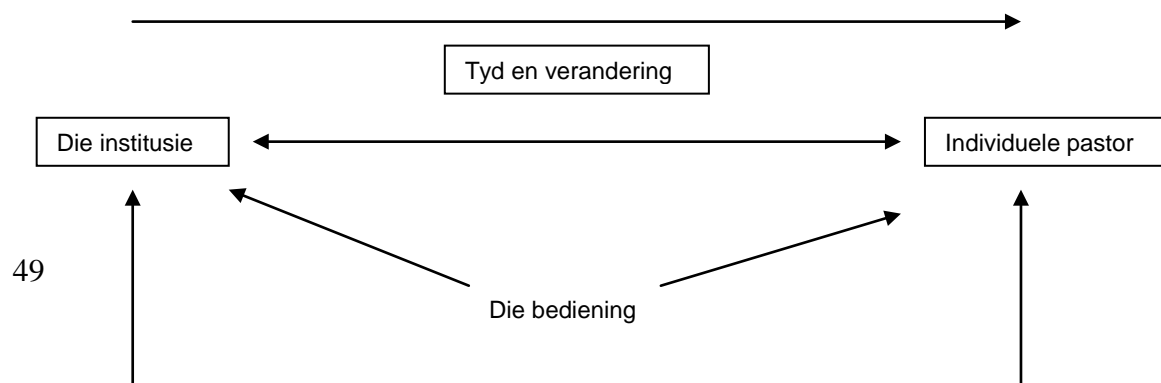
die ampswerk geïnstitu-sionaliseer tot enigste geldige en eenvormige vorm van die gemeentebediening.

Die gevolg kan volgens Smit (2008:164) beskryf word as 'n kloof tussen die predikant en die lidmaat. Die toenemende institusionalisering en hiërargisering van die ampswerk van die predikant het afstand tussen die lidmaat en die predikant veroorsaak. Gemeentelede is al meer beskou as *laikos*, leke, of die onderworpe en sorgbehoewende deel van die kerk omdat hulle nie oor genoegsame teologiese kennis en kundigheid beskik het nie. Hiermee is die ampswerk van die gelowige verskraal: Gemeentelede is toenemend as die objek van die bediening beskou in plaas daarvan dat hulle medesubjekte gebly het van God se sending na die wêreld met hul eie roeping en verantwoordelikheid. Die kortsluiting in hierdie tradisionele bedieningspraxis kom as gevolg van 'n verandering en beweging in die denke van die wêreld en die paradigma van die kerk se bediening:

- 'n Verandering in die samelewingsorde. Op tegnologiese gebied skuif die samelewing van 'n industriële na 'n informasiegedrewe ekonomie. Tegnologiese ontwikkelinge van die laaste drie dekades, veral op die gebied van die rekenaar en die internet, selfone en ander kommunikasie-tegnologieë, het die gevolg dat die wêreld ekonomie van 'n agrariese bedryf na 'n inligtingsgebaseerde bedryf gespring het. Op die godsdienstige terrein word dit beskryf as die skuif weg van 'n Christendom-era, vanwaar kerklike praktyke oor generasies gevestig en bewaar en deur regerings afgedwing is, na 'n era waar die kerk as sosiale randfiguur nuwe paradigmas vir die bediening moet ontdek.
- Kompeterende samelewingsparadigmas. Die vinnige tempo van bo-genoemde verandering in die samelewing het die gevolg gehad dat mense uit verskillende paradigmas dieselfde lewensruimte deel. Hoewel die paradigma nog in staat is om dit te hanteer vir baie mense in die kerk, versamel 'n toenemende getal onopgeloste kwessies onder die oppervlak van die normale. Dit lei daartoe dat diegene wat die skuif aanvaar, sake vanuit 'n ander perspektief begin beskou en nuwe

spelreëls aanwend om antwoorde op die probleme te vind. In die bedieningspraxis van die plaaslike gemeente impliseer die bestaan van gelyklopende paradigmas in dieselfde tydgleuf voortdurende spanning, omdat elke sisteem sy eie interpretasie het van hoe die kerk haar roeping moet vervul.

Volgens Gerkin (1986:68) is alle menslike aktiwiteit multidimensioneel, en mense wat multidimensionele rolle in die samelewing vervul, is betrokke. Dus is dit duidelik dat enige prakties-teologiese denke wat betrekking het op 'n enkele menslike aktiwiteit altyd nodig het om hierdie aktiwiteit in terme van die ander te korreleer, wat uitloop op oneindige verhale van die verlede, hede en toekoms waarin die menslike aktiwiteit plaasvind. Anders gestel, is dit duidelik dat praktiese teologie altyd te make het met die een of ander perspektief vanwaar 'n aksie beskou word. Die dilemma is dat daar ook ander perspektiewe bestaan wat in ag geneem moet word sonder om van een perspektief te vergeet. Dit is volgens Gerkin (1986:69) sigbaar in die verwagting van die leraar in 'n gemeente. Daar is verskillende rolle met verskillende perspektiewe wat in ag geneem moet word. Hy stel hierdie verskillende rolle van die leraar in die gemeente skematies soos volg voor:



Figuur 3

Elke hoek in hierdie skematiese voorstelling verteenwoordig 'n verantwoordelikheid waar die leraar in die gemeente moet funksioneer. Die leraar is in baie opsigte die administrateur van die gemeente. Sake soos begrotings, onderhoud, lidmaatskap en vele meer gaan onder die aandag van die predikant kom. In die patroon van sosiale werklikheid kan die gemeenskap van gelowiges gesien word as 'n institusionele kerk. Agendas vir vergaderings, prioriteit ten opsigte van besluite en keuses, verhoudings met mense buite die kerk – al hierdie sake is gebeure waaraan die leraar nie anders kan as om aandag te gee nie. Van die leraar word ook verwag om pastorale herder in verhouding tot lidmate in die kerk te wees, in die gemeenskap van gelowiges. Dit impliseer dat die leraar ingestel moet wees daarop om 'n individuele pastor vir die gemeentede te wees, maar ook in die groter lewe en wêreld van die lidmaat. Vanuit hierdie perspektief van die werklikheid van die kerk as instituut, sal daar verskillende gesigte wees. Selfs onder leraars is daar 'n verskil in perspektief met 'n multidimensionele aanslag na die kerk en die wêreld.

Aan die linkerkant van die skematiese voorstelling in die hoek onder (vgl figuur 6), is die sosiale konteks waarbinne die gemeente hulself in die wêreld bevind. Hier kom aspekte soos missiologie in die konteks waarbinne die kerk haarself bevind. Konflik in die sosiale omgewing van die gemeente dwing die gemeente om missionaal verantwoording in die konteks te doen. Aan die regterkant onder in die skematiese voorstelling, word die geloofstradisie voorgestel. Volgens Gerkin (1986:70) kan die leraar gesien word as die “inblywende plaaslike teoloog” vir die gemeenskap van gelowiges. Wanneer

dit beskou word in terme van die verantwoordelikheid van die leraar, moet die ander aspekte van die bediening in die ander hoeke van die skematiese struktuur gekonstrueer word in terme van metaforiese beelde en temas, normatiewe modelle wat beliggaam is in die Christelike verhaal van die tradisies.

Dit is duidelik dat die skematiese voorstelling wat in figuur 3 saamgevat is, die spanning uitbeeld van al hierdie verskillende perspektiewe wat bestaan in die rolle wat die leraar in 'n gemeente kan vervul. Leraars moet in staat wees om hulself in enige van hierdie areas te plaas en dan die situasie aan die hand van hierdie perspektief te beoordeel. Daar word van die leraar verwag om te reageer in verskillende situasies vanuit die perspektief van een of meer, waar die perspektiewe gewoonlik in konflik is met mekaar of selfs teenoor mekaar staan. Volgens Gerkin (1986:70) is dit net moontlik indien daar praktiese teologiese oor die sake gedink word. Die uitdaging van hierdie multidimensionele verhouding as inherent vir die leraar, noodsaak die leraar om as fasiliteerder op te tree in die interpretasie proses van die samesmelting van horisone van betekenis. Horisone van betekenis het nie net ontstaan uit die verstaan van die geskiedenis nie, maar het ook tot sy reg gekom in die konteks van sosiale strukture. Dit noodsaak die leraar om hom- of haarself in die middel van hierdie kontras-perspektiewe te plaas met die spanning wat daarmee gepaardgaan, met die doel om hierdie verskillende perspektiewe in gesprek met mekaar te bring en dan op te tree as 'n bemiddelaar. Hierdie konteks waarbinne die leraar hom- of haarself bevind, kan 'n baie ongemaklike situasie wees. Dit verwag van die leraar 'n egte respek vir ander perspektiewe in 'n situasie. Dit verwag ook van die leraar 'n verstaan dat teenstrydige perspektiewe en spanning in enige situasie kan lei tot vernuwende denke. Die spanning van wat "is" en wat "moet wees", is 'n spanning waarmee die praktiese teoloog hom- of haarself voortdurend moet besig hou.

5.2 'n Ruimte om te deel

In die Griekse filosofie sien ons dat hulle reeds die belangrikheid van plek en ruimte vir die mens ontdek het. Die antieke Griekse term *chora* beteken ruimte of plek. *Chorea* is die werkwoord afgelei van die stamvorm *chronos* of *chora*, wat 'n oop land of ruimte aandui. Dit kan beteken om ruimte te gee. In 'n uitgebreide en metaforiese sin kan dit ook verwys na die intellektuele en spirituele kapasiteit van verstaan. In hierdie verbuiging kan plek 'n houer van betekenis aandui. *Chora*, wanneer verbind met die evangeliese verstaan, kan gesien word as hoe die mens 'n plek vervul met waardes, persepsies en assosiasie in die sin van om 'n dinamiese relasionele omgewing en sistematiese netwerk van interaksie te vorm waar taal, simboliek en metafoor 'n belangrike rol speel in die vorming van betekenis en diskoers in die mense se lewens.

Dreyer (2003:348) noem dat in die storie van 'n mens kry die karakters 'n identiteit, 'n persoonlike integriteit. Die karakter bly aan die een kant dieselfde van die begin tot aan die einde van die verhaal. Aan die ander kant verander die karakter in reaksie op gebeurtenisse. Die plot hou die reeks gebeurtenisse en reaksies bymekaar in 'n sinvolle geheel. Die verhouding tot tyd maak dit moontlik om verbande te lê tussen gebeurtenisse. Die plot vorm die eenheid ten opsigte van die verhaal en die karakters. Die plot word weer gebou deur middel van die optrede of reaksies van die karakters in die verhaal. Die verskeidenheid karakters en hul narratiewe funksies bied die leser of die hoorder die geleentheid om te ervaar hoe die karakters optree. Die leser/hoorder se betrokkenheid by die storie open die moontlikheid om in sy/haar eie lewe "agent" (nie slagoffer nie) te wees in die simmetriese subjek-subjek-interaksie met ander.

Wanneer ek 'n verhaal in my lewe aan iemand anders oorvertel, onthou ek nie die hele inhoud van die ervaring of gebeurtenis tot op datum nie. Die mens is selektief met wat bygevoeg word in sy/haar verhaal van die lewe. Wat ingesluit en uitgesluit word in die oorvertel van 'n verhaal, is die keuse van die

verteller. Elke mens vorm sy/haar eie verhaal ten opsigte van 'n tema; byvoorbeeld die lewe as 'n avontuur, 'n komedie of 'n tragedie, ensovoorts (Burr 1995:135). Dit is betekenisvol om aan die struktuur van die narratief te dink as die manier waarop die mens sy/haar lewe uitleef, ook die manier waarop die mens sy/haar lewe in die privaat of in die publiek oorvertel. Sarbin (Burr 1995:135) sien die narratiewe struktuur van die mens as afhanklik of gekoppel aan die mens se persepsie van tyd. Die fundamentele definiërende eienskap van die narratiewe struktuur is dat dit bymekaarkom in 'n begin, 'n middel en 'n einde wat die gebeure in 'n sekere tyd en ruimte plaas.

Die konsepte van tyd en ruimte is volgens Sarbin (soos aangehaal deur Burr 1995:135) fundamenteel vir die mens in dié opsig dat die narratief nie daarsonder kan plaasvind nie. Gergen en Gergen (1986), soos aangehaal deur Burr (1995:135), het verder voorgestel dat die mens 'n beperkte getal narratiewe vorme gebruik, soos die roman, die tragedie of selfs die komedie, elkeen met 'n spesifieke karakter om die plot van die mens se narratiewe voor te stel.

Die mens het 'n veilige tuiste of plek nodig, 'n ruimte waar hy/sy gemaklik voel om te leef, 'n plek waar hy/sy tuis kan wees. Bons-Storm (2008:143) verduidelik die belangrikheid van so 'n ruimte vir elke mens om in te leef. Tog, in enige ruimte, ook in die ruimte van gemeentes en kerkwees, is daar kantlyne waarbinne 'n mens moet beweeg. Mense is gedurig besig om alles op te deel in besitlikheid, volgens Bons-Storm (2008:144). Myne en joune, syne en hare, ons s'n en julle s'n. Omdat mense voel dat hulle 'n plek nodig het, is hulle geneig om hierdie grense van hul eie te beskerm, 'n mens beskerm dit wat jou eie is. Ander mense kan ingelaat word, maar slegs op die voorwaardes wat die eienaars van hierdie besitting aan hulle stel. Binne hierdie grense is mense vry om te wees wat en wie hulle is. Jy kan veilig voel, wat baie belangrik is vir die mens. Jy kan jouself beskerm teen enige invalle of aanvalle op dit wat aan jou behoort. In sekere gevalle is selfs aggressie geoorloof om die ruimte waar jy veilig is, te beskerm. Volgens Bons-Storm (2008:145) kan die meeste van die konflik wat tussen mense bestaan, beskou word as gevegte oor die grense van hul eie belange of plekke. Sy maak dit

van toepassing op die relasionele verhoudings van eggenote, in families of huwelike, maar ook tussen groepe en instansies.

As moontlike oplossing bied Bons-Storm (2008:145) die gedagte van oogkontak. Om iemand anders te sien. Om die spanning van konflik oor iemand se ruimte te breek, stel Bons-Storm voor dat mense wat as vreemdelinge beskou word, moontlik tuis kan kom indien na so 'n persoon gekyk word in terme van die mens, die teergevoeligheid van iemand wat hom of haar altyd self met of sonder geweld gaan probeer beskerm. 'n Ruimte kan gelaat word vir 'n venster in die mure wat mense rondom hul eie plek bou, waardeur ander mense gesien kan word. Hierdie opening of ruimte wat geskep is, kan mense die geleentheid bied om oor hul eie identiteit en dié van ander na te dink. Daar kan geleenthede gesoek word om ander mense te sien, om vir 'n oomblik die eksklusiewe ideologieë agter te laat wat 'n mens laat vashou aan 'n sekere ruimte. Binne so 'n vensteroomblik kan die narratiewe van hierdie besittikheid vertel word en kan krities daarvoor gesprek gevoer word, en verdere ruimtes wat deur die narratief geopen word, kan verken word.

Die eerste stap is oogkontak. Die stap om iemand anders te sien, is vir die mens dalk 'n groot bedreiging, 'n oomblik waar ons wankelbaarheid aanskou word deur iemand anders. Hierdie ontbloting van die mens is geen maklike saak nie. Die deel van ruimte, wat altyd as fisies en sosiokultureel beskou kan word, is nie 'n maklike proses nie. Bons-Storm (2008:151) is van mening dat dit van iemand vra om aan sy of haar persoonlikheid te verander. Die oopmaak van hekke sodat iemand anders kan inkom, gasvryheid, is 'n belangrike en waardevolle eienskap wanneer dit by verskillende perspektiewe kom. Op baie plekke regoor die wêreld is die vraag egter: Wie is die gasheer en wie is die gas? Wie moet verander teenoor wie? Wie het mag om die reëls te maak? Wie behou die sleutels van die eiendom?

In hierdie gesprek is dit belangrik dat iemand die hermeneutiek van sy of haar eie tradisie so sien dat daar, al is dit net een keer, vir albei kante in die konfliktsituasie die geleentheid is om gesamentlik reg of verkeerd te kan wees.

Dit is slegs, volgens Bons-Storm (1008:152), op hierdie wyse dat twee perspektiewe in verskillende wêreldbeskouings kan bestaan. In so 'n gesprek sal gespreksgenote hul leidende narratiewe bekendmaak aan mekaar. Hierbinne kan gekyk word vir oorvleuelende betekenis van waarde. 'n Gedeeltelike narratief kan beskou word as 'n geleentheid waarbinne 'n agogiese proses teenoor mekaar kan begin. Jonker (2007:465) verwys na 'n proses wat verdraagsaamheid insluit. Wat kan gemaak word met die geskille en verskille tussen gelowiges in een kerk? Hy delf dieper in die wortelbetekenis van verdraagsaamheid ("toleransie"), en noem dat die Latynse oorsprong van die woord drie eienskappe van die woord illustreer: "om te verduur"; "om op te tel" en "om te dra". Alles saam geneem, sien Jonker (2007:466) verdraagsaamheid as 'n aktiewe, omvattende gevoelshouding wat sê: Terwyl ek anders as jy dink, dra ek jou geloofsopvatting saam asof dit myne is, en daardeur verstaan ek beter hoekom jy dink soos jy dink en doen soos jy doen. Juis daarom wil ek nie en kan ek nie jou opvatting geringskat nie. Wie dié gevoelshouding toepas, luister anders na gespreksgenote – met toegespitste aandag as 'n soort geskenk wat jy aan 'n ander gee.

Verdraagsaamheid skep 'n oop en veilige ruimte waarbinne ons vrymoedig kan praat. Veilig en oop omdat ons as gelowiges veilig voor die geheim van 'n genadigde God staan – langs mekaar en nie teenoor mekaar nie.

5.2.1 Die ruimte van die predikant

Met die navorsing oor spanning by die predikant in die kerk (NGKA) is met die *OSI-R (Occupational Stress Inventory-Revised Edition)* gevind dat predikante in die algemeen nie soos ander werkendes gemiddelde konflik tussen verskillende rolle wat hulle moet vertolk, ervaar nie (Badenhorst en Fleischmann 2008:42-43). Die ruimte van die predikante wat deelgeneem het aan hierdie navorsing het getoon dat predikante in hul werksomstandighede veral met twee faktore worstel, naamlik verantwoordelikheid en oorlading. As een moontlike weg wat die kerk in hierdie dilemma met haar predikante kan oorweeg, moet daar volgens die navorser na die ruimte van die predikant

gekyk word. Die veronderstelling van die ruimte en die praktyk huidiglik van die ruimte waarbinne die predikant hom-/ haarself bevind. Dit is 'n ruimte waar elkeen sy/haar plek en sy/haar funksie en sy/haar verantwoordelikheid binne die liggaam het.

Verder kan die ruimte van die predikant in die besonder beskryf word deur die etos wat in 'n sekere gemeente heers. Volgens Phillips (2003:102) kan die "etos" wat in 'n gemeente heers, beskryf word as 'n term wat in die algemeen verwys na die operatiewe waardes in 'n gegewe samelewing of sosiale groep. Die Christelike etos sou byvoorbeeld 'n netwerk van operatiewe waardes wees, wat sentreer rondom die sentrale konsepte binne die Christelike tradisie, konsepte soos "aanbidding", "liefde", "geregtigheid" en "respek vir die naaste".

Volgens Dreyer (2006:1304) word die Hervormde Kerk se teologiese etos meestal met die begrip Bybels-Reformatories aangedui. Kenmerkend van die Kerk se teologie is dat dit 'n poging is om binne 'n idioom oor God, en mense se geloof in God, te praat. Die eie aard van die Hervormde Kerk se teologie word kernagtig saamgevat in die verklaring wat na afloop van die colloquium uitgereik is (NHKA 2006):

Ons onderskei tussen 'n "belydeniskerk" en 'n "belydende kerk". Die Hervormde Kerk wil 'n belydende kerk wees. Die waarheid kan nie volledig in 'n leer vasgevat word nie. Waarheid is in die eerste instansie 'n Persoon en oorstyg alle menslike pogings tot formulering. Vir 'n institusionele kerk wat 'n belydende kerk wil wees, kom kerkwees primêr neer op 'n "lewenskewissie" en nie 'n "leerkewissie" nie. Ons leef op grond van God se teenwoordigheid alleen op grond van die genade. In aansluiting by die belydenisvorming in die verlede, word in elke nuwe konteks weer nuut bely. Die uitdrukking daarvan kan moontlik anders wees as in die verlede. Ons is terdeë bewus daarvan dat God groot is en ons klein. Dit maak ons beskeie wanneer ons oor God praat... God se betrokkenheid by mense is so ryk dat dit nie volledig in een vorm uitgedruk kan word nie. Die kerk van Christus is veelkleurig. Hierdie verskeidenheid word aangetref onder kerke, gemeentes en gelowiges. Skakering in spiritualiteit, ervarings van God en liturgiese

forme word daarom gerespekteer binne die kontoere van kerklike tradisie en is verrykend. Ons sien pluformiteit en diversiteit nie as 'n bedreiging nie en oordeel nie dat almal uit een mond hoef te praat nie. Die eenheid van die kerk, en nie die verskeidenheid nie, is egter wel die evangeliese eis. Eie voorkeure mag nie tot konflik of onenigheid lei nie, maar moet saamklink soos 'n simfonie tot eer van God.

Hierdie ruimtelike atmosfeer wat heers in 'n gemeente het ten nouste te make met die wêreldbeskouing van elke mens. Persone se wêreldbeskouing beliggaam vir hulle, eksplisiet of implisiet, die basiese voorveronderstellings of aannames waarop hulle hul daaglikse lewens baseer. Die “etos” en die wêreldbeskouing van persone legitimeer mekaar en kan dus nie onafhanklik van mekaar gesien word nie. Die “etos” van 'n groep, dit wil sê die gebruikelike karakter en ingesteldheid van 'n groep, bepaal op 'n byna onbewustelike en onnadenkende wyse hoe die lede van daardie groep leef en handel. Die manier waarop die “etos” en die “wêreldbeskouing” van 'n groep mekaar beïnvloed, lê volgens Phillips (2003:104) in die rol wat simbole verteenwoordig in die groep.

Volgens Phillips (2003:107) het simbole 'n meervoudige funksie in die “etos”-vorming van 'n groep:

- Simbole kan gesien word as tekens of beelde wat op mense se geheue gerig is.
- Tweedens dui simbole 'n verhaal of enige soort gebeurtenis aan wat die verborge diepte openbaar waarmee persone verandering ondergaan.
- Derdens kan simbole gesien word as dominante patrone in die verbeelding wat ervarings medieer en wat die wêreld skep waartoe ons behoort.
- Laastens kan simbole gesien word as die refleksie van die samelewing in die verstand.

Simbole kan kortom beskryf word as draers van waardesisteme. Hulle kan betekenis gee. Hulle konstitueer die mens se wêreld. Veral godsdienstige simbole het derhalwe 'n informerende en transformerende funksie in die samelewing. Simbole vorm persone se waardes, hulle rig daardeur die karakters van mense en dui 'n toekomsvisie vir 'n groep aan. Daarom kom Phillips (2003:110) tot die gevolgtrekking dat simbole in staat is om persone en gemeenskappe se etosse te vorm.

5.2.2 Bestaan daar 'n ondeelbare ruimte? Vir ewig 'n vreemdeling?

Kruger en Venter (2004:451-475) skryf 'n interessante artikel oor die predikant as teiken binne 'n gemeente (*Die predikant as teiken – profiel van iemand wat emosionele wonde toedien*). Daarin gaan hulle van die voorverstaan uit dat daar wel oomblikke in die verhouding tussen predikant en lidmaat is wat verwonding veroorsaak. Hulle beskryf verder ook meer blatante vorme van verwonding waar die predikant en sy/haar bediening as teiken geneem word: verdagmakery, openlike aanvalle en verwerping. Hulle beskryf hierdie aanvalle van die verwonder op verskeie vlakke van die predikantsamp. In hierdie navorsing wonder ek of hulle werklik die verskillende perspektiewe van die mens in die besonder in ag neem.

Die navorsers beskryf die persoon wat die wonde toedien, die persoonlikheidstipe, deur op 'n metateoretiese vlak gebruik te maak van wat hulle beskou as die persoonlikheidsielkunde. Hulle gebruik verder hierdie navorsingsresultate en tree in gesprek met die Bybelse tradisie, waarna hulle 'n verstaansanalise bied wat sekere handelingsriglyne voorstel vir die praktyk. Met metateoretiese verkenning maak hulle in die navorsing sekere aannames (Kruger en Venter 2004:456) wat soos volg beskryf kan word:

- Sy (die verwonder se) abnormale optrede hou dikwels verband met twee faktore: sy magsug en sug na kontrole, sowel as sy antagonistiese en polemiese ingesteldheid.
- Hierdie tweeledige ingesteldheid verteenwoordig 'n wanfunksionering en word gaandeweg 'n deurlopende patroon. Daarom gaan hy

waarskynlik die verwonde predikant se opvolger, en dié se opvolger, ook verwond.

Met verdere analise van die persoonlikheidstoetse word die verwonder gekarakteriseer as een van sekere moontlike persoonlikhede: die dominerende persoonlikheid; die kompeterende persoonlikheid; die wantrouige persoonlikheid; die koue persoonlikheid; die vyandige persoonlikheid (Kruger en Venter 2004: 460-461). Hierdie persoonlikheid met moontlik verskillende voorgestelde motiewe, een daarvan die angsmotief, word voorgehou as verduideliking vir die optrede wat nie die gemeentesituasie komplementeer nie. 'n Magstryd ontwikkel tussen die predikant en 'n sekere lidmaat of groep binne die gemeente. Hierdie magstryd skep 'n antitese in die verhouding tussen predikant en lidmaat.

Na 'n basisteoretiese verkenning van Paulus in die gemeente Korinte, kom die navorser tot die volgende slotsom in die hanteringsriglyne in die praktyk:

Die situasie, en daarmee die verwonder en sy gedrag, moet verstaan word in terme van die verskillende fasette, naamlik die verwonder se patologie; die verwonder se koue determinisme; die verwonder se emosie. In die hantering van die saak kan die volgende genoem word: Die navorser is oortuig dat die verwonder deur die gemeente geïdentifiseer kan word deur middel van norme wat in die gemeente daargestel kan word. Deur nederig op te tree, kan die predikant die verwondingsproses verminder; 'n teenreaksie van die predikant kan die probleem verdubbel deur 'n verkeerde teenreaksie. Daar moet na die profiel van die gemeente gekyk word, sodat die gemeente onderling hul verantwoordelikheid sal besef, en sodat die gemeente ook haar rol in hierdie verband sal ontdek. Die oorheersende antwoord in hul navorsing is dat 'n meelewende gemeente die identifisering van die verwonder makliker gaan maak. In die mate waarin die verwonder rehabiliteerbaar is, sal 'n aktiewe gemeente eweneens 'n groot rol kan speel. Die sensitiewe gemeente sal ook groter begrip vir en empatie met hul predikant hê.

In hierdie navorsing sou ek graag die stemme van die predikant en die verwonder in hierdie verband wou hoor. Dit sou 'n interessante gesprek gewees het om hierdie navorsing werklik te begrond. Die konteks en ander aspekte wat ruimte skep vir die persoonlikheidstipe van die verwonder, sou moontlik tot 'n groter handelingsveld in die praktiese teologie aanleiding gegee het.

Eweneens, in hul navorsing toon Kruger en Venter (2004:451-476) dat voldoende ruimte in 'n gemeente bestaan om op konkrete wyses selfs vir die vreemdelinge (die verwonder en die verwonde) 'n plek, 'n tuiste te vind.

Ek dink tog dat 'n ruimte kan ontstaan waar nie plek gegun word vir ander nie. So 'n ruimte bestaan egter deur die doelbewuste aanvaarding van 'n mens se eie perspektiewe as die enigste absolute perspektief. Lategan (2003:101) beskryf so 'n plek sonder verdraagsaamheid wanneer hy kyk na geskiedskrywing wat noodwendige konsekwensies vir teologiese vernuwing inhou. Met ontleding van Hanekom se tipering van die sogenaamde “liberale rigting” van die kerk in 1990, is dit duidelik dat so 'n ruimte van onverdraagsaamheid geskep is. Lategan (2003:104) toon aan hoedat navorsing wat gedoen is, keuses bevat waarvan die navorser nie eens bewus is nie. Hy noem dit in terme van rekenaars 'n *default setting*. Hierdie sogenaamde terugvalposisie dink vanuit skriftelike bronne, dokumente, teksoorskrywings en redakteurs, en sien die evangelie in die eerste plek as Evangelieskrywers. Dit verg nogal heelwat inspanning en deursettingsvermoë om hierdie terugvalposisie te verander en doelbewus vanuit 'n mondelinge kultuur te dink. Dit behels dat daar aan die Evangeliste as vertellers en tradente gedink word en aan hul gehore as luisteraars. Hierdie “terugvalposisie” bepaal die vertrekpunt, vorm die instinktiewe reaksie op enige impuls wat skynbaar in stryd is met hierdie uitgangspunt. Die terugvalposisie is 'n matriks wat op gebeure geplaas word, die raamwerk wat die “werklikheid” omsluit en daaraan sin en kohesie gee.

Baie belangrik vir hierdie navorsing is om te sien dat hierdie sogenaamde “terugvalposisie” wat Lategan beskryf, beskou kan word as 'n plek wat kan

verander. Die terugvalposisie is nie onveranderlik nie. Die terugvalposisie kan in enige (lewende) tradisie hersien en verstel word, maar nie sonder aansienlike en volhardende insette nie.

5.2.3 Wie beheer die predikant se werksruimte?

In 'n interessante navorsingsprojek stel Smit en Du Plooy (2008:70) dat die predikant in die Gereformeerde tradisie in Suid-Afrika 'n eiesoortige beroep beklee. Die eiesoortige posisie word veral beklemtoon deur die kerkordelike bepalinge waardeur die regsposisie van die predikant as 'n geloofsverbintenis gereël word. Soos die roeping van die predikant 'n aanduiding is dat die predikant nie in diens van die kerk staan nie, maar in diens van Christus, is die traktement van die predikant 'n aanduiding dat die predikant nie in 'n kontraktuele verhouding met die kerk staan nie. Die aard en die omvang van die traktement wat die predikant van die kerkraad ontvang, word nie bepaal deur 'n vrywillige ooreenkoms nie, maar berus op die Skrifbegronde verpligting van die gemeente. Die vergoeding wat die predikant ontvang, is derhalwe nie 'n vrywillige ooreenkoms tussen die kerkraad en die predikant nie, maar die uitvoering van die Skrifopdrag dat hulle wat die evangelie verkondig, ook van die evangelie moet leef. Smit en Du Plooy (2008:71) bereik 'n konklusie oor die predikantsamp van die Gereformeerde Kerke in Suid-Afrika:

- Die predikante se regsposisie, soos dit deur die kerkorde bepaal word, voldoen nie aan sekere fundamentele vereistes om 'n kontrak tussen die kerkraad en die predikant tot stand te bring nie.
- Die doel van hierdie verbintenis is nie om 'n kontrak tussen die kerkraad en die predikant te sluit nie, eerder om uitvoering aan die Skrifopdrag te gee deur die roeping van 'n predikant.
- Op hierdie wyse kom 'n godsdiensbepaalde verbintenis tussen die predikant en die kerkraad tot stand. Die kerkraad en die predikant onderwerp hulle op grond van hul gemeenskaplike belydenis aan die roeping van Christus.

- Die ordinansie van die predikantsdiens in die Gereformeerde tradisie in Suid-Afrika is 'n interne kerklike aangeleentheid, gegrond op godsdienstige bepalings en nie onderhewig aan die staat se arbeidswetgewing nie.

5.2.4 Wie en wat is die predikant? Wie is die predikant nie?

Wanneer Bybelse riglyne oor die persoon en persoonlikheid van die predikant in gedagte gehou word, kom die volgende prentjie onwillekeurig in die gedagte op: Dit is iemand wat met nederigheid dien, bedien, ondersteun en stut; iemand wat help om met empatie wonde te heel; iemand wie se persoon en belange ondergeskik is aan sy geroepenheid. Volgens Venter (2004:430) is bogenoemde beskrywing ook die ideaalbeeld wat baie gemeentelede van hul predikant het. Die roeping van 'n predikant is baie sterk Bybels-normatief. In die Bybel word die roeping van mense beskou as 'n afsondering. Venter (2004:432) gebruik die pastorale briewe as basisteoretiese vertrekpunte, om die roeping en die vereistes sowel as die spiritualiteit van 'n predikant te verwoord. Venter (2004:437 & 438) vat dit soos volg saam:

- Die roeping van die bedienaar hou in dat God hom roep en afsonder vir 'n spesifieke taak op 'n spesifieke plek.
- Die roeping van die predikant rus in die versoeningswerk van Jesus Christus.
- Teenoor 'n rusiemakerige gesindheid by die predikant, staan die vereistes van selfbeheersing, verhoudingskepping, vriendelikheid, onberispelike gedrag, godsvrug en heiligheid – kortom, 'n lewe in die teenwoordigheid van God.
- Van die belangrikste dimensies in die beoefening van spiritualiteit is 'n sistematiese, gefokusde en biddende omgang met die Woord en vanuit persoonlike omgang met God. Hierin moet die wisselwerking tussen die bedienaar se selfvoeding en die voeding van die gemeente uit die Woord 'n kardinale plek inneem.

- Egte spiritualiteit bestaan in 'n opregte geloof in God en in 'n skoon gewete voor God. Langs die weg van gebed skenk die Heilige Gees dit aan God se bedienaars.

Van den Berg (2004:183) toon in sy navorsing aan dat predikante wêreldwyd nie meer gesien kan word as *swart en regop soos 'n granietstuk* nie, maar dat hulle juis ook tye van onsekerheid en spanning in persoon en amp beleef. Hy noem dat die redes vir die predikant se onsekerheid en spanning onder andere in die persoon, werksbeskrywing en 'n bepaalde tyd (moeilike tyd) in die kerk se bestaan gevind kan word.

Van den Berg (2004:188) beskryf *performance anxiety* as een van die grootste redes vir enige predikant se onsekerheid in die beroep. Dit word volgens hom in stand gehou deur verskillende ideaalbeelde wat as sentrale temas in predikante se verhale dien en waarvolgens die predikant sy/haar lewe wil konstrueer sodat hy/sy en sy/haar gesin as simbool van perfektheid kan dien. Onuitgesproke dog hoorbaar word verwag dat die predikant 'n voorbeeld moet wees van perfekte Christenskap en van emosionele stabiliteit en geluk. Wat Van den Berg (2004:201) voorstel, is 'n nuwe taalgebruik vir identiteitsvorming van wie die predikant is, sowel as 'n wegbeweeg van die metaforiese “dominee” na die woord “pastor”, wat dui op die menslikheid van die predikant wat in sy/haar gebrokenheid iemand anders in nood kan help.

5.2.5 'n Nuwe ruimte word geskep

Cilliërs (2007:11) skryf oor 'n nuwe ruimte van openheid wat geskep kan word in Suid-Afrika, deur 'n proses wat hy beskryf uit entomologie as “kulturele ingenieurswerk”. Hier word nie met verskillende perspektiewe omgegaan waar hulle bloot geakkumuleer word nie, of word van die gedagte uitgegaan dat 'n samesmelting van perspektiewe kan plaasvind nie. Die perspektief hier is baie soos dit waarmee ons in die vorige hoofstuk te doen gekry het, wat Van Huyssteen se postfundamentalistiese gedagte en die rasionaliteit voorstel as van transversaal. Hier word 'n poreuse hermeneutiek voorgestel binne 'n narratiewe werksmetode. Die gedagte werk met die voorveronderstelling dat

gelyke waardes en openheid 'n moontlikheid is in die saamontdekking van mense wat verby ons eie kontekste en kulturele grense kan beweeg. Hier beskryf hy eerder 'n "inter-kulturaliteit" as bloot 'n "in-kulturaliteit". Met eersgenoemde word gefokus op die betekenis van Christelike spiritualiteit binne 'n kultuur sowel as die wedersydse verwisseling van paradigmas tussen twee perspektiewe, met die doel om te deel – om bewustelik ook heen en weer binne die verhouding te bemagtig.

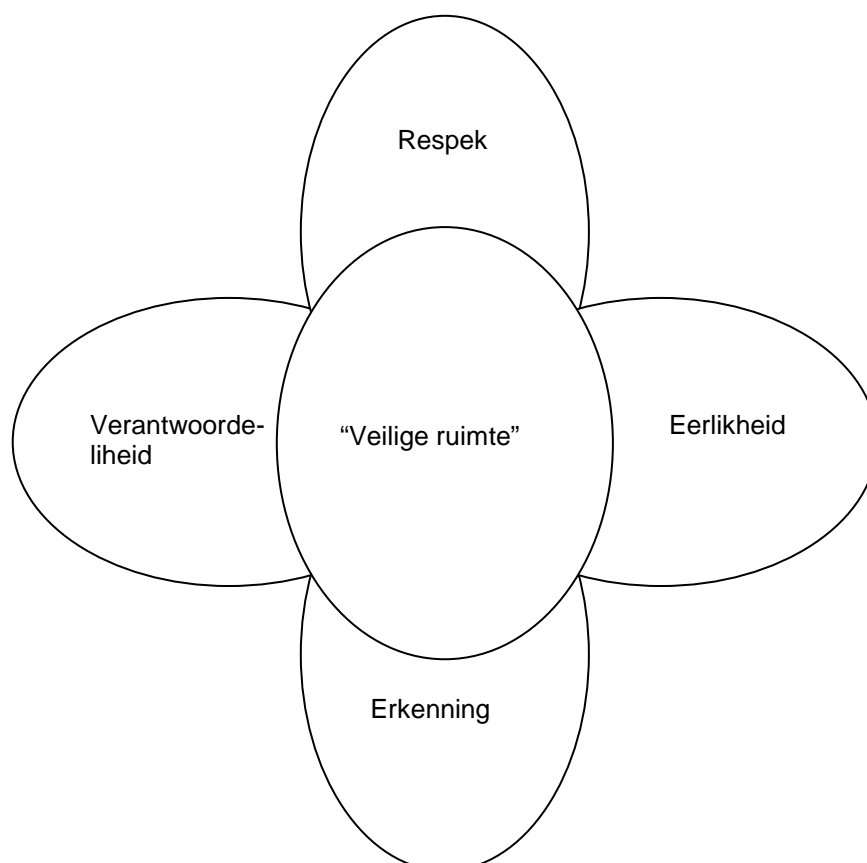
Die gedagte van interkulturaliteit kan ook saamgaan met die perspektief van "inter-patie". Interpatie kan gesien word as 'n intensionele kognitiewe voorstelling en affektiewe ervaring van iemand anders se denke en gevoel – selfs al word die denke gevorm uit 'n ander proses van rasionaal, en die gevoelens gekonstrueer uit 'n ander basis van aannames. Dit kan gesien word as meer as bloot simpatie. Dit is 'n inklusiewe beweging wat gerig is tot die individu, maar ook tot kulture en waardes. Binne hierdie poreuse hermeneutiek word die voorgestelde grense van die epistemologie weer besoek, gereeld besoek: heen en weer, in die gees om by iemand anders te leer. Hier word die geloof van mense die agent waar hulle beweeg van 'n *status quo* na 'n *status flux*.

'n Goeie beskrywing hiervan is dié van 'n dans tussen jou en iemand met 'n ander perspektief. Die eerste stap is, soos Bons-Storm (2008:150) dit beskryf, 'n bewuswording van jou dansmaat. Die sien van jou dansmaat, nie om heelyd na jou eie bewegings te kyk nie, maar om deel te word van die vloei van die hele proses of die dans. Die tweede stap van hierdie dans kan gesien word as om die mense rondom jou se andersheid te erken. 'n Derde gedeelte kan bygevoeg word, naamlik die erkenning van iemand anders se ruimte binne jou ruimte. So kan op 'n narratiewe manier 'n ruimte gekonstrueer word waarin verskillende perspektiewe aanwesig kan wees.

Buitendag (2002:941) sien die samelewing as 'n gemoedelike dans; elke mens op sy of haar eie, maar tog ritmies en skeppend as in harmonie met die res. In so 'n postmodernistiese perspektief van die werklikheid gaan dit sowel om die enkeling as die groep. Hy beskryf hierdie dans as die *kwantum-dans*,

omdat dit voortdurend spontaan en totaal onvoorspelbaar ontwikkel en omdat die verhoudings onderling die wesenlike van alles uitmaak. Hier weet die kwantumdansers sonder om te praat of oogkontak te maak wat die volgende beweging sal wees, omdat elkeen so geïntegreer is met die geheel. So kan daar volgens hom byvoorbeeld presies dieselfde beweging of ook presies die teenoorgestelde beweging gelyktydig deur verskillende dansers intuïtief uitgevoer word – telkens sonder dat daar ooreengekom is. Indrukwekkend van hierdie perspektief van die werklikheid in die postmodernistiese paradigma is die gedagte dat nuwe werklikhede deur hierdie dans of aksie spontaan geskep word. Die gebeurtenis is dus inderdaad meer as die somtotaal van die lede. Elke mens leef daarin en daaruit en elke mens dra tot hierdie aksie van vorming by. So beskou Buitendag (2002:941 & 942) die samelewing as 'n unieke organisme van ervaring en kreatiwiteit wat individue onderling verryk en natuurlik ook gebruik. Hy sien *die mens as 'n mens deur ander mense, binne 'n bepaalde nis*.

Volgens Cilliërs (2007:14-17) toon so 'n ruimte sekere gedeelde aannames van die mense wat in hierdie ruimte leef en “dans”. Hy beskryf dit as wederkerige respek, erkenning, verantwoordelikheid en eerlikheid.



Figuur 4

5.2.5.1 'n Ruimte waar daar plek is om heling te vind

In hierdie navorsing kies ek om eerder die woord *heling* as *genesing* te gebruik. Putter en Müller (2006:120) toon aan dat hierdie twee terme nie as wissel terme gebruik kan word nie, omdat die twee terme juis vandag so anders van mekaar verstaan word. Hulle tabuleer die verskille tussen die twee begrippe deur die betekenis daarvan saam te vat. “Heling” kan soos volg gesien word:

- 'n Proses sonder enige kitsoplossings.
- 'n Manier van dink oor siekte/toestand.
- 'n Wêreldbeeld word nie gesien as voorwaarde vir heling nie.
- Gebrokenheid word beskou as die vertrekpunt.
- Daar word gefokus op die mens as geheel.
- Daar kan ervaring van heelheid wees tydens siekte.
- Dit gaan om heling van die mens as geheel.

“Genesing” kan volgens hulle getipeer word as die volgende:

- Soeke na kitsoplossings.
- Om ontslae te raak van siekte/toestand.
- 'n Wêreldbeeld is nodig vir genesing.
- Gesondwees is die vertrekpunt.
- Daar word gefokus op 'n liggaamsdeel.
- Daar is afwesigheid van siekte.
- Dit gaan om genesing van die liggaam.

Mense vind hulself dikwels in 'n situasie van hulpeloosheid, frustrasie en onder 'n wanindruk, en neig dan om eerder in 'n hoek te gaan sit en die handdoek in te gooi. Dit gebeur selfs wanneer die situasie van korte duur is, maar meer nog as hul perspektief gedurig ingelig word deur onderliggende faktore. Die gevoel van onherstelbaarheid in verhoudings word een van sulke situasies in 'n gemeente. Dit is van toepassing nie net op die individu, die lidmaat of die predikant nie, maar die hele groep kan daardeur geraak word. In so 'n geval kan die onvermoë versprei soos 'n olieëk in die see, en dit kan voorkom asof daar geen uitweg is om halt te roep in die situasie nie, wat nog te sê om die situasie om te draai.

Pieterse, Dreyer en Van der Ven (2003:122) sien die relasionele verhouding wat tussen God en die mens bestaan as 'n dualistiese beskouing wat kan help om tot 'n beter verstaan te kom van die heilswerking van God binne 'n situasie. Vir hulle bestaan daar tussen God en die mens nie 'n kompeterende verhouding nie. God en die mens is nie in kompetisie nie, in die opsig dat wat God doen, afgetrek kan word van die mens se aksie, of wat die mens doen afgetrek kan word van die handeling van God nie. God vervang nie die mens se aktiwiteit nie, Hy elimineer nie die werk van die mens nie – die gedagte hiervan staan teenoor die gedagte van God se “grootheid-in-kleinheid”. Die verhouding kan volgens hulle eerder gesien word as 'n verhouding van liefde en egte mutualiteit. In hierdie wedersydse selfgeeverhouding word die een sowel as die ander gegee en ontvang.

In hul eie navorsing wat hulle voorstel in 'n semiotiese struktuur, onderskei Pieterse, Dreyer en Van der Ven (2003:127-134) tussen drie binêre opsies wanneer gepraat word oor die heilswerkende aksie van God in die verhouding van God en die mens:

Die transendensie teenoor die immanensie. Beide hierdie twee begrippe word gevind in die Christelike tradisie. Transendensie lê klem op die God wat, voor die aksie van die mens, genesing en redding gebring het – wat mense deur hul eie sondige bestaan en eenvoudigheid nie self kan bereik nie. Die

immanensiediskoers dui op die geloof dat God gesien kan word as 'n "simboliese metafoor". Dit verwys na die narratief, die onverwagse, van die mens in hierdie Groter narratief, met die gedagte dat die mens self sy/haar eie situasie kan herkonstrueer, deur die rekonstruksie van 'n verhouding wat hierdie situasie kan transformeer. Bogenoemde navorsers kies egter nie vir een van hierdie tradisies nie, maar kies om die dialektiese spanning van albei posisies te behou.

Die hede teenoor die verlede. Ook hier sien die navorsers dat albei begrippe in die Christelike tradisie bestaan. Die hede plaas die klem op die teenwoordige tyd waar God se heilswerking plaasvind. God se heilswerkende aksie kan egter ook gesien word in die verlede, waar die klem geplaas word op dit wat God reeds vir die mens gedoen het. So kan die eksodusverhaal byvoorbeeld gesien word as 'n voorbeeld van die heilswerking van God in die lewe van die mens in die verlede. Ook hier word die spanning behou tussen God se heilswerk in die verlede en die heilswerk van God in die lewe van die mens vandag.

Die hede teenoor die toekoms. Die gedagte van God se heilswerk in die hede teenoor die toekoms kan gesien word as die spieëlbeeld van die vorige Bybelse tradisie. 'n Tipies Reformatoriese perspektief kan gesien word as die Christelike konsep dat die hemel in wese 'n eskatologiese begrip van die teenwoordigheid en die mag van God is. Die navorser kies hier om die holistiese benadering van die hede en toekoms in plek te hou.

Intrapersoonlik teenoor interpersoonlik. Hier kan die vraag gevra word of die heilswerking van God plaasvind in of via die aksie van die mens binne hom-/haarself, of in die sosiale verhouding van die mens wat hy of sy met ander het. Binne die intrapersoonlike perspektief kan genesing gesien of ervaar word as 'n reis na binne die mens as individu, wat gekarakteriseer kan word deur 'n passiwiteit en passiewe aksie van waarneming; dit kan ook gesien word as die manier waarop God Homself op 'n soteriologiese manier openbaar in die diepte van die mens se bestaan of eerder wese. Dit is die manier waarop God en die mens mekaar ontmoet, deur meditasie – wat

denke impliseer wat ontstaan in en lei na God – en in gebed van liefde en dankbaarheid. In hierdie menslike self-heling word God se reddende werk gesien as iets wat gebeur sonder dat Hy daarby ingetrek word. In die interpersoonlike heling word God se reddingswerk toegewys aan die wedersydse verhouding wat een mens met 'n ander het. Die hoofmomente van hierdie aksie kan gesien word as liefde en regverdigheid. Liefde lê klem op die optimale verstaan van die menslike talente, sodat dit gevorm kan word tot die hoogste vorm van vreugde en geluk. Regverdigheid lê klem op die proporsionele gelykheid in die verhouding van mens tot mens.

Plaaslik teenoor globaal. Vandag glo al hoe meer mense dat die belangstelling in wêreldvrede en die individuele harmonie van die mens hand aan hand gaan met die belangstelling in plaaslike vrede en harmonie, omdat die een die ander voorafgaan en beïnvloed. Die rede daarvoor is dat globalisasie gekenmerk word as 'n ekstensie van ruimte (afstand maak nie meer saak nie) en van tyd (die werktyd van die mens het beweeg na 24 uur 'n dag), en terselfdertyd by die samevoeging van ruimte (verskillende netwerke word met mekaar op dieselfde plek verbind) en tyd (die verbygaan is al hoe vinniger). Wat gebeur of wat nie gebeur nie in plek A, het direkte gevolge vir die ontwikkeling in plekke B, C, D en ander plekke op die aarde.

5.2.5.2 Na 'n teologie van afirmasie en 'n ruimte vir helende *praxis*

Die metode wat gevolg is in hierdie studie, is dié van 'n narratiewe benadering sowel as die sosiaalkonstruksionistiese paradigma. In die navorsingsproses is op 'n postfundamentele wyse na die praktiese teologie gekyk. Primêr is die doel van hierdie narratiewe navorsing om ruimtes te laat om ervarings te kan deel, wat moontlik met ander metodes nie toegelaat sou wees nie. Die bied ook 'n geleentheid om ander werklikheidsbeskouings in ag te neem. In hierdie navorsing behoort die narratiewe metode dus gesien te word as 'n alternatiewe metode vir die insameling van kennis, wat andersins gesien sou word as dit wat sosiaal gekonstrueer is in 'n spesifieke konteks en situasie. Die doel van hierdie navorsing was om narratiewe te genereer oor die inkongruensie tussen predikant en lidmaat. Een van die navorsingsvrae was:

In watter mate is die narratief van 'n predikant en dié van 'n lidmaat in inkongruensie met mekaar? As 'n uitsonderlike vorm van kwalitatiewe navorsing, fokus narratiewe navorsing op 'n individu en sy of haar ervarings (Eloff en Kriel 2005:121). Die persoonlike ervaringstorie van die individu word in die navorsing gesien as 'n vorm van biografie. Die navorsingsmetodologie het die individu se persoonlike ervarings in eenmalige of meermalige episodes of situasies ingesluit. Volgens Browning, soos aangehaal deur Müller (2004:79), word na die metodologiese proses verwys as 'n sirkel van praktiese wysheid. Die rede daarvoor is dat daar 'n beweging is van konteks, na teorie, en terug na konteks. In die navorsing sal in die besonder gekyk word na die verhale van lidmate binne hul eie belewing van geloof en kerk sowel as hul Skrifbeskouing en watter moontlike spanning daar met geestelike leiers kan wees in dieselfde instituut vanuit 'n ander konteks en paradigma.

Die rol van die navorser moet altyd deeglik in die navorsingsproses verreken word. Müller (1998:70) noem dat die narratiewe navorser eintlik net drie belangrike hulpmiddels het waarmee hy die verhale van mense ernstig kan opneem en waarmee saam met die medenavorsers op reis gegaan kan word. Deur respons-aktief te luister; met 'n nie-wetende houding en met gespreksvrae kan die navorser narratief betrokke wees by die medenavorser se verhale.

Vir Müller (2000:72) moet bewegings in die paradigma van die narratief nie beskou word as stappe of fases nie. Dit kan eerder as 'n *dans*-model gesien word as dat daarna verwys word as 'n strategiese model. Die klem val eerder op die sirkulariteit as op 'n liniêre beweging. Die terapeut/navorsers/gespreksgenoot se taak is om vyf groot bewegings uit te voer:

1. Help die gespreksgenoot/medenavorser om die storie van nood so goed moontlik te vertel. Die **noodverhaal**.
2. Laat die medenavorser toe om die **verhaal van die verlede** te vertel.
3. Ontdek saam met die gespreksgenoot/medenavorser die toekomsstorie in die verhaal van die verlede. Dit is die **toekomsverhaal**.

4. Die verhaal van die verlede moet herinterpreteer word. Dit behels die proses van *reframing*. Deur ander temas in plaas van die probleemversadigde temas te suggereer, nooi ons mense uit om te begin skep aan nuwe verhale oor die verlede. Dit is die hervertelde **verhaal van die verlede**.
5. Die herinterpretasie van die verlede word vanself 'n uitnodiging om 'n beter toekoms te verbeeld. Dit is die verbeelde **toekomsverhaal**. (Müller 2000:72&73)

'n Metode om die interpretasie van die verskillende verhale te laat ontwikkel in 'n hervertelde verhaal, is dié van *backtracking* en *looping*. Om die verhaal van die verlede te vertel, kan vergelyk word met *backtracking*, om as't ware op jou spoor terug te loop. Wanneer *looping* bykom, is dit soos wanneer die vervolgte daarin slaag om die agtervolger te ontduik en agter sy rug begin om hóm te volg. Dit is as't ware om jousef te agtervolg, om op jou eie spore terug te loop en jou eie weg van nuuts af te probeer verstaan (Müller 2000:93). Dit is duidelik dat in die alternatiewe verstaan die werklikheid van die navorser sowel as dié van die medenavorsers uitgedaag word deurdat 'n nuwe relevansie tussen sake geplaas word. Sekerlik die grootste uitdaging lê daarin om die relevansie tussen die negatiewe van die verhale van die verlede en die positiewe van die toekomsverhale te ontdek.

Die konsep van die narratiewe speel 'n belangrike rol in die kontemporêre manier van dink in navorsing. Op die eerste vlak is dit duidelik dat die narratief iets te doen het met die navorser se selfverstaan, wanneer die navorser in die proses self beweeg word tot een of ander beter verstaan in navorsing. Dit is die navorser se doelwit om progressie te sien in die navorsing. Die uitdaging in die proses is om "op te los", tedeonstrueer; te *reframe*, ryker te maak of groter te maak. Die hoop is om in die ontwikkeling van 'n beter verstaan van die alternatiewe narratief, die rolspelers in die navorsing te bemagtig in hul verstaan van die wêreld. Gergen lig sekere problematiek uit wanneer vanuit 'n narratiewe benadering gekyk word na die voortgaande onderhandeling van betekenis:

1. Die eerste is wanneer die nuwe narratief gesien word as die persoonlike eiendom van die rolspeler. Mense kan 'n nuwe of alternatiewe narratief in hul eie lewe indra, maar die rolspeler kan nooit die betekenis van dié narratief beheer nie. Die nuwe verstaan is altyd oop vir nuwe konstruksie en meer uitgebreide verstaan.
2. Die nuwe narratief moet ook in staat wees om oor 'n wye veld van verhouding steeds effektief te wees.
3. Daar moet versigtig omgegaan word met die progressiewe narratief. Namate nuwe narratiewe in aksie gestel word, het dit die potensiaal om verhoudings te verander – ook die ander verhoudings waarin die rolspelers staan.

Vanuit hierdie beskouing is dit duidelik dat die navorser verby die narratief as middelpunt van belang beweeg na 'n relasionele matriks, vanwaar narratiewe verstaan en betekenis ontspring (Gergen: *When relationships generate realities*). Dit beteken vir die metodologie in die navorsing dat die relatiwiteit van die navorsing ook in ag geneem word.

Can we envision, I ask, a condition of pure relatedness, a condition in which – like the ocean – all the individual waves are given form by each other, and we must recognize with awe the potential of a singular movement of the entirety. I shall call this condition a relational sublime. We cannot articulate the character of the sublime, for our languages are themselves only local manifestations of the whole; they cannot account for origins which supersede them in profundity. However, we may with consciousness of the relational sublime perhaps move more comfortably in the world – with less anguish and more tolerance. Rather than charting a singular course for our swim through life – feeling buffeted by the waves, frustrated by our incapacity to make headway, irritated by the squalls that send us helter-skelter – we might, with consciousness of the relational sublime, more properly see ourselves as at one with the surrounds, our bodies

moving in multiple directions as we harmonize with the undulations of the grander force (Gergen: *When relationships generate realities*).

Die navorsing veronderstel ook dat met die rolspelers in die navorsing gesprek gevoer sal word. In die hele navorsing speel die gesprek of dialoog 'n belangrike rol vir die navorser. Om dié rede is dit nodig dat ons hier aan die begin van die navorsing 'n bietjie gesprek sal voer oor die gesprek in die navorsing. Iets van 'n metakommunikasie, om tot 'n beter verstaan te kom van wat gesprek behels en van die metodologie in die navorsing aangaande gesprekke en kommunikasie met die rolspelers in die navorsingsproses.

Gergen beskou gesprekvoering as een van die prosesse wat in die wese van enige organisasie bepalend is of die organisasie gaan leef of sterf (Gergen: *Dialogue: Life and Death of the Organization*). Volgens Gergen is dit belangrik dat enige vorm van dialoog die diskursiewe karakter van koördinasie bevat. Gergen stel die volgende vorme in die dialoog voor om tot 'n beter koördinerende karakter van die verstaan van 'n dialoog in 'n organisasie of instituut te kom:

Dialogue originates in the public sphere. Hier is een van die uitstaande kenmerke van die dialoog dat gekyk word na die verskeie openbare vorme waaruit 'n dialoog moontlik kan bestaan.

Dialogue is a form of coordinated action. Die aandag word verskuif na die relasionele basis van die gesprekvoering. Die betekenis van die uitkoms van die gesprek is nie 'n vorm van individuele aksie of reaksie nie, maar eerder 'n gesamentlike aksie tussen die rolspelers. Die uitkoms van die gesprek het dus baie te doen met die aanvulling van een rolspeler se uitlating tot dié van die ander. Die betekenis van enige uitlating is binne die matriks afhanklik van die relasie met dié van 'n ander. In dié opsig is dit duidelik dat 'n monoloog gesien kan word as 'n skeefgetrekte dialoog.

Dialogic efficacy is bodily and contextually embedded. Taal (gesproke of geskewe) word hier beskryf as die fokuspunt in die beweging. ***Dialogic efficacy is historically and culturally situated.*** Die bydrae van enige spesifieke uitspraak binne die gekoördineerde dialoog kan geplaas word in 'n spesifieke kulturele konteks.

Dialogue may serve many different purposes, both positive and negative. Wanneer na die dialoog gekyk word as 'n diskursiewe koördinasie, moet besef word dat koördinasie as sodanig nie gesien kan word as iets sleg of goed nie. Sekere vorme van gesprekvoering kan wel konflik verminder, terwyl ander met taal sekere outoritêre perspektiewe kan uitdaag. Meer as een opinie moet uitgedruk word as gepraat word van sinvolle kommunikasie in die dialoog. Indien 'n mens die dialoog beskou as 'n proses van relasionele koördinasie, is dit duidelik dat sekere vorme van dialoog belangrik is wanneer 'n organisasie of 'n instituut gevorm word. In die belang hiervan moet ook gevra word hoe te werk gegaan kan word om die dialoog te sien as 'n vorm van generatiewe gesprekvoering. Hier stel Gergen (Gergen:1998) die volgende voor as komponente van generatiewe gesprekvoering:

1. *The pivotal act of affirmation.* Die uitspraak van 'n individuele persoon het nie betekenis nie. Dit het eerder die potensiaal dat betekenis gevorm kan word. Betekenis word gevorm deur die aanvulling van iemand anders se uitspraak in die dialoog of gesprekvoering. Hierdie aanvulling kan gesien word as die grootste boublok wanneer dit kom by die vorming van gesamentlike realiteite tussen rolspelers.
2. *Productive difference.* Affirmasie soos hierbo bespreek, is belangrik vir die vorming van betekenis in die dialoog. Dit is egter belangrik om te onderskei tussen affirmasie en bloot duplisering. Wanneer iemand in die gesprek bereid is om saam te stem met 'n ander rolspeler sonder om werklik betrokke te raak, kan die proses as duplikasie eerder as affirmasie gesien word. Dit is belangrik om te besef dat, om betekenis gesamentlik te konstrueer, dit nodig is dat daar ook 'n verskil is in die generatiewe persepsies van die rolspelers. Die betekenis word werklik

gekonstrueer tussen verskillende rolspelers as daar duidelik onderskeide stemme is wat in die proses gehoor word.

Die generatiewe ruimte van die gesprek kan volgens Gergen (*Dialogue: Life and Death of the Organization*) nog verder verbreed word indien 'n mens ook ander aspekte van die dialoog na die tafel toe nooi.

1. *Repetitive sequences*. Generatiewe gesprekvoering kan beter beskryf word as die gesinchroniseerde bewegings van dansmaats. Die sleutel tot hierdie gekoördineerde bewegings is die geskiedenis van die praktyk.
2. *Reflexive punctuation*. Enige effektiewe organisasie of instituut moet in die een of ander stadium in die gesprek nadink oor wat reeds in die dialoog bereik is. So iets kan gesien word as 'n punktuasie, waar die rolspelers in die gesprek nadink oor wat in die gesprek plaasvind en besig is om plaas te vind.
3. *Constructing bonds and boundaries*. Deelnemers aan die dialoog sal dikwels as individue in die dialog kommunikeer. Dit veroorsaak dat dit die uitsprake is van geïsoleerde individue in die gesprek. Sulke aksies kan dikwels lei tot vervreemding en kan as dekonstruktief in die dialoog beleef of ervaar word. Daar moet eerder beweeg word na die "ons"-benadering, waar 'n sekere groep of subkultuur in die gesprek ingenooi word.

Die narratiewe navorsingsreis volg drie fases in die vorming van 'n sirkulêre progressie (Schutte & Dreyer 2006:973). Die eerste fase in die navorsing was een van deelnemende aksie, waar gevra is na die verstaan van die ervaring van die narratief van inkongruensie tussen die lidmaat en die predikant in hul geleefde konteks. Die tweede het bestaan uit die verkenning van die verskillende kontekste deur 'n kritiese posisie van buite in te neem. Derdens is weer 'n deelnemende posisie van verstaan en deelname ingeneem. Die

resultate van die eerste en die tweede fases is verbind op 'n krities-hermeneutiese manier.

5.2.5.2.1 'n Transformatiewe dialoog

Gergen beskryf die weg na 'n transformatiewe dialoog tussen die rolspelers soos volg:

1. *Internal Others*. As ek te veel praat of te hard praat, bestaan die moontlikheid dat ek jou stem kan stilmaak in die gesprek, en dan het jy 'n goeie rede om my te blameer. 'n Ander opsie is om in mekaar as gespreksgenote 'n stem te ontdek wat nie ek is nie, waarmee jy kan praat oor wat jy vanuit 'n ander perspektief kan beskou.
2. *Conjoint Relations*. In die oomblik van 'n argument kan een persoon die ander blameer, en dit kan daartoe lei dat die verhouding tussen die gespreksgenote skade ly. Die gespreksgenote kan maniere vind waar dit nie die een of die ander is nie. Wat te blameer is, is eintlik die besondere patroon van die relasie tussen die rolspelers. Dit is nie jy teenoor my nie, maar eerder ons wat die aksie en reaksie in die problematiek gekonstrueer het. Hier word nou beweeg na 'n inter-verantwoordelikheid tussen die rolspelers.
3. *Group Realities*. In 'n bepaalde konteks bestaan daar maniere waarop ons na onself kyk, nie as individualiste nie, maar as in en deel van 'n groep. Wanneer in die gesprek tussen die rolspelers eerder na die groep wat die rolspelers verteenwoordig as na die individu se ideologie gekyk word, is dit moontlik dat die rolspelers ruimte kan skep waarbinne 'n alternatiewe storie gehoor kan word.

4. *The Systemic Swim*. 'n Ander stem kan tot die gesprek gevoeg word waarmee die rolspelers hul verstaan kan verbreed, en waar 'n rolspeler tot 'n beter verstaan kan kom van die gemeenskap waar in hy/sy leef (Gergen:2001).

Die selfekspressie van menswees kan teruggevoer word na die Westerse tradisie van individualisme. As deelnemers in hierdie tradisie, glo ons dat elke mens innerlike denke en gevoelens besit, en dat dit essensieel is vir wie ons is. Ons word daardeur gedefinieer en beskryf. Wanneer gesprek dus suksesvol gevoer wil word, is dit belangrik dat iemand se “stem” gehoor word. Om dit anders te stel, as 'n gespreksgenoot se posisie, dit wat hy/sy werklik voel en is, nie gehoor word nie, is daar nie 'n dialoog nie (Gergen:2001). In die transformatiewe dialoog is daar volgens Gergen ten minste drie redes waarom dit belangrik geag moet word in die gesprek: *Easily comprehensible*. Van ons vroegste jare in die lewe word ons blootgestel aan die storie as 'n narratiewe vorm. Verhale kan ons innooi tot 'n: *Fuller audience engagement*. Wanneer ons stories hoor, konstrueer ons beelde, ons leef in die drama, ons ly en vier fees saam met die rolspelers in die verhaal. *Generate acceptance*. In iemand se verhaal kan jy nooit sê dat daardie persoon verkeerd is nie. Elke mens leef sy/haar storie op 'n unieke en ander manier as wat iemand anders sou (Gergen:2001).

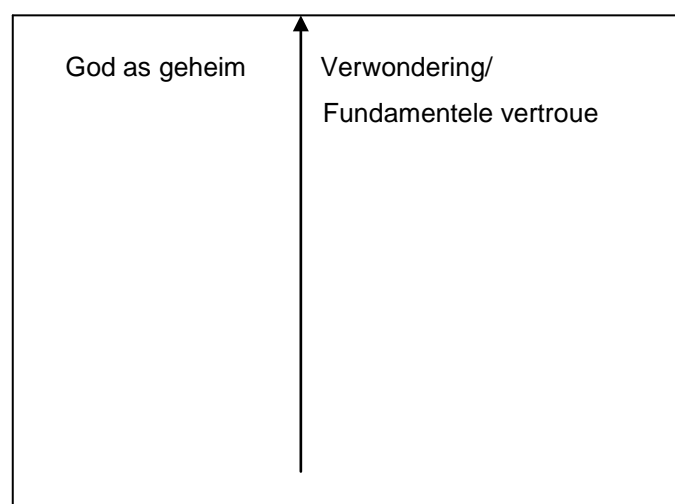
Dit is een ding om jou gevoel met iemand anders te deel, dit is egter iets heeltemal anders om 'n sin van afirmasie by iemand anders te vind. Omdat betekenis gebore word uit verhoudings, kom 'n persoon se ekspressie nie tot sy reg indien dit aangevul word deur iemand anders nie. As jy nie waardeer wat ek sê nie, of as ek dink dat jy my verhaal probeer verander, dan het ek nie werklik tot jou deurgedring nie. Om te affimeer, is om iets te vind in iemand anders se storie waarmee jy in jou eie verhaal of storie kan identifiseer. Wanneer sekere geloofswaarhede in my verhaal bedreig word deur dit wat jy sê, bedreig jy my “wese” van menswees. As jy egter saamstem met iets van my menswees, respekteer en ag jy my subjektiwiteit as waardig. Om 'n nuwe idee van verstaan te aanvaar, is om ja te sê vir 'n nuwe verhouding met iets of iemand. Die teenpool is ook waar: Wanneer vergeet word van 'n idee, is dit

asof 'n mens jou gemeenskap vergeet. Die vraag is: Hoe kan mense saamstem oor iets wanneer hulle in verskillende realiteite leef? Hoe kan 'n mens saamstem met iets indien mense in perspektief van mekaar verskil? Met die narratiewe beskouing binne die sosiale konstruksionistiese perspektief is dit moontlik om gesprek te voer in die opsig dat waardering vir verskillende perspektiewe gekonstrueer kan word. Belangstelling of eerder nuuskierigheid word na die gesprekstafel genooi, en sodoende word 'n mens beweeg deur die vertel van ander se verhale (Gergen:2001).

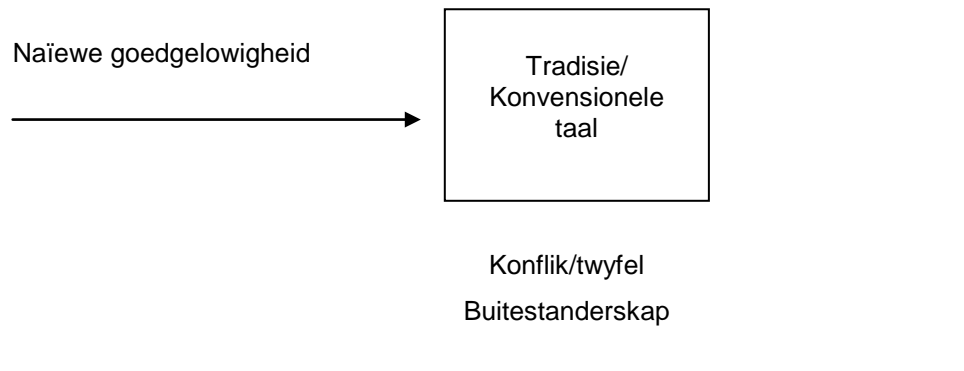
Wat nodig is in hierdie nuwe of hervertelde verhaal, is *imaginary moments*, waar gespreksgenote nuwe visie van perspektiewe kan konstrueer. 'n Eenvoudige manier om te beweeg tot 'n gekonstrueerde werklikheid tussen rolspelers, is om wat Gergen beskryf as *superordinate goals* te bewerkstellig. 'n Ander weg kan moontlik dié wees van *appreciative inquiry*. Die gedagte is dat, net soos in die estetiese wêreld iets besonder gesien kan word in byvoorbeeld kunswerke, so is dit moontlik om tussen gespreksgenote dieselfde kwaliteite raak te sien in verskillende perspektiewe van wat mense beskou as die werklikheid (Gergen:2001).

In hierdie oomblikke speel taal 'n belangrike rol. Jonker (2007:459) bou die teorie van Van Buren oor taal, wat sê dat taalhandeling voorgestel kan word as voortdurende bewegings op 'n reuseplatform, verder uit deur te noem dat die meeste wat die mens oor God kan sê ook maar net voorlopig en onvoltooid is.

Hy beskryf die taalgewegings na die “rande van taal” meer omvattend en doen dit aan die hand van die volgende diagram:



(Taalbeweging na die “rande” van taal)



Figuur 5

Volgens Jonker (2007:460) is 'n jong kind se spreke oor God in beginsel op die rande van taal. Jong kinders met beperkte woordeskat probeer die maksimum gesê kry met hul beskikbare woordeskat. Daarom kom hulle dikwels met unieke taalskeppings en insigte vorendag. Deur onderrig, lering en voorbeeld trek ouers hul kinders algaande in die konvensionele gebruik van taal in – ook ten opsigte van hoe om uitdrukking te gee aan God in die amptelike kerkspraak: om die “korrekte” leerstellige dinge oor God te sê. Jonker (2007:462) beskou dit nie as skadelik nie – solank die ouers beseft dat te veel van volwassenes se konflik/twyfel en buitestanderskap te make het met die belewenis van voorgeskrewe, gesanksioneerde diskoers (die tradisie) as leeg en verbeeldingloos. Hier kan selfs vorme van viktimisering plaasvind.

Hernieuende bewegings na die rande van taal kom ook gereeld voor. Wanneer hierdie dinge met gelowiges gebeur, ontstaan die verlange/hunkering na iets meer. Sommige breek volledig met die “tradisie” en vind die “iets meer” in buitekerklike spiritualiteit en ander godsdienste. Ander verken as volwassenes opnuut die rande van taal sonder om noodwendig met die tradisie te breek, en vind iets van die oorspronklike kinderlike geloof terug in en deur hul verwondering oor God as geheim.

Müller (1996:99) wys in sy “pastoraat van narratiewe betrokkenheid” op die verband tussen verhoudings van die verlede en die ontwikkeling van 'n nuwe

(alternatiewe) storie. Louw (2006:104) maak die aanname dat 'n ruimte en plek gekonstrueer kan word, wat op sy beurt weer 'n omgewing kan skep wat gesien kan word as 'n eksistensiële atmosfeer waarin die verskillende houdings en optrede van mense in die sistematiese dinamiek van menslike intersubjektiviteit en interrelasionele kommunikasie waargeneem kan word. Hierdie atmosferiese dimensie van plek en ruimte moet verken word deur praktiese teologie, om sodoende te besin oor 'n kwalitatiewe verstaan van die *praxis*, dit is die *praxis* van 'n prakties-teologiese hermeneutiek en die *praxis* van spirituele genesing en verandering.

Een van die groot bepalers in enige ruimte, is mag. Magsverhoudings speel 'n belangrike rol in die vorming van die menslike identiteit (Louw 2006:105).

In die pastorale sowel as in die praktiese teologie bepaal ruimte die kwaliteit van 'n plek, en kan daarom ook die mens se ervaring van betekenis vorm. Om heling te vind, moet daar volgens Louw (2006:106) 'n verandering in die ruimte plaasvind, sodat geleef kan word in 'n baie spesifieke plek – selfs al is daardie plek 'n hospitaal of 'n versorgingseenheid. Volgens Louw (2006:106) moet hierdie ruimte ook teenwoordig wees, of geskep word, in die *ecclesia*, die gemeenskap van gelowiges. Louw (2006:106) sien die volgende as belangrik ten opsigte van plek of ruimte in die verstaan of helende ervaring van die menslike identiteit – hy sien dit as bipolarêre dinamika in die konstituering van ruimte.

- Persepsie en interaksie met kontekstuele en lokale lewenservaring.
- Verskillende vorme van wees en die sosiale en kulturele strukture van die lewe.
- Die interaksie tussen tyd en menslike kwesbaarheid.
- Die stoflikheid (*corporeality*) (teenwoordigheid as omvattende ruimte) en die seksualiteit (prinsiepe van erotiese begeerte).
- Besieling (uniekheid) en die proses van transendering (spiritualiteit).
- Die vorm en fatsoen (fisio-matematiese, topologiese eienskappe) en relatiewiteit (ruimte is relatief tot die objekte daarbinne).

- Die interaksie tussen ruimte en atmosfeer en die plek as lokasie, domein, besit, okkupasie en behorendheid.
- Subjektiviteit (unieke identiteit) en die proses van netwerke (onderlinge verbondenheid).
- Kreatiwiteit en persoonlike betekenis. Ruimte kan gesien word as die genesis, die geboorteplek van lewe, dit is die betekenis van die mens binne die intersubjektiviteit van kommunikasie en inter-relasionele interaksie van die mens se ontmoeting met ander.

In terme van kontemporêre ontwikkeling in die praktiese teologie, kan praktiese teologie gesien word as 'n wetenskaplike aksie ('n handelingswetenskap) wat die Christelike geloof probeer verbind met die *praxis* en konteks van die moderne of postmoderne gemeenskap. Kommunikasie en die empiriese dimensie van die mens se aksies (vanuit die perspektief van die ervaring met God) het 'n belangrike paradigma geword vir prakties-teologiese refleksie. Hierby kan nog, volgens Louw (2006:108), die dimensie van transformasie gevoeg word – die vermoë van die mens om die visuele te transendeer deur verbeelding. Hier gebruik Louw (2006:108) vier vrae van Van der Ven wat die praktiese teoloog in dié verband moet probeer antwoord: Eerstens is daar die teologiese vraag van die verhouding van die teoloog se persoonlike en gekommunikeerde lewe: **Wie is ons, wat word gesien as reg, waarna word gestreef, waarin lê die waarde vir ons?** Die tweede kan gesien word as 'n ontologiese vraag wat verband hou met die verantwoordelikheid van elke mens en die menslikheid as geheel: **Wat is regverdig, wat is reg, wat is ons verpligtinge?** Die derde vraag kan gesien word as pragmaties, wat verband hou met effektiwiteit: **Watter aksies sal die voorgestelde resultaat of uitkoms lewer?** Die vierde vraag kan gesien word as die spirituele vraag van **affirmasie en die konstituering van wees en die betekenis van 'n transendente werklikheid vir die mens.**

In 'n praktiese teologie van plek en ruimte word klem geplaas op die wees van die mens. Die wees van die mens verwys na die houding, bekwaamheid of geskiktheid, van die kwaliteit van 'n ontiese kondisie, en die essensie. Die wees van die mens hou verband met gebeure wat plek en ruimte ontwikkel.

Dit kan ook omgekeer word: Ruimte en plek kan in atmosfeer ontwikkel of dit kan die betekenis van waardes vir die mens konstrueer. *Praxis* as 'n kwalitatiewe term motiveer die mens vir die besieling van hul eie lewens deur hul kreatiwiteit aan te wakker sowel as hul verbeelding, op so 'n manier dat die mens oopgemaak kan word vir die estetiese dimensie van 'n lewe deur simbool, metafoor en liturgiese rituele: Geloof wat na skoonheid soek. *Praxis* kan gesien word as 'n nuwe manier van sien en waarneming. Dit maak die oë van die persoon wat sien, oop vir die fragmente van God se teenwoordigheid in die mens se lewe, deur die spirituele dimensie wat geïnkorporeer word met drome, storievertel, narratiewe, simbole, metafore en virtuele realiteit. In tradisionele ekklesiologie kan hierdie ruimte en plek beskryf word deur die volgende kategorieë wat volgens Louw (2006:111) gesien kan word as spirituele ruimtes – wat atmosferies gesien kan word as die wees van die kerk in die wêreld:

Die gebeure van *Kerygma*, die gebeure van *Kategese*, die gebeure van *Parklesis*, die *Koinonia*, die gebeure van *Oikodomein*, die gebeure van *Marturia*, die gebeure van *Leiturgia*, en die gebeure van *Diakonia*.

Louw (2006:117) bou sy hele teologie van afirmasie op grond van groei en ontwikkeling van heling in die *praxis*. Hy noem dat vir heling van houding en die posisie (atmosferiese ruimte) daar twee dinge in die *praxis* moet plaasvind:

- Die eerste kan beskou word as 'n empatiese evaluasie, 'n konstruktiewe en positiewe perspektief, sowel as 'n realistiese terugvoer, in terme van die identiteit van die mens as persoon. Die kwaliteit van die persone wat deelneem (*habitus*) in 'n spesifieke spasie moet positief bevestig word in terme van die wees-funksie van die mens. Dit voorveronderstel die waarde van 'n betekenisvolle lewe. Die persoon kan blootgestel word aan die ervarings van afirmasie. Wat Louw (2006:117) bedoel met 'n atmosferiese helende ruimte, druk hy uit in terme van die bipolarêre verhouding tussen die losmaking en omhelsing van die mens in verhouding. Die losmaking laat ruimte vir

die unieke insae van subjek- energie. Dit skep weer ruimte vir 'n kritiese selfrefleksie en selfkonfrontasie by die mens. Die omhelsing gee ruimte vir die ontwikkeling van 'n atmosfeer van intimiteit wat gesien kan word as onvoorwaardelike liefde. Omhelsing is 'n aksie van menslike afirmasie.

- Die tweede beskou Louw (2006:117) as verandering en transformasie wat gerig is op betekenisvolle groei. Dit kan gesien word as doelgeoriënteerde aksie in die *praxis*.

Binne hierdie twee bipolariteite meen Louw is 'n neutrale perspektief wel moontlik. Hierbinne speel die wees-kwaliteit van die mens wel 'n rol. Afirmasie is in 'n sekere opsig 'n voorvereiste vir transformasie en verandering in die *praxis*.

Müller en Putter (2006:125) bou verder uit op sekere dekonstruksie-voorwaardes, wat hulle in die navorsing van Parson gevind het, vir die helende praktyk, wat vir hierdie navorsing ook van groot hulp kan wees:

- As oor God en heling gepraat word, moet dit gedoen word in nederigheid. Elke teoloog moet bewus wees van die taal wat hy/sy gebruik, en moet onthou dat taal as beperkend beskou kan word. Ander teoloë kan ander taal gebruik.
- Die koninkryk van God is die ervaring van God deur die opgestane Christus, in sy helende, vergewende en liefdevolle uitreike na die ganse mensdom. God se ervaring of betrokkenheid sit aan die hart van elke area van die menslike lewe.
- Die evangelie word in eenvoudige terme aan die mens oorgedra. Geloof oor God sluit gedagtes, emosies en liggaam in.
- Holistiese teologiese gesprekke is nodig met ander ideologieë, sonder om die ideologie te veroordeel.

- Die grondbeginsels van teologie moet in die helende verhouding met Christus gewortel wees. Ons word nie bedreig deur ander stemme nie, maar luister in liefde daarna.
- In 'n teologie van heling moet die teoloog eerlik wees oor gebrokenheid en die eie vorming van God in tye van nood.
- Die rol van die Heilige Gees speel 'n belangrike rol by teologie.
- Die ervaring van heling dui op die waarheid dat God intens by sy skepping betrokke is.

Volgens Dreyer (2006:1305) kan eenheid in 'n gemeente bewerkstellig word deur in die etos van die gemeente te fokus op die “akkommodering” van diversiteit in die gemeente. Anders beskryf: indien die gemeente 'n teologie van afirmasie aanleer. Dit kan gebeur wanneer die verskynsel van diversiteit in 'n gemeente met sensitiwiteit bestuur word. Dit vra sisteemsensitiewe leierskap, wat 'n nuwe dinamika tot gevolg kan hê. Samevattend noem hy dat die volgende as enkele riglyne kan dien vir so 'n etosvorming in 'n gemeente (Dreyer 2006:1306-1307):

- Maak die gemeente bewus van die verskynsel van diversiteit, met klem op die feit dat akkommodering van verskeidenheid nie noodwendig beteken dat alle beginsels vervaag nie. 'n Opname om die verskillende behoeftes van gemeentelede weer te gee, kan 'n goeie begin wees. Die resultate van so 'n opname moet deurlopend aan die gemeente gekommunikeer word. Die prediking, pastoraat, katechese, Bybelstudie, wyksbyeenkomste en vergaderings bied geleenthede vir sodanige bewusmaking.
- Skep op alle vlakke 'n atmosfeer van sensitiwiteit en toleransie vir mense se verskillende denkwyses. Kies die regte woorde

waarmee mense kan identifiseer sonder om ander minderwaardig te laat voel. Verseker mense daarvan dat verskeidenheid nie beteken dat daar geen grense meer is nie, en omlin die kontoere van die kerklike etos waarbinne verskeidenheid geakkommodeer word.

- Stel 'n taakspan saam om 'n gemeentelike bedieningsplan te bedink wat mense se verskillende denkwyses probeer inkorporeer. So 'n taakspan moet verteenwoordigend wees van persone met verskillende denksisteme. Gereelde terugvoer (op verskillende maniere) aan die gemeente is een van die sleutelfunksies om die proses te laat slaag.
- Oorweeg die implementering van verskillende Bybelstudiegroepe, diensgroepe en werkgroepe om mense se onderskeie behoeftes te ondervang.
- Predikers moet hulle daarop toespits om nie slegs een preekstyl te volg nie, maar juis om met verskillende aanbiedingstyle 'n verskeidenheid verwagtings van gemeentelike te probeer akkommodeer.
- As liturg moet in die beplanning van die liturgie rekening gehou word met die verskillende verwagtings. Die nodige afwisseling kan aan almal die ervaring bied dat daar ook vir hulle ruimte is.

5.3 'n Vasgeloopte verhaal...

5.3.1 Inleiding en kennismaking

Een van die mees uitstaande kenmerke van die narratiewe navorsing is juis om stories of die verhale van mense te hoor. In hierdie hele proses word die gespreksgenote deel van die navorsing, van die ontdekkingsreis wat

ondernem is. In hierdie navorsing is gepoog om ruimte te skep vir verskillende verhale. Die verhale van al die gespreksgenote word deurgaans in die navorsing in kursief aangedui. Ons is deurgaans in die navorsing met sewe predikante van die Hervormde Kerk in gesprek. Vir navorsingsdoeleindes en die bekendmaking van hierdie verhale is skuilname gebruik. Sekere plekname en datums is ook verskuil om die identiteit van al die deelnemers te beskerm.

Ek het die volgende sewe predikante as gespreksgenote in die navorsing gekies:

- **Klaas** – ’n manlike medenavorser, wat reeds in sy derde gemeente in die Kerk diens doen. Hy het onlangs na ’n nuwe gemeente verhuis. In die Kerk en in die gemeente is Klaas baie gelukkig, en hy beskryf sy ervaring van die gemeente as “wonderlik”.
- **Marie** – ’n vroulike medenavorser. Sy wonder soms oor die Kerk, maar sal nie haar werk in diens van die Here verruil vir enigiets anders nie.
- **Boetman** – ’n manlike navorser. As predikant van ’n klein plattelandse gemeente is hy ywerig om vir die Kerk te werk.
- **Conrad** – ’n manlike navorser wat ’n predikant was in die Kerk, maar wat tydens hierdie navorsing besluit het om uit die bediening te gaan. Tans werk hy vir homself buite die Kerk. Hy het ook sy lidmaatskap van die Kerk opgesê en by ’n ander kerkdenominasie ingeskakel as ’n “gewone” lidmaat.
- **Freek** – ’n manlike navorser wat werksaam is in ’n gemeente en tans onder groot druk is in die gemeente. Hy beleef die kerk as “anders” as wat hy dit voorgestel het.
- **Hanswors** – ’n manlike navorser wat in ’n stedelike gemeente in die Kerk werk.

- **Bertie** – 'n manlike navorser wat ook in 'n stedelike gebied werk.

5.3.1.1 Keuse en seleksieproses vir medenavorsers in die navorsing

Voordat ons na die verhale van die medenavorsers in hierdie navorsing gaan luister, is dit nodig dat ek sal besin oor die keuse van juis hierdie sewe predikante vir die navorsingsreis. Daar was sekere vereistes vir die predikante wat deelgeneem het aan die navorsing. Hierdie navorsing is gedoen om te kyk na inkongruensie tussen predikante en lidmate in die NHKA, en daarom is dit as 'n imperatief beskou dat predikante wat sou deelneem aan die navorsing gelegitimeerde predikante in die NHKA sou wees. Die eerste kriterium vir die keuse van deelnemers aan die navorsing was dus die noodsaaklikheid van predikantwees in die NHKA.

Die navorsing is vroeër verder beskryf as kwalitatiewe narratiewe navorsing. Dit was dus nodig dat die sewe predikante wat vir die navorsing gekies is, ook beskikbaar sou moes wees vir verdere gesprekke en terugvoering op die navorsingsreis. 'n Vereiste wat aan die medenavorsers gestel is, was dié van tyd. Deurgaanse betrokkenheid in die navorsingsreis was vir my as navorser 'n belangrike beweging in die navorsing. Juis in die abduktiewe navorsingsproses in hierdie dokument in die hoedanigheid dat die medenavorsers gedurig beskikbaar moes wees, is gefokus op terugvoerbrûe waar die medenavorsers die heelyd hul insette in die navorsing kon maak.

Op die navorsingsreis was dit aanvanklik belangrik om moontlike inkongruensie tussen predikant en lidmaat as kriterium te stel vir die medenavorsers se seleksie van hul eie verhale. Die medenavorsers se seleksieprosesse het egter getoon dat inkongruensie as 'n gegewe beskou kan word, juis in die opsig dat al die deelnemers wat van die eerste oomblik af gereageer het, meer as een verhaal van inkongruensie het om te vertel.

In die seleksie van die medenavorsers het ek soos volg te werk gegaan:

Eerstens het ek 'n skriftelike uitnodiging opgestel wat die navorsingsdoelwitte van hierdie studie beskryf het, sowel as 'n kort uitnodiging om as moontlike medenavorser aan die navorsingsreis deel te neem. Hierdie dokument is vergesel van die voorwaardes waaronder die medenavorser se verhaal bekend gemaak sou word. Verder is die medenavorser verseker dat sy of haar identiteit in alle omstandighede verberg sal word.

Tweedens is gevra na die hoeveelheid predikante wat betrokke sou wees in die navorsingsproses. Kwantitatiewe navorsing word gekenmerk deur getalle en statistieke as grondslag vir die navorsingsproses. In hierdie navorsing het ek die keuse gemaak vir kwalitatiewe navorsing. Die ervaring en betekenis van die verhale van die medenavorsers sou 'n groter rol speel in die navorsing as die ontleding van syfers en statistieke. Vir dié doel is besluit om 'n maksimum van sewe predikante te kies waarmee gefokus kon word op die spesifieke verhaal en konteks van die leraar. Dit het die navorsingsproses ook vergemaklik in die opsig dat daar makliker met elke medenavorser in gesprek getree kon word en meer aandag en tyd aan elke spesifieke verhaal gegee kon word.

Derdens is gebruikgemaak van die *Almanak* van die NHKA, en sewe predikante is geïdentifiseer om deel te neem aan die navorsing. Om 'n omvangryker beskrywing te kry van die inkongruensie wat ontstaan tussen predikant en lidmaat in die NHKA, was dit ook noodsaaklik om na verskillende verhale te luister. So is verskillende predikante geïdentifiseer op grond van: **geslag, ouderdom** en **demografie**. Op die navorsingsreis wou ek graag ook na die verhaal van 'n vrouepredikant luister om te sien watter uitdagings daar vir haar kon wees in die verhouding tussen predikant en lidmaat. Daar is dus in hierdie navorsing verantwoordelik te werk gegaan met die keuse om sowel na manlike en vroulike predikante te luister. Die ouderdomme van die predikante wissel. Daar is geluister na meer ervare predikante sowel as na jong predikante in die bediening in die NHKA. Die ouderdomme in die navorsing verskil van 52 jaar tot en met 30 jaar. Die demografie speel ook 'n belangrike rol in die seleksie van die predikante vir die navorsingsreis. So is gepoog om predikante uit verskillende kontekste te laat deelneem in die

verhaal van die navorsing. Daar is die volgende verskillende demografiese kontekste geïdentifiseer: **platteland, dorp, semi-stad** en **stad**.

Nadat hierdie kriteria bepaal is, is die predikante genooi om deel te neem aan die navorsing. Al die predikante het onmiddellik gereageer en positief bygedra tot die navorsingsproses.

5.3.1.2 Die navorsingsreis van die medenavorsers

Die navorsingsproses kan kortliks soos volg beskryf word:

- Daar is in hierdie navorsing eers gevra na die ervaring en belewenis van inkongruensie in die medenavorser se spesifieke gemeente in die NHKA.
- Daar is kortliks gereageer op hierdie verhale teen die agtergrond van literêre ondersoek oor inkongruensie in die algemeen en spesifiek in die NHKA. Sekere narratiewe metodes is gebruik om tot 'n beter verstaan te kom van hierdie inkongruensie. Die medenavorsers was nie stapsgewys betrokke by hierdie refleksie nie, maar het die refleksie gelei, in die opsig dat hulle deurgaans by die proses betrek is. Die kortsluiting wat die medenavorsers in die praktyk beleef het, is deur hulle geïdentifiseer as 'n vasgeloopte verhaal wat gevra het na 'n alternatiewe belewenis en herinterpretasie van die konteks en hul eie verhale. Uit gedurige gesprekke met die medenavorsers was dit duidelik dat daar 'n soeke na 'n ruimte bestaan het.
- Die hervertelde verhaal het nie gedui op sekere riglyne of metodes ten opsigte van konflikhantering nie; eerder is gevra na 'n ruimte van heelwording, 'n soeke na 'n spesifieke plek waar alternatiewe verhale na geluister en gehoor kan word in die NHKA en veral in gemeenteverband.
- Dit is hier dat die interessante wending in die navorsing plaasgevind het. Die medenavorsers se verhale het die navorsing gelei na die liminale ruimte in die NHKA.

- Die medenavorsers het sekere metafore gevind, en daarop is verder in die navorsing gebou. Deurgaans in die navorsing is die vraag gevra: Waar is ons nou? Dit is verwoord in samevatting deur die loop van die navorsingsproses.
- Aan die einde van die navorsing het die medenavorsers ook die geleentheid gehad om oor die navorsingsproses en die liminale ruimte na te dink.

Sit nou rustig agteroor en lees die verhale van predikante wat iets wil sê, maar nooit die geleentheid gehad het om hul stories met ander te deel nie.

Die verhale wat jy nou in die navorsing gaan lees, het begin in 'n spesifieke konteks. Die konteks van elke verteller kan in die algemeen gesien word as predikant binne 'n plaaslike gemeente waar konflik ontstaan het tussen die predikant en 'n betrokke lidmaat. Daar is ook 'n unieke konteks aan elkeen van hierdie stories, 'n ruimte waar die predikante gedien het as medenavorsers in die ruimte van hierdie navorsing. Die predikante het die geleentheid gekry om elkeen hul eie storie te vertel. Wat was hul ervaring daarvan, en in watter mate sal hier dominante diskoerse geïdentifiseer en gedekonstrueer kan word om tot 'n beter verstaan te kom van die verhouding tussen predikant en lidmaat? Na elke verhaal het ek 'n kort beskrywing van die predikant se agtergrond en konteks gegee om die dun beskrywing van die verhale te probeer aanvul. In 'n latere stadium in die navorsing gaan weer oor die verhale besin word om te sien of hierdie dun beskrywings van die gespreksgenote se verhale uitgebrei kan word tot omvangryker beskrywings in die navorsing.

Navorsingsgesprekke word gewoonlik as dun beskrywings beskou omdat daar nie baie inligting rondom stories van vasgeloopte verhale in die beskrywing van die verhouding tussen predikante en lidmate beskikbaar is nie. Deur middel van die omvangryker beskrywings moet die navorser saam met die medenavorsers daartoe kom om alternatiewe stories te ontwikkel (Botha 2003:268).

Mense leef en bestaan binne kulturele en verstaanbare raamwerke of kontekste (Müller 1996:4). Diskoerse binne kontekste speel 'n bepalende rol in die wyse waarop mense hul werklikhede, kennis en narratiewe konstrueer. Kortliks is diskoerse bepaalde vaste gelowe wat binne sosiale kontekste bestaan. Dit word dikwels deur mense as "waarhede" aanvaar (Brits & Swanepoel 2009:2). 'n Diskoers is 'n stel verbandhoudende stories (narratiewe) of standpunte oor hoe die wêreld behoort te wees. Dikwels word mense só deur die gang van negatiewe diskursiewe strome meegesleur dat hulle hul eie werklikhede volgens die gang van die strome konstrueer. Dit lei daartoe dat hulle van hul eie stemme ontmagtig word. Tydens die dekonstruering van sulke strome behoort persone met nuwe stemme bemagtig te word. Deur gebruikmaking van die dekonstruksie, eksternalisering en metafore binne die verhale van die predikante, word die gespreksgenoot in staat gestel om lewensvaardigheid te identifiseer en 'n alternatiewe storie te skryf. Elke verhaal kan nie in diepte ontleed word nie, maar verskillende fragmente word gebruik om verder te probeer illustreer. Metafore word deurgaans gebruik soos die predikante hul eie stories daarmee verwoord.

Aan al die deelnemers (medenavorsers) is gevra:

Skryf jou eie storie (vanuit jou biografie/lewensverhaal) oor inkongruensie (konflik) wat tussen jou en 'n lidmaat(e) ontstaan het, op grond van wat jy dink verskillende perspektiewe is in die Kerk.

Die mees basiese vrae in praktiese teologie gaan oor die ontwikkeling van die gemeenskap van gelowiges, en die konstruksie van 'n gelowige en genadige lewe van die lede van hierdie gemeenskap. Positionering in hierdie gemeenskap beteken, volgens Bons-Storm (2002:26), om 'n spesifieke plek in te neem in die netwerk van sosiopolitiese verhoudings in 'n gemeenskap soos dit ingelig word deur verskillende ideologieë. Ideologieë vorm elke kultuur deur daaraan 'n hiërargie te gee, wat mag vir sommige mense is en marginalisering vir ander beteken. Wanneer 'n persoon opgegroeï het in die Christelike tradisie, is daardie persoon gedurig in gesprek met die Christelike tradisie en die sosiopolitiese konteks waarin die persoon lewe. Hierdie gesprek openbaar 'n sekere hermeneutiek, 'n manier waarop die persoon die Christelike tradisie probeer verstaan in sy/haar konkrete lewe. Hierdie hermeneutiek kan volgens Bons-Storm (2002:27) gesien word as baie belangrik vir die prakties-teologiese navorser. 'n Persoon se lewe en geloofsgeskiedenis vertel 'n verhaal van iemand wat op 'n sekere tyd in 'n sekere situasie 'n harmonieuse lewe wou lei as 'n lid van 'n gemeenskap van gelowiges. Hierdie lewe en geloofsgeskiedenis van iemand verwys na die

narratief wat 'n persoon vertel oor sy of haar eie lewe en die ontwikkeling van wat hy of sy ervaar as geloof.

In die ongeskrewe outobiografie van 'n mens kan die narratief nooit beskou word as 'n ware opsomming van wat gebeur het nie – dit is nie 'n dokumentêr van iemand se lewe nie. Dit kan eerder beskou word as 'n skildery, 'n kunswerk, wat betekenis gee aan die “werklikheid” vanuit die verteller se perspektief.

Bons-Storm (2002:28) onderskei tussen narratiewe en stories. 'n Storie kan beskou word as 'n eenheid in die hele narratief. 'n Narratief kan beskou word as 'n reeks stories wat op soek is na 'n plot van die lewensverhaal. Die navorser probeer om uit te vind waarom hierdie storie vertel is in die geskiedenis van die lewe. Die lewe in 'n gemeente beteken dat die mens sy of haar lewe in die gemeenskap inbring, om so 'n gemeenskaplike lewe voor God te leef. Die vertel van en die luister na die lewe en die geloofstories van 'n persoon, die outobiografiese metode, kan goed aangewend word in die praktiese teologie.

In die soeke na orde en betekenis vir 'n mens se eie lewe, kyk mense dikwels na 'n gehoor, 'n gespreksgenoot, om jou te help om 'n antwoord op die hermeneutiese vraag rondom die self te vind.

Volgens Bons-Storm (2002:32) is daar sekere van hierdie ervarings wat nooit tot storiëvorming beweeg nie – dus 'n nie-storie storie. Hulle kan nie betekenis gee aan dit wat op 'n manier nie in die wese van die ontwikkelende outobiografie inpas nie. Dit gebeur dikwels met ervarings wat met pyn en skande geassosieer word. Hier word die deure van die verhaal gesluit. Hier moet die navorser baie fyn luister na watter gebeure of gedeeltes van die biografie nie vertel is nie. In hierdie tipe navorsing, noem Bons-Storm (2002:37), is die etiese posisie van die navorser essensieel in die navorsing. Die verhaalverteller moet weet of sy of haar verhaal gebruik gaan word in die navorsing. Die navorser het die toestemming van die gespreksgenoot nodig om sy of haar lewens- en geloofsverhaal te vertel. Verder moet die navorser

bewus wees van sy of haar eie posisie en verwysingsraamwerk. Hierdie bewusmaking kan die navorser help om nie in die valstrik te trap dat hy of sy die betekenis wat die gespreksgenoot gegee het aan die verhaal, laat verdrink in 'n see van interpretasies deur die navorser nie. Hierdie tipe navorsing kan volgens Bons-Storm (2002:37) gesien word as kwalitatiewe empiriese navorsing. In die navorsing moet gewaak word teen veralgemening. Elke situasie is anders en elke konteks wat beskryf word, is anders, en nie twee van die kontekste kan gesien word as dieselfde nie. 'n Persoon leef ook nie sy of haar lewe alleen nie. Hy of sy is ingebed in 'n netwerk van sosiale verhoudings in 'n spesifieke kultuur. 'n Persoon vertel op die kruispad van sy of haar lewe van:

- Die wees van 'n spesifieke individu met 'n fisiese, psigiese en emosionele behoefte en moontlikhede, ervarings van spesifieke gebeure en die maak van spesifieke keuses.
- Die deelwees as lid van 'n spesifieke geografies gebaseerde gemeenskap en kultuur met hul eie verskillende idologieë, maar ook deel van 'n spesifieke subkultuur op grond van sy of haar eie kwaliteite (die deelwees van 'n sekere ras, seksualiteit, geloof, ensovoorts).
- Die lewe binne 'n spesifieke tyd en geskiedenis.

Die vraag in die outobiografies narratiewe navorsingsmetode kan volgens Bons-Storm (2002:40) gesien word as die vraag na hoe universeel of algemeen die konklusies van prakties-teologiese navorsing kan wees in hierdie metode. Volgens haar moet prakties-teologiese navorsing konklusies kan bereik wat ook verby die individu beweeg. Praktiese teologie probeer om data te versamel op 'n wetenskaplike manier. Praktiese teologie is verder geïnteresseer in die lewe en die geloof van lewende mense. Daarom is dit onmoontlik om algemene verduidelikings te gee oor mense en hul lewensverhale.

5.3.2 Die verhaal van Klaas...

Ek is in Julie 2008 beroep na my nuwe gemeente, ek het die beroep aangeneem en is op 2 Oktober 2008 in die nuwe gemeente bevestig. Van die eerste keer dat ons mekaar gesien het, was daar al spanning rondom ons perspektiewe van kerkwees. Hy was op daardie tydstip die voorsitter van die Finansiële Kommissie.

Hy het die hef in die hand gehad in die gemeente in die tyd toe daar nie 'n predikant was nie, aangesien een van die gemeente se twee pastorieë verkoop is en die fondse gedeeltelik belê is, maar gedeeltelik ook aangewend is om die pastorie en kerkgebou se dak op te knap, en hy die finansies hanteer het.

Almal wat aangestel is om iets te doen, is deur hom gekeur en goedgekeur. Almal wat iets gedoen wou hê, moes deur hom die reëlings maak. Hy was in beheer.

Maar die groot rede waarom ons vasgesit het, was juis omdat hy die gemeente as besigheid beskou en bedryf het, en as gevolg daarvan die beheer in die gemeente gehad het. Ek moet hier bysê dat ek deeglik bewus is daarvan dat die materiële belange van die gemeente op geen ander manier bestuur sou kon word as op gesonde besigheidsbeginsels nie, maar die doel van die kerk is om die Woord van God te verkondig.

Alles het die eerste ruk redelik goed en rustig gegaan, maar daardie Desember was ons orrelis met siekteverlof en moes ons 'n ander orrelis kry om ons te begelei. Daar is 'n tekort aan orreliste soos dit is, en in ons dorp nog meer so. Ons moes toe 'n orrelis van 'n dorp 106 km van ons af kry om die gemeente in sang te begelei, en dit het 'n koste-implikasie meegebring.

Hy het volstrek geweier dat ons hierdie orrelis kry, maar ek het die kerklike weg gevolg en die kerkraad het 'n konsistoriebesluit geneem dat ons die betrokke orrelis nader, elke keer wanneer ons orrelis nie beskikbaar is nie.

Hy het toe besluit om eerder te bedank as voorsitter van die Finansiële Kommissie, omdat hy nie meer die hef in die hand kon hê met die finansies nie en omdat die kerkraad teen hom standpunt ingeneem het.

Hierdie is 'n klassieke voorbeeld van verskillende perspektiewe wat konflik veroorsaak. Die Finkom-voorsitter het uit 'n besigheidsperspektief die Kerk se sake probeer reël, en ek en die kerkraad het uit 'n verkondigingsperspektief die saak benader, omdat sang 'n belangrike deel van die Woordverkondiging en erediens uitmaak.

As gelowiges en lidmate van die gemeente en op bloot menslike vlak, was daar geen konflik tussen my en hierdie persoon nie, maar op grond van perspektiewe oor kerk en kerkwees het konflik ontstaan.

Nadat die lug gesuiwer is, bly hy aan as lidmaat van die gemeente en het hy ook sy hulp aangebied op verskillende terreine. Konflik kan goed en positief hanteer word, as daar wedersydse respek vir mekaar se perspektiewe is.

Dit is duidelik uit die verhaal van Klaas dat hy van mening is dat konflik of inkongruensie in die verhouding tussen lidmaat en predikant konstruktief opgelos kan word. In 'n gesprek met Klaas het ons agtergekom uit sy eie verhaal dat sekere perspektiewe vir 'n predikant 'n gegewe is:

- Verskil in perspektief oor hoe na die finansies van 'n gemeente gekyk moet word. Die kerkraad saam met Klaas, die dominee, het op grond van wat hy beskryf as 'n verkondigingsperspektief na die stoflike van die gemeente gekyk. Die voorsitter van die finansiële komitee het na die stoflike belange van die gemeente gekyk in terme van 'n besigheidsperspektief. Na 'n verdere gesprek is ontdek dat in hierdie verhaal 'n vraag gevra word na

die identiteit van die gemeente. Daar is gevra na die korporatiewe identiteit van die gemeente, sowel as die verkondigingsidentiteit van 'n gemeente. Is hierdie twee sienings wat ooglopend inkongruensie in die betrokke gemeente tussen Klaas en 'n lidmaat veroorsaak, met mekaar versoenbaar? Dit dui op 'n vlak van verskillende perspektiewe wat gevoed word uit verskillende wêreldbeelde binne 'n gemeente. Hier smag Klaas na 'n eenvormige identiteit in die gemeente, maar daar is duidelik diversiteit teenwoordig. Vir Klaas veroorsaak hierdie diversiteit in sy gemeente spanning wat hom op so 'n manier raak dat hy worstel met sy eie identiteit as leraar en pastor binne die gemeente.

- Verder is dit ooglopend in die vertelling van Klaas dat mag in hierdie verhaal 'n belangrike rol inneem. Beskrywings soos *hef in die hand en keur en goedgekeur* sowel as *hy was in beheer* dui duidelik op 'n persoon wat mag in 'n gemeente uitoefen. Waarmee ons hier te doen het, is 'n denksisteem van iemand wat gevoed word deur wat hy dink die korrekte of ware manier van kerkwees en leierskap en verantwoordelikeidneming is binne die Kerk.
- Verder voel Klaas dat hy as mens met die lidmaat goed oor die weg gekom het en steeds doen. Hy maak aanspraak daarop dat die enigste inkongruensie ontstaan het op grond van verskillende perspektiewe wat hy en die lidmaat nie met mekaar deel nie. Hier gaan dit in 'n sekere sin nie oor die persoonlikheid van die leraar nie, eerder gaan dit oor die bedieningspraxis van die gemeente waar daar verskillende ervaring van die werklikheid bestaan.

5.3.3 Die verhaal van Marie...

Ek is 'n vrouepredikant, wat nog slegs enkele jare in die bediening is.

Kort voor my koms na 'n gemeente, het 'n lidmaat en sy gesin by dié gemeente ingeskakel. Hy was afkomstig van 'n ander denominasie en het reeds rondbeweeg tussen 'n paar ander gemeentes en verskillende denominasies. Hy was 'n invloedryke, welaf man wat vroeër in sy lewe 'n hoë posisie beklee het met honderde mense wat vir hom gewerk het. Hy het gou almal met sy sjarmante geaardheid beïndruk en is as voorsitter by 'n baie groot projek betrek.

Ongelukkig het hy die projek, na my mening, benader soos hy dinge hanteer het in die wêreldjie waaruit hy afkomstig was. Die projek, so het dit geblyk, was vir hom 'n besigheidstransaksies wat hy moes laat slaag, maak nie saak wie in die proses seerkry nie. Met ander lidmate het hy gewerk soos met die werknemers wat vroeër in sy lewe vir hom gewerk het. Daar was geen ruimte vir onderhandelinge of meningsverskille nie.

Die gevolg was voortdurende konflik. Kort-kort het hy gedreig om te bedank as dinge nie na sy sin verloop het nie. Sy verwagting was eenvoudig dat hy almal moet kan beheer. Ek en my man was fisies en emosioneel gedreineer. Aanvanklik het ons geglo dat dit ons verantwoordelikheid is om hom as lidmaat gelukkig te hou en dat ons nie sonder hom en sy kundigheid kon klaarkom nie en daarom moes ons kort-kort gaan mooi praat en die vrede probeer bewerkstellig.

Die oomblik toe hy besef dat ons as predikante nie altyd sy optrede goedkeur nie en ons ons nie deur hom wou laat manipuleer nie, het hy ook ons persoonlikhede begin aanval.

Soveel tyd is daaraan bestee om die lidmaat tog net nie kwaad te maak nie en konfliktsituasies op te los, en dit het vir my gevoel asof ons dit soveel beter op ander pastorale werk kon bestee het.

Hierdie konflik het vir 'n baie lang tyd voortgeduur en baie spanning by my veroorsaak. Baie komiteelede het bedank. Ek het dikwels gewens ek kon self bedank, maar as predikant moet 'n mens natuurlik die konflik hantéér.

Die werklike konflik wat ek beleef het, is egter nie soseer die verhaal op sigself soos hierbo vertel nie. Waar 'n klomp mense bymekaar is, sal daar sekerlik konflik wees. My eintlike spanning was die belewenis van magsmisbruik en die uitgelewerde situasie waarin 'n predikant hom-/haarself bevind.

Die hele situasie het na 'n groot magspel gevoel, met die spesifieke lidmaat wat die hef in die hand het. Om die een of ander rede het hy gedink dit is sy reg om, veral teenoor die predikant (miskien omdat hy weet dat die predikant nie soos die ander gemeentelede hul rug op hom kan draai wanneer hy dit te ver gedryf het nie?), onbeskof op te tree net soos hy lus voel. Natuurlik is dit die predikant se verantwoordelikheid om leiding te neem en te poog om konflik op te los, maar as predikante is ons posisie uitgebuit en ons, so het dit gevoel, was magteloos om onself te beskerm.

Ons het baie hard gewerk in die gemeente. Ons het altyd ons eie behoeftes tweede gestel ter wille van die gemeente. Gedurende hierdie tyd het ons egter 'n baie moeilike tyd beleef omdat die lidmaat ons voortdurend in 'n swak lig probeer stel het.

Ek glo dat die ander gemeentelede ons genoeg vertrou het om te weet dat dit blote onwaarhede was, en ek het verwag dat dit nou hulle beurt was om op te staan en ons te beskerm soos wat óns altyd met hulle doen, omdat hulle tog moes beseft dat 'n predikant in so 'n situasie ietwat uitgelewer is.

Maar niemand het nie. Niemand het verantwoordelikheid daarvoor geneem nie. Ons moes onself verdedig in 'n situasie waar 'n mens voel dat jy nie nodig het om jouself te moet verdedig teenoor iets waaraan jy immers onskuldig is nie.

Ek dink nie die gemeentelede het bedoel om ons te faal nie. Ek dink nie hulle het gedink aan die spanning wat ons beleef het nie. Ek glo hulle het waarskynlik nie besef hoe moeilik dit vir ons was nie. Ek kry soms die indruk dat mense vergeet dat 'n predikant ook kan seerkry.

Uit baie gesprekke met kollegas is ek oortuig daarvan dat my verhaal nie uniek is nie. Ook nie dat sulke situasies hom een maal in 'n predikant se lewe sal afspeel nie. Met meer ervaring gaan dit makliker, 'n mens leer om dit nie so persoonlik op te neem nie en die situasie op ander maniere te hanteer.

Die punt is egter dat daar na my mening wel 'n (groot) inkongruensie tussen predikant en lidmaat bestaan. Daar is by beide 'n bepaalde rolverwagting wat baie kere nie na een of beide van die twee kante toe vervul word nie.

Wat ek beleef het, is dat daar 'n bepaalde diskoers by gemeentelede bestaan, naamlik dat gemeentelede nodig het om min van hulself te gee, maar gewoon geraak het daaraan om baie te ontvang. En verder dat predikante maklik deur magsposisies misbruik word.

Daar word dikwels eensydig op 'n gemeente se behoeftes gefokus, die predikant is immers die "herder" van die gemeente. Maar tog skeep gemeentes dikwels predikante se behoeftes af, en van die predikant word ook verwag om sy/haar eie behoeftes eenkant toe te skuif.

Die Kerk bestaan natuurlik nie uit foutlose mense of predikante nie. Daarom bly ek baie lief vir die Kerk. Die vraag is egter steeds of ons nie baie goeie en bekwame en opregte predikante in die bediening verloor wat as gevolg van magsmisbruik deur lidmate hulself in onhoudbare situasies bevind en dikwels die Kerk verlaat omdat hulle voel dat hulle nie beskerm is nie.

Sulke situasies breek baie jong (en sekerlik ook ou) dominees se moed. Soveel jong dominees wat saam met my studeer het, kon dit nie eers vir twee of drie jaar in die bediening uithou nie, omdat hulle doodeenvoudig net té seergekry het, omdat hul huwelik en gesinslewe daaronder gelyk het. Watter prentjie skets dit van ons kerkwees? Van die rolverwagting van 'n predikant? Is gemeentes se prentjie van die verwagting wat hulle van 'n dominee het, nie dalk 'n bietjie skeefgetrek nie?

Ek het nie 'n oplossing vir die probleem nie. Ek worstel nog daarmee. Miskien leer ons as predikante ons lidmate verkeerd? Miskien het dit weer tyd geword dat ons na mekár in 'n gemeente begin omsien. 'n Gelukkige, geborge dominee is, so dink ek, gelyk aan 'n gelukkige gemeente, ons moet wedersyds verantwoordelikheid vir mekaar neem. As dit nie so is nie, mis ons tog die hele punt van 'n "geloofsgemeenskap".

Natuurlik is dit die predikant se verantwoordelikheid om leiding te neem en te poog om konflik op te los. Ek voel dat die fokus nie net op gemeentede se behoeftes kan wees nie, maar dat ook op die dominee se behoeftes gefokus moet word.

Die verhaal van Marie het nie so 'n gelukkige einde soos die verhaal van Klaas nie. Hier is die konflik nooit werklik opgelos nie, en 'n mens hoor iets daarvan in haar worsteling wat sy steeds in die Kerk ervaar. Haar magteloosheid toon iets van hoe sy gekwes is deur hierdie ervaring wat sy in die Kerk beleef het. Sy weet self nie hoe sy hierdie probleem gaan oplos nie, maar dit bly vir haar in haar eie geloofslewe 'n worsteling in die Kerk. In gesprek met Marie was dit duidelik dat sy 'n geheel ander beeld en verwagting van die Kerk gehad het. Sy voel teleurgestel in die Kerk, deur die mense in die Kerk. Uit haar vasgeloopte verhaal en uit verdere gesprekke wat met Marie gevoer is, het sy die volgende temas geïdentifiseer wat betrekking het op haar belewenis of ervaring van inkongruensie wat sy met hierdie betrokke lidmaat gehad het:

- Die lidmaat se persoonlikheidstipe is van so 'n aard dat dit amper vir haar onmoontlik was om met hom in gesprek te tree oor verskillende sienings of perspektiewe in die Kerk. In die beskrywing van haar ervaring in die storie wat sy vertel, is dit duidelik dat sy aanneem dat daar 'n rede is waarom die lidmaat gedurig van een denominasie na 'n ander beweeg het. Sy stel dit ook onomwonde dat geen ruimte gelaat is vir *onderhandeling* of *meningsverskille* nie. Die lidmaat het volgens haar ook in die Kerk die verwagting gehad dat hy *almal kan beheer*.
- Weer eens is dit ook duidelik uit haar verhaal dat mag 'n belangrike element van haar storie uitmaak. Woorde in die vertelling wat haar gevoel beskryf, dui op haar *magteloosheid*. Haar vertelling wentel verder om hierdie gevoel van magteloosheid in haar eie situasie teenoor die mag van die lidmaat in die Kerk.

In hierdie navorsing kies ek vir 'n Marxistiese definisie van ideologie. Dit is gebaseer op die idee dat onderdrukking deur die onderdrukte gesien word as die manier waarop dinge maar moet uitsien. Die onregverdigheid daarvan word op grond van gekondisioneerdeheid nie ingesien nie, omdat dit gerasionaliseer word in terme van geïnstitutionaliseerde konvensies en die onbevraagtekende “manier hoe dinge is”. Die perspektief van 'n “valse bewussyn” of die sosiale daarstelling van betekenis sal as riglyn dien in dekonstruksie van die ideologie binne die navorsing.

- Haar vasgeloopte verhaal het “vriende” wat die situasie van “magteloosheid” verder inskerp en lei tot konflik en 'n worsteling met haar “self”. Dit was duidelik uit gesprekke met Marie dat hierdie magteloosheid verder aangewakker word deur 'n persoonlike aanval op haar en haar man binne die gemeente. Uit verdere navraag en gesprekvoering was dit duidelik dat sy hierdie persoonlike aanval nie net beleef het op haar “veilige

ruimte”, nie net in die Kerk nie, maar veral in haar persoonlike gesinslewe. Dit is verder aangewakker deur ’n teleurstelling wat sy as predikant in die gemeente en daardeur in die Kerk beleef het. Ander gemeentedele het hulle in hierdie tyd nie ondersteun of, soos sy dit beskryf, “beskerm” nie.

- Dit is verder ook duidelik dat verskillende wêreldbeelde die karakters in die verhaal inlig. Die lidmaat in Marie se storie het volgens haar ’n *hoë posisie* bekleed in die sekulêre wêreld. Hierdie sienings en standpunte van die lidmaat het ook plek gemaak vir soortgelyke optrede binne die Kerk teenoor ander gemeentedele en die leraars. Marie glo dat hy dinge in die Kerk wou hanteer soos hy dinge in sy “wêreldjie” hanteer het. Binne ’n sekulêre wêreld van industrie word uitkomstige gebaseer op *besigheidstransaksies*, en dui dit die sukses van die onderneming aan.
- Marie se worsteling in haar gemeente is interessant en het tot ’n verdere gesprek gelei. Haar teleurstelling is gewortel in ’n sekere paradigma van wat beskou kan word as “kerkwees”. Sy word vasgevang in die Kerk as ’n *herder*, waar deur die gemeente min van hulself gegee word en baie verwag word van die predikant in die gemeente. Hierdie eenvormige herderkudde-model skep ruimte vir inkongruensie en spanning by Marie. Sy verwag ’n wedersydse verantwoordelikheid binne die gemeente, maar dit is duidelik dat sy in haar vasgeloopte verhaal nog nie so ’n toekomsverhaal kan konstrueer nie.

5.3.4 Die verhaal van Conrad...

Die kerk was nog altyd vir my ’n plek van aanbidding en lofprysing. Ek het die kerk nog altyd net as ’n geleentheid gesien waar gelowiges bymekaarkom om God te aanbid. In my verhaal het dit nog altyd net gegaan om geloof. Later

het ek tot die besef gekom dat dit in die kerk meestal om godsdiens draai. Meeste mense het geglo dat bepaalde gebruike belangrik is en deel van 'n mens se geloof moet wees. Hulle is eintlik besig met 'n vormgodsdiens. Ek het tot die besef gekom dat ek met baie mense gaan verskil oor baie gebruike in die kerk.

'n Bepaalde persoon het aan my genoem dat dit belangrik is om altyd 'n das en baadjie te dra wanneer 'n mens by die kerk is. Dit maak nie saak of dit tydens 'n erediens of vergadering of enige ander aktiwiteit by die kerk is nie. Hy het vas geglo dat dit 'n tradisie is wat nie verander mag word nie. Hy het geglo dat dit die enigste manier is om respek aan God te toon. Ek het die vraag aan hom gestel of dit dan beteken dat 'n mens in die week wanneer jy nie meer 'n das en baadjie aan het nie, nie meer respek vir God het nie. Hy het aan my genoem dat dit nie dieselfde is as wanneer jy by die kerk is nie. Hy het vas geglo dat die kerk/die kerkgebou die tempel en woning van God is. Ek het aan hom genoem dat die mense die kerk is en nie die gebou nie, en dat dit om die innerlike verhouding met God gaan en nie om die uiterlike nie.

Ek het duidelik aan hom gestel dat dit gaan om geloof en nie om die uiterlike en tradisies nie. Geloof is nie van tradisie afhanklik nie. Ek het aan hom verduidelik dat 'n tradisie slegs 'n tradisie kan wees solank dit 'n werklik uitvoerbare doel het. Wanneer dit uitgedien is, kan 'n mens nie meer daaraan vashou nie.

Ek het besef dat dit vir 'n modernistiese persoon moeilik is, half onmoontlik om buite die kassie te dink en te besef dat dit om baie meer as gebruike en gewoontes gaan. Vir my is alle tradisies en gebruike slegs menslike uitvindsels en byvoegsels wat daartoe lei dat 'n godsdiens gevorm word. Die essensie waaroor dit eintlik gaan, gaan dan verlore.

Soos vroeër genoem, het die reis van Conrad in die NHKA tot 'n einde gekom oor iets wat hy beskryf het as geykte sienings en perspektiewe binne die Kerk. Met die aanvang van hierdie navorsing het Conrad as predikant graag deelgeneem aan die navorsing. Na 'n aantal gesprekke met Conrad is besluit

dat hy graag sal wil deel wees van hierdie navorsing en dat hy ook die geleentheid wil gebruik om sy verhaal deel te maak van die navorsing.

Conrad se worsteling binne die Kerk het begin met 'n aantal ervarings van inkongruensie tussen homself en ander lidmate. Vir hierdie navorsing het ons besluit om die verhaal te gebruik, omdat hy voel dat dit iets beskryf van sy eie worsteling in die Kerk. Dit is duidelik uit die verhaal dat Conrad se worsteling te make het met 'n verskil in perspektiewe. Tradisie en etos speel 'n belangrike rol in Conrad se storie. Godsdienst en geloof is ook terme wat iets aandui van sy teleurstelling in terme van inkongruensie wat hy as predikant met 'n lidmaat(e) ervaar en gedeel het. Na 'n aantal gesprekke met Conrad is die volgende sleutelervarings in sy vasgeloopte verhaal uitgelig:

- Conrad se siening van die kerk as bymekaarkomplek sentreer rondom die geloofservaring van die mens of lidmaat in die ontmoetingsgebeure. Daar is egter die perspektief van tradisies en rituele wat hy as baie stremmend ervaar word binne sy eie uitlewing in die Kerk. Hierdie twee perspektiewe staan teenoor mekaar en bied nie die nodige ruimte vir Conrad om in die Kerk te kan groei nie.
- Volgens Conrad beleef hy die tweede perspektief as 'n soort *vormgodsdienst* wat wentel rondom die godsdienst van die mens eerder as die geloof in God.
- Hy beleef ook inkongruensie in terme van die etos van die NHKA. Volgens hom kan iets soos kleredrag nie 'n kenmerk wees van die identiteit van die Kerk nie. Dit veroorsaak grotendeels dat Conrad 'n belewing van "andersheid" beleef binne 'n ruimte wat hy beskou as juis "akkommoderend", naamlik die Kerk. Conrad het ook aan my genoem dat hierdie inkongruensie hom laat vra na sy eie identiteit.

Ricoeur noem dat die verhaal of die narratief 'n dimensie bring na die konstruksie van die self. In dié benadering is daar volgens Ricoeur twee tipes identiteit: die eerste is 'n permanente identiteit wat Ricoeur beskryf as die *immovable immutable* objekte deur tyd. Hy noem dit die *idem*-identiteit. Die ander identiteit kan beskryf word as die *ipse*-identiteit. Die narratiewe identiteit van die mens kan beskryf word as die argument teen die tradisionele beskouing van substansialisme. Ricoeur beskryf drie elemente wat die narratiewe identiteit moontlik kan konstrueer. Die eerste kan beskou word as 'n kontigente gebeure in die lewe van die mens. Tweedens kan 'n lewensverhaal gesien word as 'n segment van die totale geskiedenis van die ander se lewens. Derdens sien hy die rol wat fiksie in die konstruksie van die narratiewe self speel (Gašparíková, Bakos, Pillay, Prinsloo 1996:246).

- Conrad sien verskillende perspektiewe in die Kerk as 'n verskil in wêreldbeelde binne die Kerk. Hy beskou homself as 'n postmodernis en is van mening dat ander, moderniste, nie dieselfde ruimte kan deel nie.

5.3.5 Die verhaal van Boetman...

In my tweede gemeente was daar 'n ouderling wat vanuit die een kerk na die ander, na die Hervormde Kerk oorgekom het. Hy was nooit gelukkig met enige kerk nie.

Hy was 'n oud-skoolonderwyser wat begin boer het. Hy was 'n suksesvolle boer en het 'n aantal plase in die distrik gehad.

FisieK was hy 'n groot man en het oor almal geloop. Almal was benede hom. As jy jonger as hy was, het hy jou behandel asof jy een van sy oud-skoolleerlinge was. As hy enige finansiële bydrae tot jou besigheid gemaak het, het hy gedink jy is een van sy plaasarbeiders. Dit geld van die bankbestuurder tot die predikant. Hy het gereken, hy betaal jou salaris en jy sal maak soos hy sê. Almal was volgens hom in sy diens.

Aangesien hy gereken het hy gee 'n groot bydrae tot die Kerk, nie as 'n dankoffer nie, maar as rentmeester van die Kerk, het hy gereken die predikant is sy arbeider. Om alles te kroon, was ek aansienlik jonger as hy, dus reken hy ek was 'n plaasarbeider en oudskolier van hom. Hy het die teks waar Jesus die voete van sy dissipels was heeltemal verkeerd verstaan. Die Kerk was daar om sy voete te was; en so miskien ook Jesus!? Hy het die Kerk (en miskien God) gesien as die dienskneg van die wêreld. Hy het 'n omgekeerde meester-dienskneg-model gehad. Hy as meester en die Kerk as dienskneg. Of 'n krom liggaamsmodel, hy as hoof en die res as sy liggaam.

Die enigste manier waarop ek die situasie kon bestuur, was om hom mee te deel dat daar nie vir mense soos hy in die kerk waar ek diens doen, plek is nie. Hy het nooit weer in my tyd sy voete in die kerk gesit nie, tog het ek nie versuim om huisbesoek daar te doen nie. Hy het nooit weer 'n sent vir die Kerk gegee nie, en al wat hy gegee het, was sente. Ek moet bysê, in sy afwesigheid het die Kerk gegroei.

Boetman is vasgevang in sy verhaal. Die manier waarop hy die konflik in sy verhaal verdiskonteer het, was om aan die lidmaat te verduidelik dat daar nie ruimte in die Kerk bestaan vir sy perspektief én dié van die lidmaat nie. Die inkongruensie in die verhouding is iets wat nooit ten volle konstruktief in Boetman se gemeente aangewend is nie, alhoewel hy steeds moeite gedoen het om die lidmaat te gaan besoek. In die storie van Boetman speel mag en in die besonder geld 'n belangrike rol ten opsigte van sy verhouding met hierdie lidmaat. In die vasgeloopte verhaal van Boetman kan ons verder na die volgende sleutelmomente gaan luister:

- Net soos in die verhaal van Marie, begin die verhaal van Boetman ook met 'n lidmaat wat van een gemeente na 'n ander gewissel het. Hier word amper dieselfde aanname gemaak as wat Marie maak dat die lidmaat nooit *gelukkig* was in enige kerk nie. Dit vertel ons meer van die persoonlikheidstipe van die gemeetelid.

- Boetman beskryf die lidmaat as een van die *sukcesvolle boere in die distrik*. Dit is duidelik dat Boetman die lidmaat beskou as iemand wat 'n gesagsposisie beklee. Verder is dit duidelik dat Boetman self die mag van hierdie lidmaat beleef het in die Kerk sowel as in ander organisatoriese ruimtes in die omgewing. Boetman het gevoel soos 'n werknemer in die teenwoordigheid van die lidmaat. Uit Boetman se vertelling is dit duidelik dat hierdie lidmaat bewus was van sy outoriteit en dat hy beslis daarop aanspraak gemaak het. *Almal was in sy diens*.
- Boetman beleef ook spanning in die bedieningspraxis in sy eie gemeente. Waar hy die Kerk en in besonder die styl van bediening in sy werk sien as 'n *ligaamsmodel* of selfs 'n *diensknegmodel*, het die perspektief van die lidmaat teenoor hierdie modelle gestaan, en sien hy dat die lidmaat selfs hierdie modelle *skeeftrek*.
- In die groei van die lidmate van Boetman se gemeente is dit vir Boetman 'n versekering dat die manier waarop hy die konflik hanteer het, konstruktief was vir die gemeente. Alhoewel die konflik op 'n vlak van inkongruensie gebly het, beleef hy dit steeds as die "regte" optrede van sy kant af.

5.3.6 Die verhaal van Hanswors...

My verhaal speel soos dié van baie verhale van predikante af, glo ek, in die problematiek wat die Kerk het ten opsigte van vernuwing. 'n Betrokke kommissie afgevaardig deur die Algemene Kerkvergadering het elke gemeente se kerkraad gevra om te besin oor die gedagte van Skrifbeskouing in die Kerk. Hulle het dit gedoen deur die kerkrade se reaksie te vra op die boekie van Gert Malan, naamlik: "Om die Bybel beter te verstaan".

Ek het die materiaal gelees en nie in wese fout gevind met die begrippe en terme nie, en nog minder met die inhoud van die boekie. Daar was egter 'n ouderling wat onder die indruk was dat hierdie boekie 'n poging van die "duiwel" is om die Kerk binne te kom. Hy het die geskrif as "duiwels" beskryf en gesê dat as dit die rigting is waarin ons Kerk nou gaan beweeg, dan wil hy eerder nie deel wees van hierdie Kerk nie. Want dan is Jesus nie in beheer van die Kerk nie.

Die gevolg was dat die ouderling bedank het uit die amp en daarmee saam uit die Kerk. Die kerkraad het, nadat sy brief hanteer is in 'n vergadering, my as leraar van die gemeente afgevaardig om die saak "op te los". Dit is hier dat alles begin het...

Ek is uitgekryt as 'n nar. 'n Gek in die Kerk. 'n Hanswors.

Na 'n paar gesprekke is 'n konsensus bereik. Die ouderling sal terugkom na die Kerk toe, weer deel wees van die gemeente, indien die kerkraad sy memorandum aanvaar van hierdie boekie en indien hierdie memorandum deurgestuur kan word as repliek op Skrifbeskouing soos die betrokke kommissie vir ons gemeente gevra het. Die kerkraad het die ouderling na die volgende vergadering genooi. In die vergadering het die kerkraad stelling ingeneem dat 'n minderheids- en 'n meerderheidsverslag opgestel moet word. Ek en die ouderling het verskil in perspektief. 'n Groot deel van die kerkraad het met die ouderling saamgestem, en sy perspektief is deurgestuur na die kommissie as kommentaar. Hier en daar was daar kerkraadslede wat met my saamgestem het, en ons siening is as 'n minderheidsverslag van die kerkraad deurgestuur na die kommissie.

Dit is egter nog nie die einde van die verhaal nie. Die ouderling se siening van my is steeds as die predikant wat die duiwel wil laat inkom in die Kerk in. My standpunt en perspektief ontstel hom daagliks. Dit veroorsaak spanning by die kerkraad en in die gemeente. Verder sien ek ook dat die spanning 'n invloed het op my huwelik en my gesinslewe. Dit voel vir my asof ek werklik al my tyd

op die spanning rig en nie werklik by die ander werk in die gemeente uitkom nie.

Ek het al baie keer gewonder of ek nie maar werklik 'n gek is nie. Ek voel baie kere ontuis in die Kerk. Is ek verkeerd? Hoe kan 'n fundamentalistiese beskouing van die Bybel en 'n stagnering in die Kerk reg wees? Dit laat my voel asof ek nie werklik inpas in die Kerk nie, bloot omdat ek nie blind is vir die wêreld daarbuite nie.

Die konflik is opgelos deur 'n slim metode van die kerkraad. My vraag is egter: Vir hoe lank?

In die vertelling is dit duidelik hoe hierdie predikant (Hanswors) voel. Dit is verder ook duidelik in sy verhaal waarom hy die skuilnaam Hanswors gebruik het om agter te skuil in die vertel van sy eie storie. 'n Hanswors word in die Afrikaanse taal beskryf as: iemand wie se gedrag komies of belaglik is (HAT). Uit die storie van Hanswors is dit duidelik waarom hy homself soos iemand beskryf wat belaglik is in die oë van ander mense. Die konflik of inkongruensie wat Hanswors in die verhouding met die lidmaat beleef, is duidelik nog nie "opgelos" of selfs behoorlik hanteer nie. Kom ons kyk na 'n paar sleutelfrases in die Hanswors se vertelling:

- Eerstens is dit duidelik dat Hanswors vernuwung in die Kerk ervaar as iets wat met konflik of inkongruensie saamloop in die verhouding tussen die lidmaat en die predikant. Hy beleef ook dat wanneer iets uitgekryt word as nuwerwets, lidmate hulself daarteen probeer beskerm deur dit eenvoudig af te maak as "duiwels".
- In die spanning wat Hanswors ervaar in sy vasgeloopte verhaal, is dit verder sigbaar dat hy *ontuis* voel in die Kerk waar hy hom tans bevind. Dit lei tot vrae oor sy identiteit en of hy nog tuisvoel as predikant in die Kerk. Hierdie verskil in perspektief wat hy

beleef, is van so 'n aard dat hy deel word van die *minderheidsverslag* wat in die kerkraad deur slegs 'n handjie vol mense verteenwoordig word.

- Die inkongruensie van Hanswors het gegroei vanuit 'n verskil in perspektief tussen sy eie siening van Skrifbeskouing en dié van die lidmaat wat 'n fundamentalistiese beskouing van die Bybel koester. Dit lei tot verdere spanning in die verhouding, en as leraar in die gemeente word Hanswors uitgedaag om ook ander sogenaamde “vure” in die gemeente te blus.
- Verder neem die spanning in die gemeente ook toe in Hanswors se eie gesinslewe. Die duistere toekomsverhaal van Hanswors in die gemeente en in die NHKA het 'n invloed op homself en die mense rondom hom.

5.3.7 Die verhaal van Bertie...

My konflik met 'n lidmaat het gespruit uit 'n ouer lidmaat se verwagting dat die Kerk nie mag verander en vernuwe om die evangelie in 'n nuwe tyd en in 'n nuwe wêreld te verkondig nie.

Dalk het alles begin by veranderende gebruike in die erediens – Diensordes wat nie meer rigied die orde van Lofsang, Wet, Belydenis en Skriflesing volg nie, maar ruimte laat vir Wet en Geloofsbelydenis aan die einde van die erediens en ander liedere as skuldbelydenis. Dit het nog verder verdiep toe ander Skrifgedeeltes as Eksodus 20 en Matteus 22:35-40 gebruik is as Wetlesing.

Die verhouding het ook versleg toe ons met die aanvang van Lydensweek 7 kerse in die liturgiese ruimte aangesteek het, en op elk van die 7 Lydensondae aan die einde van die erediens 'n kers uitgedoof het. Die simboliek daarvan was om aan te dui dat die lig van Jesus Christus deur die

wêreld bedreig is. Maar die lidmaat het dit as Roomse gebruike beleef en ervaar.

'n Hele aantal gesprekke is oor die hele saak van verandering en vernuwing in die erediens gevoer, sonder veel sukses. Die lidmaat se standpunt was doodgewoon dat die Kerk al vandat hy 'n kind was, op dieselfde manier erediens hou en kerk is, en dat dit nog altyd goed was so. En as die Kerk dan nou vandag sou meen dit is goed om simbole in die erediens te gebruik, beteken dit dat hy en sy voorouers wat in 'n kerk sonder simbole grootgeword en aanbid het, minder van die evangelie ontvang het, of minderwaardige gelowiges was!

Hoe meer ek die gesprek probeer voer het op grond van die verandering wat in die wêreld en by die postmoderne mens ingetree het, hoe dieper het die kloof tussen my en die lidmaat geword, omdat hy beleef het dat die Kerk maar net toegee aan al die veranderings wat ons land in die besonder op politieke en staatkundige gebied tref. Hoekom is dit wat vir baie jare goed was en genoeg was vir die mens, vandag nie meer goed of genoeg nie?

By sommige van die gesprekke is die 1983-vertaling van die Bybel ook ingesleep as die begin van die hele probleem, omdat die Bybel dan nou in 'n onverstaanbare taal vertaal is om sommige dinge wat in die "ou tyd" kosbaar en geliefd was, "uit te haal".

Die oomblik as die gesprek gevoer is op grond van die behoeftes van die jeug van ons tyd, was die vet in die vuur! Want dan het die lidmaat geoordeel dat die Kerk nou deesdae alles doen vir die jonger geslag en dat die ouer geslag dan nou in die Kerk en in die gemeente oorbodig en in die pad is! Maar hy het telkens gesê die jongmense sal nie die Hervormde Kerk oorneem en verander nie! Jongmense moet hulself neerlê by die reëls en gebruike soos dit nog altyd in die Kerk gegeld het, want dit het gesorg dat die Kerk vandag is wat dit is.

Dit was keer op keer moeilike gesprekke. Dit het my soms gerem in my eie tempo van vernuwing en verandering, maar my ook laat besef dat 'n mens telkens verandering en vernuwing ten minste aan jousef moet kan verantwoord. Ek moes ook telkens teruggaan na die Woord van die Here om antwoorde te soek, maar dit was nie maklik nie, want die Bybel spreek hom nie juis hieroor uit nie!

Uiteindelik moes ek die lidmaat ook maar terugneem Bybel toe. Ek het gevra dat hy asseblief vir my op grond van die Woord van die Here moet wys dat 'n nuwe manier van erediens hou in 'n nuwe tyd in stryd is met die Woord van God. En dat hy vir my uit die Woord van die Here moes wys dat die gebruik van simbole on-Bybels is.

Ons gesprekke het met verloop van tyd rustiger geword en by ons albei 'n mate van verantwoording na vore gebring. Ons het nooit eintlik tot 'n vergelyk of dieselfde standpunt oor die sake gekom nie, en ons konflik is beëindig toe die lidmaat laat in 2008 oorlede is.

Dit is duidelik dat daar raakpunte is tussen die verhaal van Hanswors en dié van Bertie. Ook Bertie het inkongruensie of konflik in 'n verhouding met 'n ander lidmaat ervaar oor sogenaamde ander bewegings binne die Kerk. Alhoewel die spanning wat Hanswors beleef het eerder gesien kan word ten opsigte van 'n Skrifbeskouing in die Kerk, kan Bertie se spanning gesien word ten opsigte van gebruike en tradisies binne die NHKA. Self die 1983-vertaling van die Bybel word as vernuwend beskou in Bertie se verhaal. Die konflik of inkongruensie is ook nooit werklik opgelos of aangewend in die verhaal van Bertie nie. Inteendeel, dit het die gevolg gehad dat Bertie self gerem is in sy tempo van verandering binne die Kerk. Die volgende momente kan uit die verhaal van Bertie van nader bekyk word:

- In die verhaal van Bertie gaan die spanning wat hy as leraar in die gemeente beleef, gepaard met die huiwering van die lidmaat wat nie die nut van verandering insien nie. Verder is dit duidelik dat Bertie en die lidmaat se perspektiewe ten opsigte van

verandering en ander gebruike van liturgiese ordes nie ooreenstem nie. Die vraag is of daar genoegsame ruimte kan bestaan waarby albei se perspektiewe in die Kerk gehoor word en aandag daaraan gegee kan word.

- Verder word hierdie spanning van Bertie aangeblaas in die opsig dat geen “Bybelse perspektief” bestaan waarop hy of die lidmaat hulself kan beroep om antwoorde vir die “regte” perspektief te vind nie. Wie is reg en wie is verkeerd?
- In die verhaal van Bertie is dit duidelik dat daar werklik nooit volgens hom tot vergelyk van standpunt gekom is nie, en die konflik het eers tot ’n einde gekom met die dood van die lidmaat.

5.3.8 ’n Refleksie op die vasgeloopte verhale

Volgens Erickson (2005:459) is die vertel van iemand se verhaal belangrik vir die uitbreiding van die morele landskap waarin die gespreksgenote wat ’n storie met ooreenkomste deel, hulself bevind. Dit is in hierdie sogenaamde morele landskap wat gedeel word, dat ’n vraag ontstaan na ’n alternatiewe ruimte of ’n ander plek in die vasgeloopte verhale van die predikant en die lidmaat in die NHKA.

Samevattend is dit duidelik uit die medenavorsers se verhale dat die volgende gesien kan word as ’n verskil in perspektief in die verhouding tussen predikant en lidmaat, en dat dit betrek kan word om as deel van die navorsingsgesprek te dien:

1. Daar is ’n verskil tussen die sekulêre wêreld en die gemeente in ’n spesifieke konteks.
- Dit is veral sigbaar waar gedink en gepraat moet word oor besluite wat die finansiële fasette van ’n gemeente raak. Hier het die predikante

konflik beleef, en gesien dat groot diversiteit bestaan ten opsigte van hul eie perspektiewe en dié van 'n lidmaat met wie inkongruensie in hul verhouding ontstaan het.

- Verder gaan hierdie diversiteit gepaard met die posisie wat die lidmaat in die sekulêre wêreld beklee of beklee het. Dit skakel ook in by 'n outoritêre magposisie wat 'n lidmaat in die sekulêre wêreld beklee.
2. Die predikant beleef inkongruensie ten opsigte van 'n lidmaat se magposisie en die perspektief wat hy of sy in die Kerk inneem.
- Hier speel begrippe in die stories van die medenavorsers soos *outoritêr* en *beheer* 'n belangrike rol in die manier waarop die inkongruensie sigself vergestalt in die verhouding tussen die predikant en die lidmaat.
 - Verder kan genoem word dat daar in so 'n verhouding 'n mate van magteloosheid bestaan by die medenavorsers, en dat hierdie verhouding dikwels by die medenavorser kan lei tot oomblikke waar hulle ook vra na die “self” as identiteit binne die gemeente. Dit kan verder lei tot frustrasie waar iemand homself as 'n “hanswors” in die verhouding beskryf.

Dreyer (2002:43) noem dat 'n groeiende getal mense in die Kerk die leierskap van die Kerk beleef as iets wat vasgevang is in 'n patriargale denkraamwerk. Hierdie ervaring kan ook in die verhale van die medenavorsers beleef word. Hulle voel ook dat die uitoefening van mag “van bo af na onder” ervaar word. Hierdie tipe outoriteit beskryf sy ook as 'n “harde” outoriteit, en dit kan volgens haar beskou word as 'n tipe outoriteit wat as meer en meer onaanvaarbaar in die Kerk gesien word. Dreyer (2002:44) stel as alternatief 'n leierskap voor wat beweeg na nie-patriargale, nie-outoritêre vorme van vriendskap. Dit kan ook gesien word as 'n “sagter” outoritêre leierskapstyl.

3. Daar is ook 'n duidelike verskil in perspektief ten opsigte van die bedienings*praxis* van die medenavorsers en die lidmaat.

- Eerstens word gevra na 'n bedieningsmodel binne die gemeente. Dit is hier dat die modelle van die predikant en die lidmaat verskil. Dit lei tot inkongruensie, en die verhouding tussen die predikant en die lidmaat ly skade. So kan 'n eenvormige herder-kudde-model gesien word as 'n model wat spanning plaas op die verhouding tussen die lidmaat en die predikant.
 - Die spanning in die verhale van die predikante lei tot oomblikke waar die Kerk nie meer gesien kan word as 'n plek wat vir hulle 'n tuiste bied nie. Hierdie ruimte van die predikant word bedreig, en die medenavorsers voel dit ook in terme van hul eie gesinslewens.
4. Verder is dit duidelik dat verskillende persoonlikheidstipes by die predikant sowel as by die lidmaat tot inkongruensie in die verhouding tussen predikant en lidmaat lei.
- Met so 'n kortsluiting is daar vir die medenavorser amper geen uitweg nie en word die vasgeloopte verhaal 'n lewensverhaal waar die verhouding nie weer kan herstel nie. In so 'n geval word die lidmaat gevra om nie die ruimte van die predikant te bedreig nie, of die predikant besluit self om die verhouding net eenvoudig te elimineer.
5. Verder is dit duidelik dat daar in die etos van die NHKA 'n duidelike verskil in perspektief is tussen die lidmaat en die predikant wat in 'n inkongruente verhouding staan.
- Belangrike gebeure ten opsigte van vernuwing in die erediens en die gebruik van simboliek is kenmerkend van so 'n verhouding. Hier beleef 'n medenavorser dat daar selfs nie 'n Bybelse perspektief bestaan nie en geen norme is waarmee die inkongruensie opgelos kan word nie.
 - Kleredrag en ander ritueelvormende godsdiens, tradisies wat vir die lidmaat belangrik is, speel 'n noemenswaardige rol in die inkongruensie tussen die lidmaat en die predikant.

- Ander tradisies binne die etos van die Kerk, byvoorbeeld Skrifbeskouing, dui ook op 'n verskil in perspektief wat lei tot inkongruensie in die verhouding tussen lidmaat en predikant.

Geloof en moraliteit word deur baie navorsers gesien as twee kante van een saak – waar geloof gesien word as die hoofmoment wat sekere etiese en morele waardes begrond en lewendig hou. Dit is in hierdie konteks dat baie religieuse organisasies, hoofsaaklik kerke, sekere etiese en morele kodes daargestel het. In hierdie kodes is daar fundamente wat uitstaan en as belangrik beskou moet word. Volgens James Day is 'n konstruksionistiese ontwikkeling 'n goeie plaasvervanger vir tradisionele kognitiewe perspektiewe van morele ontwikkeling. Gergen vra hoe daar gepraat kan word van moraliteit sonder morele standaarde.

In my view constructionist thoughts can carry us past this impasse and into more promising and viable space of possibility. It can enable us to press beyond commitments to singular (authoritative) ethical codes or credos, while simultaneously honoring those commitments (Gergen:2002).

Day gee 'n goeie voorbeeld van geloofsontwikkeling in terme van diskursiewe konstruksies; van hoe geloofsidentiteit kan ontwikkel binne 'n uitgebreide proses van verhoudinge. Gergen (2002) noem dat navorsing oor die saak duidelik aantoon dat ons in al die gevalle te doen het met klem wat geplaas kan word op patrone van koördinerings, vanwaar waardevolle patrone van verhoudings ontstaan. Gergen skryf oor etiese en morele kodes in geloof soos volg:

We must realize, however, that the codes are not themselves “the good”, which the participants wish to sustain, but rather, serve as security or policing measures. This is to say that content ethics are not themselves the ethical conduct that is so important to our lives; they are but a possible means to an end that lies elsewhere. There is no principled need, then, for codes of good conduct – for “ethical principles”, “value clarification”, “the bill of rights” or a “code of

professional ethics”. Such efforts come into play primarily when there are threats to the valued order.

Op hierdie punt moet nou gevra word of hierdie sogenaamde kodes werklik 'n funksie het om die kulturele vorme, wat ons so hoog ag, te handhaaf. Tog word hierdie prinsiepe of kodes gesien as iets waaroor ons as mense nie maklik onderhandel nie. Hulle funksioneer amper as die laaste linie van verdediging, “verder as hierdie punt kan ek nie beweeg nie”, “as jy verby hierdie manier van dink beweeg of hierdie lyn oorsteek, is jy nie meer deel van ons nie”. So 'n manier van dink is problematies in 'n diskoers waar ons glo dat daar ook ander maniere is vanwaar betekenis gegenereer word. So gesien, kan 'n sekere etos, wat beskou word as 'n manier om tradisie in 'n sekere groep te beskerm, ook beskou word as 'n wyse wat 'n groep kan vervreem van ander betekenis.

Volgens Gergen (2002) is dit belangrik om aandag te gee aan die prosesse waardeur 'n groep of verhouding kan beweeg na 'n *ethically generative moment*. Dit is op hierdie punt dat sosiale konstruksionisme die dialoog van etiek betree. Die doelwit van die diskoers is om hom besig te hou met die navorsing waar daar morele standaarde kan wees wat fokus op voortgaande verhoudings. Hierin lê die uitdaging vir praktiese teologie. Die uitdaging van 'n *ethical generativity* kan nooit gesien word as 'n afgehandelde saak nie. Sodra dit as afgehandel beskou word, kan die moontlikheid ontstaan dat ander verhoudings in die slag bly (Gergen:2002).

Om die reaksie van die medenavorsers te kry nadat bogenoemde aspekte van inkongruensie bespreek is, is aan hulle gevra hoe die gebeure hulle laat voel. In gesprekke is die volgende onder die aandag van die navorser gebring:

- As karakters in die verskillende verhale van inkongruensie, voel dit vir hulle asof hulle *slagoffers* geword het van 'n sisteem van kerkwees.
- As 'n alternatiewe verhaal, het al die gespreksgenote gevra na 'n ander ruimte binne die Kerk. Hulle bevraagteken die huidige tendense en

diversiteit in die Kerk, en vra of die Kerk 'n alternatiewe metode of verhaal kan daarstel met ruimte vir heling binne die Kerk.

In gesprek met **Freek** was dit duidelik dat hy vra na 'n ander ruimte, 'n alternatiewe verhaal binne die Kerk, wanneer dit kom by inkongruensie of selfs konflik tussen ampsdraers en lidmate. Vir hom was die vorige Algemene Kerkvergadering 'n sprekende voorbeeld van “vasgeloopte verhale” in die Kerk in terme van die manier waarop mense met mekaar in verhouding staan. Ek haal, om te verduidelik, 'n gedeelte van **Freek** se storie aan.

Hein, ek stem saam met jou dat ons in die Kerk (NHKA) verskille tussen mekaar kan gebruik om te groei. Die Bybel is tog vol van sulke voorbeelde. Ek dink egter dat ons manier van dink oor die Kerk ons nie toelaat om hierdie ruimte te bereik nie. Daar is net te veel mense in die Kerk wat te lief is vir hul eie stemme. Vat byvoorbeeld die laaste Algemene Kerkvergadering (AKV). Die dinge wat daar gebeur het, het vir my gewys dat mense mekaar nie vertrou nie. Die gevoel wat ek gekry het, is dat mense iemand agteraf bespreek en slegmaak en dat dit (wat ons van mekaar dink) die besluite op so 'n manier beïnvloed dat dit lankal nie meer gaan oor die saak nie, maar eerder oor die persoon en wat ander dink die persoon se wêreldbeeld voed. Dit veroorsaak dat wanneer ons uit die vergadering loop, mense sal sê: “Kan jy vir ... glo? Al wat hy/sy wil hê, is dit of dat...”. Ek dink dit gaan op so 'n punt in die Kerk lankal nie meer oor die saak wat die Here wil hê ons moet bespreek onder sy leiding nie, maar eerder oor verdagmakery om te kry wat jy wil hê.

Wanneer het dit in die Kerk gebeur dat mense mekaar nie meer kan vertrou nie?

Solank ons nie vertrou het in mekaar nie, sal die vertrou wat ons in God stel mos nooit horisontaal verdiskonteer kan word nie? Verder nog, as 'n klomp ampsdraers, predikante en ouderlinge mekaar nie eers in 'n vergadering kan vertrou nie, hoe dan nou in 'n gemeente? Dit gaan mos beteken dat nog

voordat 'n predikant in 'n gemeente is, of dalk nog voordat hy of sy gaan preek, daar al iets gesê word van die integriteit van die dominee.

Ek sien dit soos 'n vorige kollega in die NG Kerk altyd gesê het: “Ons moet mekaar se **bonafides vertrou**”. Wat ek hiermee bedoel, is ons moet 'n ruimte vind waar ons mekaar se integriteit in die Kerk kan vertrou.

5.4 Tradisies van interpretasie en herinterpretasie

Dekonstruksie is 'n eg narratiewe metode. Hierdie sort luister word deur Freedman en Combs (1996:1) voorgestel as 'n poging om ruimtes te open vir aspekte van die lewe van mense wat 'n nie-verhaal het om te vertel. Dekonstruksie kyk aanvanklik na die dialogiese ruimtes tussen die gesprekvoerders wat die diskoers organiseer en handhaaf. Terselfdertyd kan diskoers gesien word as iets wat hierdie gesprekvoerders bevraagteken, en hulle plaas in die struktuur van die narratief, met die doel om nuwe werklikhede te skep. Konstruksie kan gesien word as die reis wat onderneem word deur die gespreksgenote na 'n alternatiewe storie met unieke uitkomst. Hier kan geloof gesien word as die worsteling om die meesternarratief, wat seerkry en inkongruensie tussen lidmaat en predikant veroorsaak, te uitoorlê.

Volgens Meylahn (Meylahn:2006) word dekonstruksie dikwels verkeerd verstaan in die sin dat dit beskou word as iets wat tradisie, institusies en sekere bepaalde waarhede wil afbreek en vernietig. Dekonstruksie kan eerder gesien word as iets wat die tradisies en bepaalde waarhede ernstig opneem in die sin dat dit nie hierdie tradisie wil herhaal of verhef tot 'n absolute waarheid nie. Derrida (soos aangehaal deur Meylahn:2006) beskou dekonstruksie as iets wat wil bepaal hoe die manier van dink van hierdie tradisie werk of dalk nie werk nie – om die spanning, teenstellings, ensovoorts binne die tradisie raak te sien. Dekonstruksie werk dus binne tradisies en konstruksies, maar bevraagteken altyd die konstruksies binne die tradisie. Tog kan dekonstruksie (volgens Meylahn:2006) nie gesien word as 'n analise of kritiek nie.

Volgens Morgan (2000:46) kan dekonstruksie gesien word as die afbreek en die bestudering van die *taken-for-granted* waarhede wat moontlik by mense in 'n spesifieke konteks kan bestaan. In die navorsing is dit belangrik om hierdie algemeen aanvaarde waarhede in 'n spesifieke konteks uit te daag. Dekonstruksie kan die navorser en die medenavorser help om die dominante verhale onder bespreking te plaas, om te verseker dat daar nie in die navorsing veralgemeen word nie.

In deconstruction conversations it is important to note that therapists are not trying to impose their ideas or thoughts on the person, to 'change a person's thinking'. Nor are they imposing an outside point of view into the conversation. They are asking questions that they do not know the answers to, and they are remaining curious... If these effects are judged not to be helpful, therapists are listening for unique outcomes – times when the person has acted in ways that indicate a breaking away from these dominant ideas. When these unique outcomes are identified, it is possible to explore them further as they are opening to alternative stories (Morgan 2000:50).

Volgens Burr (1995:164-168) kan dekonstruksie verskeie vorme aanneem. Die vorme kan soos volg opgesom word.

Onthulling van teenstellings. In 'n sekere sin is die term geneem uit die navorsing van Derrida. Dekonstruksie sou gesien kon word as die beskouing dat 'n teks in 'n spesifieke area of dissipline versteekte interne kontradiksies bevat. Hierdie versteekte teenstellings word deur die navorser ontdek, en daardeur word die onderdrukte betekenis vir die leser moontlik gemaak. Dit is duidelik dat in die dekonstruksieproses daar nie net gekyk moet word na wat geïmpliseer en gesê word nie, maar ook in die besonder na wat nie gesê word nie of eerder verwerp word. **Die argeologiese kennis.** Die tweede vorm van dekonstruksionisme volgens Burr (1995:166) kan gesien word as 'n post-strukturalistiese manier van dink. Dit het baie te doen met die "genealogiese" uitgangspunt van Foucault. In die proses hou die dekonstruksionis hom-/haarself besig met die ontwikkeling van verstaan, van huidige diskoerse en

die verteenwoordiging van mense in 'n gemeenskap, om te wys hoe huidige waarhede gekonstitueer is. Hier word die vraag gevra na die onderhouding van die diskoerse en die magspel wat deur die diskoerse uitgeleef word. **Die analise van diskoerse.** In dié vorm van dekonstruksie word gekyk na die diskoerse van byvoorbeeld geslag, seksualiteit, ensovoorts. Hulle word geëvalueer en die mag en identiteit van die diskoers word verdiskonteer in die betekenis wat daaraan gekoppel word. Enige vorm van teks kan gedekonstrueer word om die diskoers wat daardeur funksioneer, aan die lig te bring. Volgens Burr (1995:171) is dit belangrik om te noem dat die outeur van enige teks en wat gedink word oor die intensie van die skrywer van die teks, vir die sosiale konstruksionis irrelevant is in die analise van die diskoers. Een van die eienskappe van poststrukturele denke staan bekend as die “dood van die outeur” – 'n gedeelte van 'n teks kan beskou word as 'n manifestasie van die huidige diskoerse, eerder as om te probeer insig kry oor die psige van individue as die oorsaak daarvan.

Dit is op die oppervlak van die konteks, *archi-writing*, dat 'n weer-lees van die teks kan plaasvind (Meylahn:2007). In die konteks van die algemene teks, die *archi-writing*, kan ons in die konteks daarvan weer na tradisie gaan kyk en dit dan weer lees, om op 'n verantwoordelike wyse daarteen te waak om die tradisie te herhaal in 'n onbeperkte konteks. Sodoende kan daarby verbybeweeg word tot by 'n postfundamentalisme (Meylahn:2007).

Volgens Meylahn (Meylahn:2007) kan die herhaling van die teks nie gesien word as 'n manier om die essensie of die regte waarheid van die teks te ontdek nie. Eerder geskied die herhaling of die weer-lees van die teks met die verwagting om oor die verskille, *differance*, van die teks te na te dink. As repetisie enigsins moontlik is, is dit 'n beweging vorentoe, dit is nie iets wat verlore gaan nie, eerder iets wat gegryp word (Meylahn:2007). Hierdie weer-lees van die teks kan volgens Meylahn (Meylahn:2007) soos volg gesien word:

It interrupts the metaphysical and ontological and thus onto-
theological interpretations of totality to have inscribed themselves into

the readings and repetitions of these texts and thus captured these texts within their sacred texts. It is only in repeating these texts and faithfully commenting on them that there is dishiscence and alterity.

In sekere tekste het die leser te make met 'n sterk waarheid. Meylahn (2007) sien hierdie *strong truth* as iets wat gedefinieer kan word as 'n waarheid wat besit kan word en geneem kan word. Dit is gewoonlik ook 'n waarheid wat geformuleer kan word in 'n dogma.

Müller (2002:83) stel verder die sogenaamde “relasionele-dekonstruksie” voor, 'n term wat hy geleen het by Johnella Bird. Wanneer sekere aspekte soos mag as diskoers gedekonstrueer word, kan in gedagte gehou word dat die navorser nie objektief staan teenoor mag nie, maar eerder ook in 'n verhouding staan met hierdie dominante diskoers. In die ontdekking van hierdie relasionele verhouding van die navorser en die bekende diskoers in terme van dekonstruksie, meen Müller (2002:83) dat 'n teoreties-etiese posisionering sowel as pastorale gesprekvoering van uiterste belang is. Die konsep van relasionele ontdekking in dekonstruksie het volgens Müller (2002:83 & 84) 'n dubbele doel in navorsing: Eerstens kan dit beskryf word as 'n vorm van bewuswording; hierdie vorm van bewussyn word ook onderhou deur 'n spesifieke manier van die gebruik van taal, wat Müller beskryf as relasionele eksternalisering. Tweedens kan relasionele eksternalisering gesien word as die ontdekking van die moontlike vasgeloopte verhouding met die gebeure self, en die persoon se herposisionering ten opsigte van hierdie verhouding. *Relasionele eksternalisering* kan gesien word as die ontdekking van hierdie verhoudings wat as skadelik vir die mens gesien kan word. Dit is die ontdekking van die taal wat gebruik word om 'n sekere verhouding te onderhou, 'n verhouding wat die wêreldbeeld van een persoon in harmonie bring met die wêreldbeeld van iemand anders in die situasie. Volgens Müller (2002:85) gaan “relasionele eksternalisering” 'n treetjie verder as “eksternalisering”. Hier gaan dit nie meer soveel daaroor dat die probleem van die mens

geskei word nie, of selfs dat die verhouding van die probleem geskei word nie – eerder gaan dit oor die persoon se verhouding tot sy/haar reaksie op die probleem. Dit is nie net die refleksie oor en hoe gereageer word ten opsigte van die probleem nie, maar ook 'n refleksie oor die verhouding tot die reaksie.

Dreyer (2003:344) sien *demistifisering* as kritiek wat aanspraak maak op die natuurlikheid waarmee ideologie verdoesel word. In hierdie kritiese denke gaan dit om die probleem van legitimering, met ander woorde die manier waarop waarheidsuitsprake gemaak of verwerp word. 'n Postmoderne narratiewe hermeneutiek het ten doel om alternatiewe stories te konstrueer sodat onaanvaarbare verhale vervang kan word. Volgens Dreyer kan hierdie ideologie-kritiese proses plaasvind vanuit die perspektief van dekonstruksie.

5.4.1 Eenheid, vryheid en liefde

Fanie Vorster sien in 'n artikel in die *Kerkblad* (2003:43-44) die groot kerkhervormer Calvin as iemand wat aansluiting vind by die ou kerklike tradisie van konflikhantering in die kerk:

In hoofsake – *eenheid!* In bysake – *vryheid!* In albei – *liefde!*

Vir Vorster is daar ook hoofsake in die kerk waaroor daar absolute eenstemmigheid tussen gelowiges moet wees. Niemand mag dit betwyfel nie. Sulke sake sien hy as die waarheid wat vir hom bestaan: dat daar net een God is; dat Christus die enigste Verlosser is; en dat Christus God is. Calvin noem dat selfs met gebreke in die leer en die bediening van die sakramente behoort daar geen skeurmakery te wees nie.

Die gevaar van so 'n "lojale" siening of perspektief as tradisie in die kerk is dat dit nooit werklik as opbouende konflikhantering gesien kan word nie.

In terme van inkongruensie en lojaliteit noem Ericson (2006:470) die gevaar dat stories van inkongruensie in verhoudings of selfs van diskriminasie “stil gemaak” of versmoor kan word ten opsigte van die eenheid van lojaliteit in ’n gemeente, om enige ander bedreigende mag wat ’n gemeente van buite kan ervaar, te trotseer. Dit help nie die saak van diversiteit om een perspektief ten opsigte van ’n ander in die geheelheid van die kerk met mekaar te verbind indien daar nie ruimte gelaat word waar albei perspektiewe gestalte kan vind nie.

5.4.2 Outoriteit en mag in die kerk

Die outoriteit van die kerk en die kerk se leierskap kan op ’n direkte wyse gebind word tot die outoriteit van die Bybel. Iemand se perspektief op mag in die Bybel sal ook bepaal hoe daardie persoon die outoriteit van God ervaar en beleef (Dreyer 2002:44). Wanneer ’n mens se benadering tot die Bybel gesien kan word as fundamentalisties, of ’n “harde” outoriteit, sal die siening van God se mag as absoluut weergegee word. In die beskrywing van God sal die naam wat aan God gegee word, hierdie benadering ook reflekteer (Dreyer 2002:44). Aan die ander kant kan ’n benadering van “sagte outoriteit” ook waargeneem word in die manier waarop God se mag nie gesien word in absolute nie, en die naam en beskrywing van God sal dit dan ook reflekteer.

In plaas van die tradisionele siening van mag in die kerk, naamlik ’n hiërargiese magsbegrip, stel Dreyer voor dat daar na die idee van leierskap in die kerk gekyk sal word vanuit ’n vriendskapspektief. So ’n leierskapstyl lê klem op die pastorale aspek van kerkwees eerder as die magsgeoriënteerde siening van die leierskap.

In verskeie eras is mag en outoriteit verkry op verskillende maniere. In die industriële gemeenskap is die besit van kapitaal en vermoëns, en die manier waarop dit aangewend word, as mag en outoriteit beskou. Binne die industriële gemeenskap word mag gewoonlik gesentreer rondom die individu, of in meer abstrakte entiteite rondom sekere magstrukture soos die media of politiese en sosiale prosesse. Volgens Dreyer (2002:45) definieer Max Weber

“outoriteit” binne ’n meer beperkte ruimte. Hy sien outoriteit as die waarskynlikheid van ’n opdrag wat gegee word met ’n spesifieke inhoud wat ’n gehoorsaamheid afdwing by ’n gegewe groep of mense. Dan vra hy die vraag na die legitimiteit van die outoriteit van die leier oor sy of haar volgelinge. In verband met die legitimiteit van ’n leier noem Dreyer (2002:45) dat “harde outoriteit” van ’n leier gesien kan word as onaanvaarbaar vir die leier se volgelinge, en “sagte outoriteit” as legitiem vir die volgelinge. Dreyer (2002:52) gebruik ’n Bybelse perspektief om ’n alternatiewe vorm van leierskap in die kerk voor te stel. Die mag van God as basis vir leierskap soos dit gesien en ervaar word in die Bybel, dien as wegspringplek vir hierdie “sagte outoriteit” van vriendskaplike leierskap binne die kerk. ’n Alternatiewe konsepsie van mag, heerskappy en outoriteit van God kan lei tot ’n ander interpretasie en selfs tot ’n ander praktyk in leierskap wat uitgeoefen word in die naam van God en in diens van God in ’n gemeente. In klassieke teïsme kan God gesien word as die koning wat heers oor God se koninkryk vanuit ’n afstand. Die mag van God gesien vanuit ’n vriendskaplike leierskapstyl, kan beskou word as ’n ander magsperspektief. Hier speel die mag van deernis ’n belangrike rol in die etos van die kerk. Jesus, die beeld van God op aarde, kan nie beskou word as ’n magtige krygsman wat die vyand deur militêre oorlog vernietig het nie. Volgens Dreyer (2002:57) het Jesus Homself leeggemaak, Hy het gely as ’n mens, en het gesterf as ’n mens. Teerheid kan hier nie beskou word as swakheid nie, eerder as die krag van Christenskap. Leierskap wat gebaseer is op die erkenning van die menslike swakheid, teerheid en feilbaarheid, sal wegbeweeg van afdwingbare mag, oordeel en straf. Hierdie leierskapstyl toon ’n pastorale aspek in sy benadering wat ingestel is op heling en op hoop vir die menslike gebrokenheid.

Dreyer (2002:627) gebruik die tipering van Max Weber in die vraag na die legitimasie van outoriteit. Hiervolgens kan daar drie tipes outoriteit onderskei word. Eerstens kan ’n wetlike outoriteit gesien word as die orde wat gehandhaaf word deur rolspelers en gehoorsaam word deur die mense. Hierdie outoriteit vind gestalte in wette en die magstrukture binne ’n gemeenskap. Tweedens kan tradisionele outoriteit gesien word as die outoriteit van *paterfamilias*. Die persoon met die posisie van leierskap en

status word aanvaar as die outoritêre figuur in die gemeenskap. Dertens is daar ook 'n charismatiese outoriteit wat nie afhanklik is van beheer of 'n posisie van status nie, maar gebaseer word op die individuele kwaliteite van 'n buitengewone mens. 'n Charismatiese leier staan teen die tradisionele orde en vind volgelinge, wat oortuig is daarvan dat sy of haar idees en visie 'n beter lewe vir hulle voorstel.

Ericson (2006:563) sien mag en outoriteit integraal deel van die skepping van 'n veilige ruimte. Dit is duidelik dat dit ook die geval kan wees in terme van die inkongruensie tussen die predikant en die lidmaat. Die tradisionele siening in die kerk dat die gemeente die predikant beroep en aanstel vir sy of haar werk in die gemeente, maak hierdie veilige ruimte vir die predikant amper onmoonlik. Kan 'n predikant werklik openlik praat met 'n lidmaat wat in werklikheid verantwoordelik is vir sy of haar vergoeding in die gemeente? Dit lei tot 'n tradisie waar die predikant binne die gemeente gedwing word om 'n kultuur van stilswye te openbaar teenoor die lidmaat of groep wat gesien kan word as die outoritêre maghebbende groep binne die gemeente, hetsy die finansiële komitee of die groep van bydraende lidmate wat deur hul offergawes 'n groot impak in 'n gemeente kan hê.

5.4.3 Die kerk as instituut

Die proses van institusionalisering kan verduidelik word in terme van 'n proses met meervoudige vlakke (Dreyer 2002:631-632):

Die begin van die institusionaliseringsproses. Die mens kan gesien word as 'n wese van gewoontes; die mens se optrede toon sekere vorme van ooreenkomste en herhaling. Gewoonte vorm die grondwaarde van institusionalisering. 'n Ander rasonele kenmerk van die mens is tipering; dit kan gesien word as 'n rasonele aktiwiteit van klassifikasie ten opsigte van tipiese handeling of karaktertrekke van die mens. Deur die proses van tipering ontwikkel rolle in die samelewing. 'n Instituut word verteenwoordig deur die rolle van die rolspelers in die instituut. So kan 'n instituut ook sosiale kontrole in die gemeenskap handhaaf. Aan die een kant kan hierdie sosiale

kontrole gesien word as iets wat die individu se vryheid inperk, maar aan die ander kant as iets wat 'n gekontroleerde wêreld vir 'n individu skep.

Legitimasië. Legitimasië vind plaas wanneer die fundamentele geloofswaarhede en waardesisteme binne 'n geïnstitusioneerde wêreld gebruik word om die sisteem te verduidelik en te waardeer. Legitimasië vind op verskeie vlakke plaas: Die eerste vlak kan gesien word as 'n verbalisering; die tweede vlak kan gesien word as eenvoudige wysheid; 'n derde vlak kan gesien word as teorieë wat die instituuat waarde gee; 'n vierde vlak bestaan uit die simboliese wêreld, met ander woorde tradisies wat 'n gesamentlike raamwerk van verwysing vorm binne die instituuat. Wanneer vergeet word dat die mens die sosiale wêreld geskep het, word 'n instituuat gereïfiseer of gekonkretiseer, met ander woorde dan word die instituuat beskou as 'n gegewe realiteit verby menslike beheer. Die gevolg is dat magsbelange wat weggesteek in ideologie ontwikkel, geneutraliseer word.

De Jager & Müller (2002:1229) dui op die belangrike funksie wat die sogenaamde *expert opinion* binne die legitimasiëproses speel en waardeur mense onderwerp word aan magskennis. Subtiele meganismes en mags-tegnieke werk mee in die legitimeringsprosesse. “Ingeligtes” en “kundiges” – die draers van die *expert opinion* – se gesag word versterk deur bepaalde posisies wat hulle beklee en bepaalde rolle wat hulle speel binne bepaalde instellings. Hulle tree met outoriteit op, en die waarhede wat hulle oordra, kan beskou word as outoritêre waarheid. Hier is nie meer sprake van tentatiewe, soekende, gesamentlike konstruerings nie. Taal en narratief speel 'n besondere rol in prosesse van legitimering van gekonstrueerde kennis. Stories kan gesien word as kragtige middele wat die stereotipes van 'n kultuur illustreer en oordra. Godsdiens speel net so 'n belangrike rol as legitimeringsfaktor in die proses van reïfikasie. Legitimering geskied ook deur 'n beroep op die tradisie, die feit dat bepaalde sosiale konstruksies al dikwels met verloop van tyd herhaal is. Tradisie word tradisionalisme in die loop van legitimering.

Kumulatiewe institutionalisering. Dit verwys na die instituut in 'n proses waar die instituut groei en verander, en waar dit ontwikkel tot iets wat as 'n baie komplekse sisteem beskou kan word.

Dreyer (2002:637) gebruik deïnstitutionalisering as 'n postmoderne demistifiseringsproses. Dit kan 'n konteks skep waar "agente" in die kerk weer kan beweeg na 'n gemeenskap waar die waardes geëvalueer word in terme van die evangelie van Jesus.

Die instituerende tradisie binne die kerk laat ruimte vir inkongruensie tussen predikant en lidmaat binne die kerk. In hierdie atmosfeer kan selfs die amp van die predikant as geïnstitutionaliseer beskou word. Hier word die predikant gesien as iemand wat die instituut van die kerk bedryf. Dit veroorsaak soveel tradisionele sienings van die kerk en die predikant, wat selfs kan lei tot stagnering van rolle binne die kerk. Wanneer die predikant se rol op so 'n manier deur die kerklike gemeenskap ervaar en aanvaar word, vind 'n mate van stolling plaas wat lei tot inkongruensie.

Die gevaar om na die kerk te kyk as 'n instituut is dat postmoderne transformasie 'n institusionele godsdiens bevraagteken. Inteendeel: Nolte en Dreyer (2008:1010) stem saam met Tracy dat postmoderniteit transformerend kan optree om institusionele godsdiens te transformeer tot postmoderne spiritualiteite. Daar is baie lidmate wat hulself in die tradisionele tradisie bevind, terwyl baie ander hulself binne die nuwe, opkomende paradigma bevind. Postmoderne lidmate wat hulself in die tradisionele paradigma bevind en andersom, vind dit toenemend moeilik om binne so 'n bepaalde geloofsgemeenskap te bly. Dit is verstaanbaar dat die verskil in interpretasies binne hierdie raamwerke in die Christelike geloofsgemeenskappe dissonansie en selfs inkongruensie in verhoudings veroorsaak, en daarom spanning en konflik vir die lidmaat sowel as die predikant. Die rede daarvoor volgens Nolte en Dreyer (2008:1011) is dat verskillende paradigmas nie slegs oor verskille met betrekking tot enkele, marginale sake in die Christelike teologie of menslike gedrag handel nie, maar oor verskillende wyses waarop oor sogenaamde "kernsake" binne die Christendom gedink word. Nolte en Dreyer

(2008:1016) sien die onsekerheid wat deur diskoerse soos hierdie veroorsaak word, tesame met die trauma met betrekking tot die politieke en sosiale transformasie in Suid-Afrika, as iets wat die emosionele spanning van die pastor of predikant verdiep, en daardeur ook die dissonansie waarmee predikant moet saamleef, versterk.

5.4.4 Die etos van die NHKA

Dreyer (2003:317) sien die “etos” as iets wat verwys na die hartklop (*feel*) van ’n groep, wat meer te doen het met verpligting as met visie. Die etos of die hartklop van ’n groep spruit voort uit die groep se “implisiete/latente mite”, met ander woorde, uit mense se stories (en die dieperliggende mites agter die stories) eerder as die groep se normatiewe konvensies. Dreyer (2003:317) beskryf die miteteorie aan die hand van Honko wat vier kriteria identifiseer: vorm, inhoud, funksie en konteks. Die vorm van ’n mite is ’n narratief oor die oorsprong van wat heilig is. Mites kan in literêre of vertelde vorm uitgedruk word. Mite in die vertelde vorm kom voor in verbale en nie-verbale vorme soos preke, himnes, gebede en danse. Mites word ook uitgebeeld as godsdienstige kuns soos ikone en simbole. Informele vorme van mites kan gesien word as denke, drome en gedrag. Die kosmogoniese komponent kan as die inhoudelike van ’n mite beskryf word. So gesien, kan mites beskou word as narratiewe wat die geboorte en legitimasie van groepe terugvoer na ’n skeppings- of stigtingsgebeure in die oerverlede. Dit dien as identiteitsmerkers wat aan mense ’n bepaalde plek in ’n kultuurgroep toeken. Hierdie mites gee in baie godsdienste die gesag aan vertellings oor hoe die bepaalde kultuur, insluitend die gewoontes, tot stand gekom het. Die funksie van die mite is om as model te dien vir menslike aktiwiteit. Mite verander of ontwikkel nie vanselfsprekend wanneer paradigmas wissel nie. Mite bied dus kognitiewe basis vir die praktiese modelle van gedrag in die kerk. Sy beskou, is die konteks van die mite gewoonlik die ritueel, dit wil sê die gedragspatroon wat deur die gebruik gesanksioneer is. Mite voorsien in dié opsig die ideologiese inhoud aan ’n sakrale vorm van gedrag (Dreyer 2003:317-320).

So gesien, kan die identiteit van die NHKA nie gaan oor die verpligting om die tradisies wat die huidige identiteit gevorm het te handhaaf nie, maar eerder om die hede, verlede en toekoms te bly toets aan die implisiete mite.

Buitendag (2008:123) is van mening dat 'n kerk nie kan stagneer nie; 'n kerk het nooit in haar teologie of etos gearriveer nie; daar kan nooit 'n laaste woord gesprek word nie. In die openingsrede van 68ste Algemene Kerkvergadering van die NHKA, gehou op 23 September 2007, noem Buitendag (2008:124) dat die NHKA wat sy ekklesiologie betref, tans in 'n sekere sin in 'n impasse verkeer. Endersyds is daar duidelik van sowel binne as buite die Kerk 'n bepaalde appèl op die NHKA gemaak om aan die Reformatoriese eis gehoor te gee om te bly hervorm. Andersyds is daar die stemme wat steeds “tevrede is om te bly wat ons nog altyd was”. Hy noem dat die NHKA in hierdie tyd voor 'n uitdaging staan soos waarskynlik nog nooit tevore in sy geskiedenis nie (2008:133). Hy beskryf die NHKA in die brandpunt ten opsigte van eenheid, heiligheid, algemeenheid en apostoliteit. Sy pleidooi is dat die NHKA nie sal vasval in die institusionele nie en daarom net rituele vertoon nie, maar dat die NHKA moet erns maak met die dissipelskap wat na die kruis toe lei, wat die ander wang draai, wat ook die boklere gee, wat 'n tweede kilometer saamgaan.

Die Reformatoriese tradisie met die belangrike plek wat die kerklike belydenisse en belydenisskrifte daarin inneem, bepaal egter ook in 'n groot mate hoe predikante en lidmate die Bybel lees en in diskoerse betrek. In hierdie opsig vind baie gelowiges en predikante hulself in 'n moderne paradigma, met die beskouing dat die Bybel en teologiese tradisie “afdoende antwoorde” op hedendaagse probleme kan verskaf (Nolte en Dreyer 2008:1010). Hieruit maak Nolte en Dreyer die gevolgtrekking dat daar baie lidmate is wat hulself op religieuse vlak reeds binne die postmoderne paradigma bevind, maar hul pastors en geloofsgemeenskap funksioneer nog vanuit die modernistiese paradigma. Volgens De Jager en Müller (2002:1231) behoort geen tradisie egter as vorm van sentrale belang beskou te word nie, en behoort dit ook nie fundamentalisties in stand gehou te word nie.

Postmoderne teologie stuur weg van tradisionalisme wat wil terugkeer na die vermeende universele waarheid van die kerk se meta-narratief.

Ek stem saam met Ericson (2006:457) dat wanneer na inkongruensie gekyk word in terme van norme en waardes, dit nie in isolasie bestudeer kan word nie, maar eerder in terme van wat sy beskryf as 'n "morele landskap". Die morele landskap waarin die navorsing gedoen is, kan beskryf word as die etos van die NHKA. Hierbinne kan vrae gevra word in terme van konflik of inkongruensie in die verhouding van die predikant en die lidmaat – soos onder andere: Kan hier 'n ruimte ontstaan vir gedeelde perspektiewe? Wat kan beskou word as kenmerke van hierdie ruimte? Wat kan gesien word as 'n religieuse dimensie van 'n morele landskap?

5.4.5 Die tradisie van “vergewe en vergeet”

In hierdie navorsing kan woorde soos “vergewe” en “vergeet” gesien word as gelaaide terme ten opsigte van 'n inkongruensie tussen die predikant en die lidmaat in die kerk. Daar word vanuit die Woord 'n empiriese verantwoordelikheid op die Christen geplaas dat hy of sy nie anders kan as om te vergewe en te vergeet nie. Hierdie saak van vergifnis is egter nie altyd so maklik nie. Die tradisie wat binne die kerk bestaan, is dat die Christen altyd in hierdie wêreld lyding gaan ervaar en dat dit deel is van wat dit beteken om werklik 'n Christen te wees. Die gevaar van so 'n tradisie is dat dit as absoluut gesien kan word en voorlopig toegepas kan word in die proses van inkongruensie tussen 'n predikant en 'n lidmaat in die kerk. Die tradisionele *handskud*-seremonie wat dikwels gebruik word om inkongruensie ten opsigte van verskillende perspektiewe op te los, kan die teendeel doen. Dit kan die verhouding tussen die predikant en die lidmaat verder vertroebel en veroorsaak dat hierdie negatiewe verhouding wyer implikasies kan hê vir die predikant en die lidmaat, en selfs hul verhouding met die kerk kan beskadig. Daarom is so 'n tradisionele perspektief altyd net voorlopig en aan die oomblik gebind.

Ek stem saam met Van der Schaaf & Dreyer (2004:1359) dat met so 'n tradisionele uitleg van 'n Bybelse perspektief die slagoffer opnuut die slagoffer word, veral wanneer dit kom by die vasgeloopte verhaal van die predikant in 'n situasie van inkongruensie met 'n lidmaat. Hulle gebruik die metode van “reframing” om tot 'n alternatiewe verstaan te kom van so 'n tradisionele Bybelse perspektief wat ruimte laat vir 'n tweedeordeverandering wat kan plaasvind by die slagoffer, in dié geval die predikant in 'n gemeente. Eersteordeverandering vind plaas in 'n sisteem wat op sigself nie verander nie, terwyl tweedeorde- verandering gesien kan word as verandering waar die sisteem en die situasie wel verander. Hulle beskryf 'n tweedeordeverandering as 'n verandering van die verandering. In die predikant wat hom- of haarself in bogenoemde vasgeloopte verhaal bevind, is dit nodig dat hier 'n tweedeordeverandering plaasvind ten opsigte van die verstaan van die Bybelse perspektief wat die slagoffer voed en identiteit verleen aan die predikant ten opsigte van skuld en vergewing as Bybelse imperatief vir die slagoffer. Van der Schaaf & Dreyer (2004:1369) sien die tradisionele interpretasie van die Matteusverhaal as 'n meesternarratief in die hantering van vergewing en skuld by die slagoffer in die kerk. In die Onse Vader- gebed (Matteus 6:12) kan die tradisionele interpretasie gesien word in “...vergeef ons ons skulde, soos ons dié vergewe wat teen ons sondig...”. Die tradisionele siening kan wees dat hier 'n voorwaarde gestel word aan Goddelike vergewing. Dieselfde voorwaarde word gesien in Matteus 18:35 waar Jesus die gelykenis vertel het met die plig om te vergewe. “So sal my Vader wat in die hemel is, ook met julle maak as julle nie elkeen sy broer van harte vergewe nie.” Hierdie tekste en soortgelyke tekste kan nie anders as om blootgestel te word aan die “verwysende hermeneutiek” van Derrida nie (Van der Schaaf & Dreyer 2004:1360). Derrida fokus op die *difference* omdat tekste altyd in 'n meervoudige plurale werklikheid ingebed is. Hier kan 'n alternatiewe interpretasie van die verstaan van die meesterverhaal in Matteus gevind word. Deur die heridentifisering van bepaalde karakters, ontstaan 'n ander beeld van die situasie. Die situasie, volgens Van der Schaaf & Dreyer, word self anders en impliseer 'n tweedeordeverandering. Die woord *ons* in die Onse Vader-gebed dui die dissipels aan met wie Jesus in die gedeelte praat. Ek stem saam met Van der Schaaf & Dreyer (2004:1370) dat dit dui op die

mense wat die gebed by die Here leer, die dissipels self. Nadat hulle heel geword het en vergifnis ontvang het, kry hulle 'n nuwe opdrag om hierdie ervaring aan ander mense te gee. Met so 'n interpretasie word die spanning van die Bybelse imperatief van die predikant weggeneem in 'n vasgeloopte verhaal met 'n lidmaat deurdat 'n Goddelike vergewing nie voorwaardes stel nie, maar eerder dui op 'n helende ervaring vir die predikant. Die predikant kan nog nie as "heel" beskou word nie, want die verhaal moet nog eers vertel word. Ook die herinterpretasie van die karakters in Matteus 18 gee 'n ander perspektief as die tradisionele interpretasie van die gelykenis ten opsigte van vergewing. Volgens Van der Schaaf & Dreyer hou Jesus hierdie gelykenis voor aan die dissipels om hulle te leer en te laat ervaar hoe ander mense (in dié geval die predikant in inkongruensie met die lidmaat) onregverdigte behandeling beleef en ervaar. Die imperatief in die gedeelte is dat dit die opdrag is van mense wat reeds hierdie heling ontvang het deur die vergifnis, om juis ander te help tot hierdie helende *praxis*, om vir hulle te sorg. Wat hier van belang is, is duidelik nie die voorwaarde van vergewing vir Goddelike vergewing nie, maar eerder die persoon wat geviktimizeer voel of die slagoffer se heelwordproses. Dit dui op 'n tweedeordesituasieverandering. So 'n tweedeordeverandering van die situasie sluit aan by konfigurasie in die model van Ricoeur (Van der Schaaf & Dreyer 2004:1370). Refiguratie vind plaas in die Matteusnarratief deur die opdrag wat die dissipels kry om nie net die brood van die Fariseërs (Matt 16:9-12) aan die gemarginaliseerde skare te gee nie, maar die brood van Jesus. Volgens Van der Schaaf & Dreyer (2004:1371) beliggaam Paulus hierdie paradoks in sy persoonlike lewe. Hy doen die "refiguratie" self vir die slagoffers van die "leiers van Israel", die armes van Judea, deur geld in te samel vir die armes. Daardeur verander Paulus se persoonlike situasie. Paulus is nie meer 'n slagoffer van die mag van sy vervolgers nie (Rom 15:15-27, 30-33).

5.4.6 Die tradisionele Skrifbeskouing teenoor die postmoderne Skrifbeskouing

Volgens Malan (2001:624) kan teoloë op een van twee maniere reageer op die impak van die postmoderne era op die kerk en teologie. Een reaksie is dat dit as krisis beleef word. So 'n reaksie lei tot 'n fundamentalistiese Skrifbeskouing in die kerk. Die ander reaksie is dat die postmoderne era gesien word as 'n tydperk wat besondere uitdagings en geleenthede aan die kerk en teologie bied. Malan (2001:625) vra na die oorsaak vir twee sulke uiteenlopende reaksies binne een Reformatoriese tradisie in die NHKA. Hy vind die antwoord in 'n radikale verskil van Skrifbeskouing asook die filosofiese onderbou daarvan.

Malan (2001:644) sien Skrifbeskouing as 'n denkmodel, 'n gestruktureerde manier van kyk na die Bybel. Hy vergelyk teologie met 'n simboliese universum wat soos 'n beskermende koepel die sosiale leefwêreld van die Christengelowige omspan, daaraan sin gee en dit legitimeer. Veranderings of leemtes in die simboliese universum veroorsaak spanning en krisis in die sosiale universum. Hy sien die omgekeerde ook as waar. Verandering in die sosiale universum, wat nie noodwendig deur die simboliese universum omspan word nie, bring spanning by hulle wat verantwoordelik is daarvoor om die simboliese universum in stand te hou. Malan (2001:645) is oortuig daarvan dat Skrifbeskouing 'n belangrike komponent uitmaak van die simboliese universum van die kerk en teologie. Die leefwêreld van die gelowiges is tans besig om die veranderings na 'n postmoderne gemeenskap te ondergaan. Die beskermde en singewende koepel van verkondiging en teologie wat binne die paradigma van die moderne era effektief gegeld het, is nie sonder meer toereikend vir die nuwe era nie. Dit geld ook die beskermde koepel van Skrifbeskouing. Nuwe eise en denkstrukture toon leemtes in beide koepels wat nie meer voldoende beskerming en singewing verleen nie, met die gevolge van spanning in die sosiale universum en die simboliese. Indien

hierdie leemtes nie effektief hanteer word nie, word die lidmaat en die predikant in 'n krisis gedompel. Volgens Malan (2001:645) is die gevaar dat 'n simboliese universum wat nie meer sy doel gestand kan doen nie, of irrelevant word, gewoon verban word deur 'n ander, alternatiewe een.

5.4.7 Die gevoel van andersheid

Volgens Gergen word die problematiek van “andersheid” beklemtoon deur sekere optrede of aksie van 'n persoon in 'n spesifieke groep.

Geneigdheid om te vermy. Dit is die geneigdheid van die mens om ander mense of groepe te vermy, veral as dit vir jou voorkom asof hulle antagonisties teenoor jou manier van dink of optrede staan.

Ander se vertellings word vereenvoudig. Daar is 'n paar uitdagings vir enige mens se beskrywing en verklarings van die wêreld, en selde word uitsonderings in dié verband gemaak.

Beweging na negatiewiteit. Namate ons voortgaan en die lewe ervaar, is daar 'n geneigdheid by die mens om ander mense se perspektiewe as “boos” of in die kerk selfs as “duiwels” te beskou. Vinnig word die ander siening dan verkleineer en as niks gesien.

Vir Gergen is dit belangrik dat wanneer ons met mekaar praat, wanneer 'n dialoog plaasvind, ons die dialoog as transformatiewe middel sal sien (Gergen 2001).

5.4.8 Samevattende reaksie van die medenavorsers

Uit die reaksie van die medenavorsers is dit duidelik dat ons in die navorsing op soek is na 'n ruimte waar hulle, in hul eie verstaan van hul verhale, heling kan vind. Die ruimte is soos volg beskryf deur die medenavorsers:

- *Dit moet 'n ruimte wees waar meer as een perspektief kan geld.*

- *In hierdie ruimte is daar nie meer plek vir outoritêre magstrukture nie; dit moet eerder gekenmerk word deur samewerking – ’n plek waar ’n “sagte outoriteit” bestaan en klem geplaas word op ’n vriendskaplike leiersmotief.*
- *Die ruimte kan gekenmerk word deur minder oomblikke van instituut wees in die kerk en meer oomblikke waar gefokus word op die verskillende verhoudings tussen mense binne die gemeente en die NHKA.*
- *In dié ruimte kan deurgaans gevra word na ’n herinterpretasie van ’n identiteit, waar die etos eerder bepaal word deur die konteks van ’n spesifieke situasie binne die verhale van die rolspelers in die situasie.*
- *In so ’n ruimte kan geen evangeliese dwang op mense geplaas word om te vergewe en vergeet nie; so ’n ruimte stel eerder belang in werklike heling van verhoudings en vasgeloopte verhale.*
- *Dié ruimte gaan van die perspektief uit dat ’n verandering in ’n simboliese universum nie noodwendig lei tot ’n vasgeloopte verhaal nie, maar eerder tot ’n alternatiewe verhaal van herinterpretasie binne die plaaslike konteks.*
- *Laastens is die medenavorsers gestel op die andersheid wat binne so ’n ruimte kan bestaan; die andersheid moet juis dui op ’n eenheid binne ’n gemeente.*

Die vraag in die navorsing kan nou so gestel word: In ons soektog, watter kantlyne bestaan waar so ’n ruimte sonder kantlyne kan bestaan? Dit is duidelik dat ons hier te doen het met teenstellings of uiterstes. Grense sonder grense as ’n ruimte in die alternatiewe vertelling van ’n vasgeloopte verhaal, of anders gestel, soos **Marie** dit beskryf het: *’n Plek waar die onmoontlike moontlik is...* So ’n plek word vir ’n gelowige gevind in ’n vertikale Godservaring.

5.5 Die Godservaring

Dit is nie moontlik vir mense om 'n akkurate of korrekte idee van God te hê nie. Alle Godsbeelde kan gesien word as menslike konstruksies en moet daarom geanaliseer word vir aspekte wat mag kan afdwing, of enige ander eienskap of kenmerk wat dekonstruktief vir 'n mens se geloofslewe of spiritualiteit kan wees. In die Bybel kan 'n verskeidenheid beskrywings vir God gevind word. Van hierdie beelde word gebruik in sekere tye en onder sekere omstandighede. Volgens Dreyer (2002:50) kan mense net oor God praat in terme van hul eie kultuur. Hier moet in gedagte gehou word dat alle beelde van God in die kultuur ook van die werklikheid of realiteit waarna die beeld verwys, verskil. Alhoewel God vergelyk word met iets of iemand menslik, beteken dit nie dat God gelykstaande aan hierdie persoon of beeld is nie. Hier toon Dreyer (2002:51) die gevaar van so 'n identifikasie met God. Dit sou beteken dat God gevang sou kon word, of dat God beperk kan word tot die menslike konsep van wie God is. Des te meer die klem wat op die taal val wanneer oor God gepraat word – die mens moet versigtig wees in die gebruik van “Godstaal”.

Metafore oor God kan nie gesien word as beskrywings of definisies van God nie. Metaforiese taal kan gesien word as 'n ruimte wat geskep word om oor God te praat, maar selfs metafore het 'n spesifieke beperking. Omdat beelde geneem is uit die menslike ervaring, is dit logies dat hierdie beelde kan verander namate die menslike ervaring verander. Die betekenis van beelde en simbole kan verander namate die ervaring van die mens verander. Ervarings kan nie as alles gesien word nie, maar daar moet in die besonder gekyk word wat die spesifieke interpretasie is van die inkongruensie wat deur die predikant en die lidmaat ervaar word. Is dit van so 'n aard dat brûe gebou word, of kan hierdie inkongruensie verder die vuur laat opvlam? Hier is 'n Godsbeeld van belang. Hoe word na God gekyk en verwys in hierdie inkongruensie? Hoe interpreteer die rolspeler God se belange in sy of haar eie ervaring? Aan wie se kant is God in hierdie dualistiese verhouding wat tussen predikant en lidmaat ontstaan?

Net soos baie ander beskrywings deur ander skrywers oor narratiewe teologie, het hierdie beklemtoning van teologie al verskillende interpretasies en betekenis aangeneem. Ek stem saam met die beskouing van Gerkin (1986:43-44) oor narratiewe teologie. Vir hom kan narratiewe teologie beskou word as 'n herontdekking van praktiese teologie wat diep gewortel lê in die Christelike metafore en betekenis. Om dit te verduidelik, beklemtoon Gerkin sekere aspekte van die narratiewe teologie wat relasioneel staan tot die *praxis*.

1. Strukturering van die verhaal. Wanneer 'n mens die narratiewe struktuur van realiteit deur die lens van Christelike geloof bekyk, is hierdie struktuur altyd fundamenteel metafories (Gerkin 19986:45). Dit is 'n manier om oor gebeurtenisse van die geskiedenis sowel as die teenwoordige tyd te praat waar besef word dat wat gesê word van hierdie betekenis van gebeurtenisse in albei gevalle onwaar is tot die werklikheid waaroor die mens probeer praat. Dit is in albei gevalle ook waar en onwaar ten opsigte van die betekenis van die aktiwiteit van God, want God se aksies kan gesien word as versteek sowel as geopenbaar. Dit kan gesien word as die betekenis van die metafoor in die taal van die Christelike geloof. Die metafoor neem deel aan twee wêrelde: dit wat is en dit wat nie is nie. Die metafoor is ook nie beperk tot die Bybelse manier van praat nie, maar is ook teenwoordig in 'n meerdere of mindere mate in die onbewustelike lewe van 'n mens se alledaagse ervaring. Gerkin (1986:46) som sy siening van hierdie spesifieke narratiewe teologiese perspektief soos volg op: (1) Daar is 'n narratiewe struktuur aan die menslike ervaring; (2) die noodsaaklikheid van narratiewe metaforiese taal om oor die empiriese ervaring van die mens sowel as die aktiwiteit van God in daardie gebeurtenisse te praat; en (3) die relasionele verhouding tussen die metafoor en die transformasie van betekenis.

2. Die volg van die verhaal. Deur die verhale van God in die Bybel te volg, word ons verstaan en evaring van God geleef en verpersoonlik in die omstandighede van ons lewe.
3. Die leef van die verhaal. Vir Gerkin (1986:47) kom die perspektief na vore om oor teologie in die konteks van gemeenskap van gelowiges te praat soos gegrond in die fundamentele maniere van die narratiewe benadering. Pastorale bearbeiding vind nou sy doel in die interpretasie van gewone mense se situasies op maniere wat die gewone lewe bemoedig; dit word nou gesien as die uitleef van die Christelike verhaal.

a. Die Bybel en die geskiedenis as die “storie van God”

Met prakties-teologiese denke sien Gerkin (1986:48) dat die narratiewe van die mens gegrond is in die omvattende narratief van die Bybel. Die Bybel kan gesien word as die storie van God. Die storie van die wêreld kan eerstens gesien word as God se aksie in die skepping van hierdie wêreld. So kan die verhaal van die wêreld gesien word as die verhaal van God se beloftes vir die wêreld. Die Bybelse verhaal van God is 'n verhaal met 'n oop einde. Dit stop nie aan die einde van die boeke in die Bybel nie. Daarom is dit belangrik dat 'n narratiewe prakties-hermeneutiese teologiese model altyd die vraag moet vra na God se *praxis*, God se aksie namens die wêreld. Daar is 'n ryke verskeidenheid verhale in die Bybel opgeteken oor die aksie van God met die wêreld of die mens. Hierdie pluralisme is duidelik sigbaar in die Bybel. Die Bybel kan dus gesien word nie net as een verhaal oor God nie, maar eerder 'n reeks verhale, wat elkeen in 'n spesifieke situasie die storie van God vertel. Die taal in die Bybelse verhale is op die een of ander manier altyd metaforiese taal. Dit is metafories, want dit is die enigste manier waarop die mens oor God kan praat.

b. Die Bybel en geskiedenis as die verhaal van die mense van God

Hier kan die geskiedenis van die mens geïnterpreteer word as 'n narratief waar al die mense in 'n voortgaande verhouding met God in al die veranderende omstandighede van die geskiedenis staan. Die narratiewe teologiese perspektief laat toe dat interpretasies gemaak kan word van alle mense in die verhouding van tyd: verlede, hede en toekoms. Die storie van die mense van God en van alle mense is gevorm in die beeld van die voortgaande verhaal van God wat betekenis en verbinding gee aan die drie dimensies van tyd. By wyse van metafore en beelde van die narratiewe verlede, kan die geïnterpreteerde verlede betekenis vir vandag inhou. Die menslike ervaring van die hede is nie net toevallige gebeure nie; eerder kan die huidige ervaring of gebeurtenis beskou word as 'n geloofsoortuiging waar die sentrale metaforiese betekenis gesien kan word as deel van die vorming van die eie identiteit. Net so kan die toekoms gesien word as 'n geleentheid vir die vervulling van die menslike hoop op 'n positiewe uitkoms – dat die mens se storie ingestel is op die visie dat dit die storie van die mense van God is.

c. Narratiewe teologie en die transformasie van die lewe

Narratiewe praktiese teologie kan gesien word as 'n voortgaande hermeneutiese proses binne die onmiddellike vertelde konteks van die gemeente. Die intensie van hierdie proses kan gesien word as die transformasie van die menslike verhaal, individueel en korporatief, met maniere waarop hierdie verhaal andere geleenthede moontlik maak vir die aksie van die mens. Die beskouing dat die narratief in die teologie 'n transformatiewe funksie het, lê veral op twee vlakke.

1. Volgens Gerkin (1986:55) skep dit heel eerste vir die mens 'n visie op verandering. In dié opsig is praktiese teologie altyd gerig op praktiese verandering in die mens se aksie, en die mense se denke word getoets deur die resultate van sy/haar aksies.

2. Transformasie funksioneer ook op 'n ander vlak, naamlik die oopheid en die reaksie van die mens ten opsigte van die transformatiewe aktiwiteit van God. Die vraag “wat moet ek doen?” word altyd voorafgegaan deur die vraag “wat is God besig om te doen?”.

Die gesprek oor God se transformerende aksie kan altyd net in metafore uitgedruk word, en dit kan vir die mens voel asof hy deur 'n dowwe venster kyk, maar God se *praxis* is vir die mens 'n begroning vir hoop en transformasie.

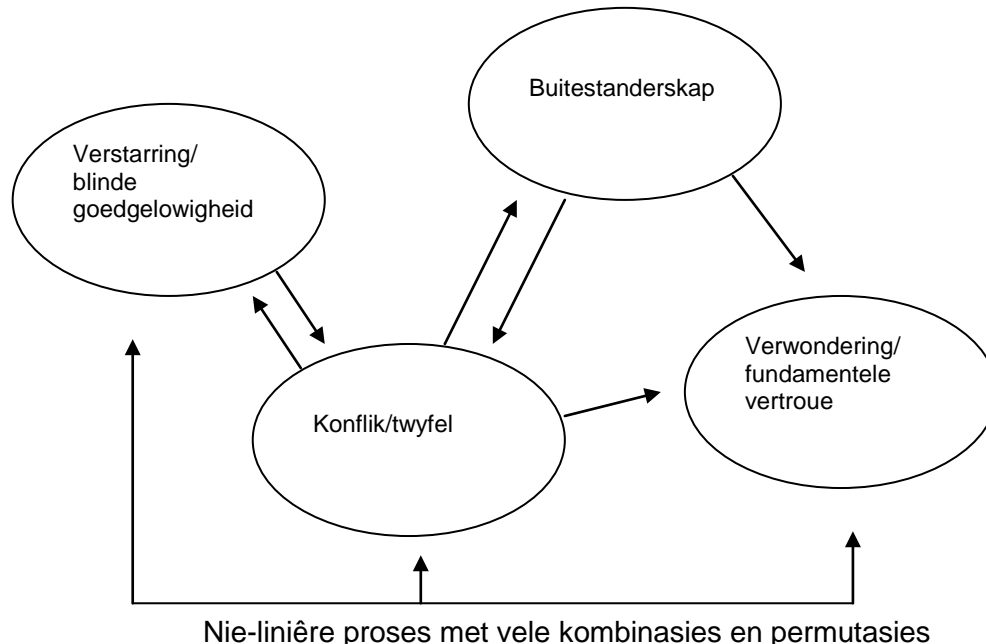
d. Die rol van 'n geloofsnarratief in die alledaagse lewe

Hier vra Gerkin (1986:55) hoe die geloofsnarratief tot sy reg kom in die alledaagse lewe van die mens. Hy noem dat daar vier prominente maniere is waarop die narratief in ons geloof tot uitdrukking kom.

1. Die eerste is 'n proses wat hy noem die *kulturalisering* van die narratief in die geloofsluwe van die mens. Mense word groot in 'n spesifieke konteks in die samelewing met 'n spesifieke groep wat 'n sekere kulturele etos aanhang. Hierdie metafore en beelde waarin 'n mens gebore word, vorm deel van sy/haar geloofsnarratief. Die betekenis en metafore van die spesifieke etos word oor die algemeen deur die mens aanvaar as hoe die wêreld lyk. 'n “Wêreld” van betekenis word geabsorbeer en gevorm deur die individu se spesifieke ervaring daarvan. Vir die meeste mense is die eerste inleiding tot die verhaal van die lewe deur kulturalisering wat voortdurend plaasvind in skole, kerke en families.
2. Hierdie proses behels dat metafore van geloof 'n sekere geneigdheid het om te hoort by spesifieke omstandighede in die mens se lewe. Hierdie gepastheid van die metafoor setel presies in sekere omstandighede van die baie situasies in en van die wêreld daarbuite. Dit is amper 'n soort toepassing van metafore van die mens in sy of haar eie omstandighede.

3. Dersens word 'n geloofsnarratief waar wanneer die metafore van die narratief 'n groot deel uitmaak van ons interpretering van gebeure, omstandighede, verhoudings en waardes in 'n spesifieke situasie wat ons menslike besluite en aksies vra. Dit is 'n soort openbaring wat gevolg word deur 'n insig oor wat die mens nou moet doen. Dit kan gesien word as die moment wanneer ons beseft dat ons in 'n wêreld leef wat koherent is deur die narratief, en dat ons agentskap in die situasie sekere vertroue moet genereer, 'n sekere intensie of doel. In so 'n oomblik word interpretasie en aksie 'n eenheid, die mens word nou sy of haar eie interpretasie.
4. Ten slotte kan gesê word dat 'n narratief in die geloof 'n realiteit word as die vraag gevra word: "Wat doen God?" Dit is die tyd wat gesien kan word as openbaring. In hierdie oomblikke kom ons sterk onder die indruk van die behoefte in die lewe om te verander.

Jonker (2007:448) stel in 'n diagram die godsdienstige ontwikkeling as produk van diskoerse:



Figuur 6

Dit is belangrik om die vier elemente in die diagram te verstaan as 'n nie-liniêre proses. Dit kan volgens Jonker (2007:448) nie gesien word as "fases"

of “wetmatigheid” wat van links na regs loop nie. Eerder momente of punte wat rekursief op mekaar kan inkantel – sodat daar dikwels ’n vermenging van die verskillende punktuasies verkry kan word.

Verstarring en blinde goedgelowigheid. Jonker (2007:449) noem dat dit hier gaan oor ’n naïwiteit wat geklee is in ’n dogmatiese, voorskriftelike gewaad. Dit is wat voorgehou word in geloofsontwikkeling deur volwassenes wat antwoorde gee wanneer kinders vrae begin vra, wanneer by die kind twyfel en konflik intree as ’n funksie van normale intelligensie-ontwikkeling. Volgens Jonker (2007:449) is hierdie ’n kenmerk van die Afrikaanse wêreld. Die Afrikaner se geloof en geloofspraktyke word gekenmerk deur verstarring en blinde goedgelowigheid in die formaat van ontwyfelbare dogma. Vir Jonker word die Afrikaanse mens onderwerp aan ten minste vier soorte diskoerse: dié van ’n verburgerlikte godsdiens; verknoeide Calvinisme met die idee van krag en isolasie; die diskoers van “verletterliking” wat ’n hermeneutiese vakuum geskep het betreffende ’n kontekstuele benadering tot Bybelbetekenis; die diskoers van vertikaalgerigte piëtisme. Saam met die postmodernistiese wêreldbeskouing het hierdie faktore die deursnee Afrikaner in ’n byna hermeties verseëde spirituele kapsule geplaas binne ’n teologie van vrees en bewing wat vandag nog sy uitwerking het. Jonker (2007:450) beskryf hierdie eiesoortige teologie as ’n “kasplant”-godsdiens waar dit binne gehou word, nie te veel son sien nie en kunsmatig gevoed word om te vergoed vir dit wat natuurlikerwys die voeding sou wees. Hierdie vrees voed onverdraagsaamheid vir idees wat anders en vreemd en nuut is; en daarmee ook vir die mense wat dit verteenwoordig.

Konflik en twyfel. Twyfel en konflik kan die natuurlike erfenis van alle mense op alle ouderdomme wees – gegewe ’n vlak van kognitiewe ontwikkeling waar dinge geweeg kan en wil word. Dit gebeur wanneer mense begin nadink oor die dinge wat jou vertel is en teenstrydigheid wat ervaar word. Daar is baie maniere waarop in godsdiensverband sielkundig na konflik en twyfel gekyk kan word:

- Eerstens, 'n terugbeweeg na die leerstellige letterlikheid van blinde goedgeelowigheid en verstarring – so word die geloofsinhoud wat jou waarheid vasvat weer onderhou. Dit dui ook nie noodwendig op geloofsverstarring nie; daar is baie mense wat egte geloof in leerstellings en letterlikheid vind. Dit kan egter nie gesien word as die enigste fundamentalistiese standpunt of waarheid nie.
- Tweedens, kan dieselfde terugkeer weer plaasvind maar met 'n ander gebaar. Die geloofsinhoude word nie werklik onderskryf nie. Ter wille van 'n veilige ruimte in die gesinskring en sosiale gemeenskap neem 'n mens deel aan 'n onsinvolle godsdiensritueel.
- Die derde moontlike reaksie op konflik kan gesien word as buitelanderskap.

Buitelanderskap. Hier noem Jonker (2007:453) dat 'n summiere beweging na buitelanderskap gevolg kan word wat die verwerping van al die bekende geloofsinhoude insluit; tesame met 'n moontlike soeke na antwoorde in 'n godsdienslose ruimte, of buiterekkerlike spiritualiteite. Hiermee saam kom 'n sterk bewussyn van onverbondenheid.

Verwondering of fundamentele vertroue. Hier sonder Jonker (2007:455) een soort spiritualiteit in sy argument uit, naamlik 'n emotiewe, metaforiese belewende spiritualiteit wat in die reël nie 'n saak het met die empiriese en/of rasionele opweeg van geloofsinhoude nie. Hier gaan dit oor 'n dubbele of paradoksale bewussyn wat juis toelaat dat tradisionele geloofsinhoude versoen kan word met vernuwende geloofsinhoude. Die en-en-moontlikheid eerder as die of-of- opposisie. In 'n mate is die verwondering of fundamentele vertroue weer verbind met die verstarring of blinde goedgeelowigheid, omdat die volgende redes:

- Daar kan algaande vergeet word dat die mens met 'n “geheim” of versteektheid besig is, en dat die mens dit deurgaans moet probeer soek of aantast.

- Jou geloofsposisie kan hier ook selfverheerlikend raak in die sin dat jy reken die nuwe lig wat jy ontvang het, verdonker ander lig. Jy het met jou geloof of spiritualiteit gearriveer.
- Dersens kan 'n mens sy of haar weg na geloof of spiritualiteit voorhou as die eksklusiewe manier van wees en doen. Volgens Jonker (2007:458) word so 'n geloof nie-refleksief en meganies en word dit weer as dogmaties beskou.

5.6 'n Interdisiplinêre gesprek

5.6.1 'n Multidisiplinêre dialoog

Verskillende gekonstrueerde *realiteite* met verskillende bepaalde waarhede kan mekaar respekteer en in gesprek met mekaar betrokke raak. Die doel is om met verskillende grondmetafore in dialoog betrokke te raak en sodoende 'n voller beeld van 'n dalk ryker voorgestelde of bepaalde waarheid te bekom. In 'n sin kan gesê word dat 'n transversale realiteit kan ontwikkel wat al die kleiner bepaalde waarhede inkorporeer tot een groot navorsingsgemeenskap (Meylahn:2006).

Postfundamentalisme is op soek na die waarheid in die multidisiplinêre dialoog tussen grondmetafore en die verskillende dissiplines, waar dekonstruksie soek na die ander. Dekonstruksie word nie gemotiveer deur die waarheid nie, maar probeer op so 'n manier na fundamente van die waarheid kyk dat die deur altyd oopgehou word vir die vreemdeling om binne te kom.

Volgens Pieterse (Pieterse:2005) werk die teoloog met twee kontekste – vandag se konteks asook die konteks waarin die teks ontstaan het en geskryf is. Dit beteken dat die leser die teks tegemoet gaan met die eie verstaan van vandag se wêreld en hierdie verstaan byhou in die eie eksegetiese proses. Wanneer hierdie twee wêreldes met hul eie sieninge van die saak waarom dit gaan in die hermeneutiese ontmoet, vind konfrontasie plaas. Dis moontlik vanweë die tydsgaping, die verskillende verstaanshorisonne en die vreemdheid van die teks. Dit is dan juis in die konfrontasie tussen die leser se

vooroordele en die vreemdheid van die teks se siening en die boodskap, dat die ware hermeneutiese proses en die gevolge daarvan verstaan word.

Jonker (soos aangehaal deur Pieterse:2005) maak onderskeid tussen verstaan en vertolk in hierdie proses. Die verstaan kan gesien word as die verstaan van die teks se boodskap en die dinamika van die teks soos die hermeneutiese proses dit oplewer. Vertolking kan gesien word as meer as die verstaan van die teks. Vertolking kan gesien word as die *kreatiewe respons op die eksegeet* in die rigting van aktuele verstaan vir vandag.

Die proses van 'n interdialog veronderstel 'n voortgaande narratief-hermeneutiese proses. In die narratiewe diskoers word die ruimte (die topologiese ruimte), waar die karakters aktief is, baie belangrik (Schutte & Dreyer 2006:971). Dit is belangrik om te noem dat die hermeneutiek van suspisie dit moontlik maak het in die navorsing om 'n ideologies-kritiese posisie in die navorsing in te neem. Die perspektiewe, denke en emosies van beide die navorser en die medenavorsers is krities ondersoek.

5.6.2 'n Interdissiplinêre gesprek

Deur terug te gaan na die kenners in ander velde en dan weer terug te beweeg na die medenavorsers wat kenners is in hul eie lewens, kan ek as navorser verseker wees dat die verhale waarna geluister word, sal groei en dat die alternatiewe verhaal ontdek kan word. Die verhaal word uitgebrei wanneer die navorsing aan verskillende perspektiewe blootgestel word. Hierdie is inderdaad 'n interdissiplinêre proses. Volgens Demasure & Müller (2006:418) kan dit gedoen word op twee maniere, naamlik informeel (nie-akademies), sowel as op 'n professionele vlak, waar geleerdes van ander dissiplines genooi word om deel te word van die gesprek. Wetenskaplike kennis moet aan bepaalde vereistes voldoen. Hierdie vereistes sluit aspekte in soos verifieerbaarheid, kwantifiseerbaarheid en algemene geldigheid. Meestal word ook vereis dat 'n oorsaak en 'n verband aangetoon moet word. Volgens Gergen (1999:102) gaan narratiewe navorsing verder. Narratiewe navorsing wil eksplisiet plek gee vir die eiesoortige en unieke aard van die

gespreksgenoot. In narratiewe navorsing word gewaak teen die denkkonstruksie en wetenskaplike dissiplines wat die navorser op die gesprek of navorsing kan afdwing. Net so kan die kerk vanuit verskillende perspektiewe beskou en bestudeer word. Binne die kader van die geesteswetenskappe kan onder andere vanuit 'n sosiologies-maatskaplike of sielkundige perspektief na die kerk in 'n spesifieke konteks gekyk word. In hierdie navorsing gaan egter na die kerk gekyk word vanuit 'n pastorale perspektief. Konstruksionisme daag die navorser uit om nuut te dink oor sekere ontologiese konsepte wat in die verlede deur ander dissiplines vergeet is.

With the bounds of interpretation thus expanded, the scholar is invited to explore the penumbra of emerging intelligibility, forms of possible but unrealized articulation (Gergen:1997).

Terwyl konstruksionisme die gewig van die teenwoordige ontologiese benadering afhaal, is dit waar dat betekenis nie buite die tradisies van enige gemeenskap kan ontstaan nie. Die gevolg is dat die konstruksie van betekenis gebruikmaak van bestaande tradisies sonder om die tradisie te dupliseer. Konstruksionisme staan dus nie teen tradisie nie – natuurlik is tradisie nodig vir die konstruksie van enige betekenis (Gergen:1997). Konstruksionistiese idees nooi ook die navorser uit om die potensiaal raak te sien om sekere diskoerse in ander dissiplines te dekonstrueer of te verbreed om tot 'n beter verstaan te kom.

5.6.3 In gesprek met bedryfsielkunde

Die organisatoriese netwerk word gekonstrueer uit die individuele partye saam met hul wedersydse relasies. Voortgaande individuele partye (subeenhede, individue, groepe) kan interaksionele dinamika verskillend vertoon in verskillende kontekste. Verder kan die taakgeoriënteerde en die sosio-emosionele relasionele aspekte gekombineer word met die relasionele aspekte van die mag van die toeganklikheid van 'n buitengewone hulpbron. Hierdie relasionele aspekte, in groepe of individue, kan dikwels ontwikkel tot konflik wat 'n negatiewe invloed op die werksruimte kan hê (Havenga & Visagie 2006:60).

Onvoldoende of 'n oormaat konflik belemmer die effektiwiteit van 'n groep of individu of organisasie, wat die gevolg kan hê dat groeplede al hoe minder produktief vir die organisasie word. Aan die ander kant kan konflik, wat op 'n optimale vlak funksioneer, die werksruimte meer interessant maak en die produktiwiteit in 'n organisasie verhoog.

Volgens Havenga en Visagie toon navorsing dat 21 persent van enige bestuurder se tyd deur konflikhantering opgeëis word. Volgens Dreyer (2006:1291) het 'n opname in Amerika getoon dat kerkleiers 25 tot 40 persent van hul tyd bestee aan die hantering van spanning in die gemeente.

Hulle doen hul navorsing op grond van vyf spesifieke style van konflikhantering wat gegrond is in twee dimensies van konflikhantering, naamlik: die klem op die self en die klem op ander. Hierdie vyf style kan soos volg saamgevat word:

- Integrering: Hier word die klem geplaas op oplossing van die probleem met 'n samewerkende metode. Hierdie metode ag die self en die ander belangrik.

- Tegemoetkomend: Dit behels lae klem op die self en op die ander. Die lei tot passiwiteit, onttrekking en ignorering van die moontlike probleem.
- Dominering: Hierdie hanteringsmeganisme lê hoë klem op die self en lae klem op die ander. Hier kan kenmerkend gesien word hoe kontrole, kompetering en wen-verloor-verhoudings gebruik word in konflikhantering.
- Kompromis-benadering: Hier word gesoek na 'n middeweg tussen die self en die ander. Dit is 'n gee-en-neem-verhouding.
- Vermydende benadering: Daar is lae klem op die self sowel as op die ander. Dit kan ook lei tot passiwiteit, onttrekking en ignorering.

In die konklusie van hul navorsing (Havenga & Visasgie: 2006) dui hulle die volgende interessante bevindings aan:

- In die plaaslike outoriteitsnavorsing is vroue geneig om die *vermydende* benadering tot hul meerdere in die werksruimte te volg.
- Ouer werknemers is meer geneig om die kompromis-benadering te volg as die jonger geslag werknemers.
- In die besigheidswêreld is die jonger geslag meer geneig om tegemoetkomend te wees teenoor hul meerderes. As hulle egter in konflik was met hul gelykes, het die situasie omgekeer. Dan is hulle minder op kompromis in 'n neem-en-gee-verhouding ingestel as ouer mense.

Verder het hulle deur hul empiriese ondersoek verneem dat kwalifikasie 'n belangrike rol speel in die konflikhanteringstyle. Hoe hoër die deelnemers gekwalifiseer is en namate hulle intellektueel meer ontwikkel was, hoe minder was hulle tegemoetkomend teenoor hul meerderes in 'n plaaslike outoriteit.

Dreyer (2006:1291) noem dat diversiteit die primêre oorsaak van konflik in die gemeente is – te veel mense met baie verskillende perspektiewe. Vir die kerkleiers word dit al hoe moeiliker om die diversiteit in gemeenteverband te bestuur. Anders as die sekulêre wêreld, het die kerk ook te doen met verskillende spiritualiteitstipes wat 'n beslissende impak op die diversiteit in 'n gemeente veroorsaak.

5.6.3.1 In gesprek met Klaas

Al die medenavorsers het saamgestem dat, net soos in die besigheidswêreld, dit ook moontlik is om gematigde konflik konstruktief in 'n gemeente aan te wend. **Klaas** was baie geïnteresseer in hierdie gesprek en wou van die volgende melding maak:

In die kerk funksioneer spanning en konflik net anders as in die korporatiewe wêreld. Konflik in besigheid het 'n limiet. In die kerk is daar nie sulke grense nie. Tot 'n sekere mate kan konflik deur die werkgewer en die werknemer konstruktief aangewend word. Wanneer hierdie lyn oorgesteek word, staan die werker voor die gevaar dat hy of sy hul werk kan verloor. In die kerk is daar nie so 'n lyn vir die lidmaat nie, maar wel vir die predikant. Daarom, anders as in die besigheidswêreld, staan konflik in die kerk voor die potensiaal om aanhoudende konflik te word indien die lidmaat in die kerk bly. Dit kan veroorsaak dat enige predikant in so 'n situasie van aanhoudende konflik sy of haar hele bediening lank kan worstel in 'n gemeente.

5.6.4 In gesprek met kinematografie

Adèle Nel (2003) het 'n insiggewende artikel geskryf waarin sy die sentrale problematiek in die film *Paljas*, en die rol wat die nar speel in die transformasie wat plaasvind, uitbeeld. Haar beredenering van die transformasieproses in die film op grond van die verskillende karakters en hul ruimtes is vir my 'n baie goeie uitbeelding, waarmee ook in hierdie navorsing parallelle getrek kan word.

Sy gebruik die volgende vertrekpunte in haar navorsing (Nel 2003:3):

- Die sentrale problematiek onderliggend aan die verhaal (*Paljas*), naamlik 'n stagnering in interpersoonlike verhoudings en 'n gepaardgaande identiteitsproblematiek, kan onder andere toegeskryf word aan die ruimtelike isolasie waarin die karakters hulle bevind. Hier word aandag gegee aan die ruimte van die karakters in die verhaal.
- Tweedens word transformering in die verhaal gesien.
- Derdens speel die nar 'n belangrike rol in die transformasieproses .

Ten opsigte van die rol wat ruimte in die filmindustrie speel, noem Nel (2003:3 & 4) dat onderskei kan word tussen *a-filmies* – wat verwys na die deel van die werklikheid wat voortbestaan na die einde van die film, *pro-filmies* – wat verwys na die elemente wat spesiaal vir die opname gekonstrueer is, en *ante-filmies* – die waarneembare (film) werklikheid soos deur die kamera en die mikrofoon geregistreer. Sy is van mening dat 'n film altyd die werklikheid registreer, maar met die voorbehoud dat die ruwe materiaal van die werklikheid deur middel van seleksie en verbandlegging 'n nagenoeg geslote

betekenissisteem laat ontstaan. Hierdie visuele betekeniselemente kan onder andere uit die ruimte, kader (raam), karakters en tyd bestaan.

By die beskrywing van die ruimte, waarin ek belangstel in hierdie navorsing, onderskei (Nel 2003:4-5) op grond van die indeling van Van Driel en Westermann, drie aspekte, naamlik die topografiese ruimte, die relasionele ruimte en die simboliese ruimte.

5.6.4.1 Die topografiese ruimte

Dit kan volgens Nel (2003:4) gesien word as die ruimtelike omgewing wat noodwendig aanwesig is vir die voltrekking van die gebeure. As iets gebeur, veronderstel dit immers 'n ruimte. Ruimte kan volgens Nel gesien word as *a-filmies* (landskap) of *pro-filmies* (dekor), en dit is altyd ikonies van aard.

In die geval van die predikant, kan hierdie ruimte beskryf word as 'n demografiese ruimte – waar die samestelling van gemeentelid se leefomstandighede 'n groot rol speel in die ruimte van die gemeente. Die dekor van gemeentes kan gekenmerk word deur plase, industrieë (fabrieke, ensovoorts), of selfs deur stadslewe. Dit het 'n implikasie vir die bedieningstrategieë in die gemeente. Konflik en spanning vir die predikant kan verskil van ruimte na ruimte. Elke situasie is uniek en konteksgebonde.

5.6.4.2 Relasionele ruimte

Dit kan volgens Nel gesien word as die letterlike betekenis van die topografiese ruimte wat hier 'n bykomende verwysende of, anders gestel, 'n indeksale funksie kry. Dit geskied deur middel van die seleksie en kombinasie van ruimtelike elemente wat met mekaar en met die karakters binne die ruimte funksioneer, en met mekaar in verband gebring word. Dit kan met parallelle of kontrasterende gedagtes geskied. Sy sluit aan by die gedagte van Lotman dat die mens gestalte gee aan kulturele modelle deur ruimtelike hiërargiese en binêre opposisies, soos “hoog teenoor laag”, toe te pas op nie-ruimtelike verskynsels soos “goed teenoor sleg”.

5.6.4.3 Die simboliese ruimte

Die ruimte kan volgens Nel (2003:5) gesien word verwysend na die aspek van die betekenis gebaseer op 'n afspraak. Dit het gewoonlik 'n beslissende invloed op die verhaalstruktuur. Hier maak Nel (2003:5) gebruik van Van Nierop se keuse van die regisseur ten opsigte van die ruimte (*setting*) onder die volgende hoofde:

- Ruimte as 'n verlenging van die karakter se gemoedstemming;
- as direkte invloed op sosiale gedrag;
- as weerspieëling van 'n karakter;
- as nabootsing van die werklikheid;
- as gelaai met simboliese betekenis;
- as refleksie van 'n periode;
- as etiese of dekoratiewe faktor.

5.6.4.4 In gesprek met Hanswors

In ons soeke na ruimte by ander dissiplines vir die manier waarop konflik hanteer kan word tussen predikant en lidmaat, dink ek het **Hanswors** die gesprek met kinematografie die meeste geniet. Sy reaksie kan soos volg saamgevat word:

Hierdie artikel is net vir my geskryf. Ek dink dat my konflik in die gemeente ontstaan as gevolg van 'n soortgelyke isolasie van sommige gemeentelede in die gemeente, dalk kan ek sê in die NHKA. Ek dink in my eie gemeente is daar 'n definitiewe isolasie in terme van topografiese, relasionele en simboliese ruimte. Dit maak my seker die nar! Of dalk dat ek soos die nar in die verhaal voel. Die vraag is, in hoe 'n mate kan ek betrokke wees in 'n transformerende rol, net soos Paljas in hierdie vertelling? Ek is opgewonde om hierdie rol in die gemeente te vervul.

5.6.5 In gesprek met die letterkunde

Volgens Wentzel (2006:80) voel baie mense die behoefte om te “verbind” met iemand of met iets, om werklik die gevoel te ervaar dat hulle hoort binne ’n ruimte. Literatuur, veral in die postkoloniale novella, belliggaam die konsep van *liminaliteit* in die sin dat dit verteenwoordiging en uitdrukking gee aan die sin van identiteit van die mens. In ’n sekere mate dien hierdie liminale ruimte as individuele sowel as sosiale deurgangsrites (*rites of passage*), wat die karakter en lesers in staat stel om finaal te eindig by ’n ruimte van veiligheid op ’n plek waar traumatiese verandering hul lewens bedreig het.

Wentzel (2006:82) gaan van die voorveronderstelling uit dat kuns, en in die besonder fiksie, of die roman, saam met die verteenwoordiging van kulturele konstrakte soos musiek, ensovoorts, ’n individu “verbind” met ’n spesifieke periode en kulturele gemeenskap. Dit skep as’t ware uitdrukkings van die persepsie van die sosiale en individuele identiteit van die mens. Anders gestel, kan fiksie (in besonder die roman) gesien word as die “verbintenis” met ’n werklikheid, wat vir die mens die gevoel gee dat hy daar hoort.

Taljaard (2008:1) gebruik die term *liminaal* om die huidige Suid-Afrikaanse literêre front te bestempel, juis omdat die veranderingsproses nog nie afgeloop is nie en steeds trekke van ’n tussentydperk (*interregnum*) vertoon waarin die soeke na gedeelde identiteite voortduur. Die term *liminaliteit* (afgelei van die Latyns *limens*, wat drumpel beteken) word dikwels gebruik om die ambivalente toestand tydens inisiasierites te beskryf – die toestand tussen die grense (Taljaard 2008:1). Op teoretiese vlak word die grens dikwels as ’n kreatiewe sone beskou, omdat die krag wat vanaf die sentrum uitgaan, hier minder voelbaar is en die moontlikheid van vernuwende denke dienooreenkomstig groter is.

In die letterkunde het die grens ’n gewilde metafoor geword om ruimtelike toestande of handelingspatrone te beskryf wat met oorskryding of oortreding geassosieer word. Oortreding of oorskryding veronderstel hier die bestaan van beperkings of grense van gedrag of sosiale rolle wat nie te buite gegaan

of oorgesteek kan word sonder 'n vorm van "straf" nie. Tog val grensoorskrydende gedrag, soos die uitdaging van hindernisse of beperkende omstandighede, in baie argetipiese verhaalstrukture binne die normale handelingspatroon van die held en die skurk. Partykeer moet die held die grense van die koninkryk oorstek om die prinses wat deur die skurk ontvoer is, te red. Volgens Taljaard (2008:2) kan hierdie grensoorskrydende gedrag in die meeste gevalle die potensiaal hê om positiewe energie in die narratief te genereer. Verder noem sy dat dit ook logies kon volg dat oorskrydende optrede van argetipiese verhaalstrukture, wat postmodernistiese verwerkings, herskrywings en permutasies insluit, 'n positiewe, verruimende invloed op die kollektiewe verhaalskat van 'n kultuurgroep sou kon hê.

Dit beteken dat oorskrydings op die abstrakte vlak dikwels verhaalmatig voorgestel word deur grensoorskrydende handeling. Die grens in antieke heldeverhale is dikwels die ruimte waar konfrontasie tussen twee vyandiggesinde helde plaasvind. Dit kan ook gesien word as 'n oorgangsfase of liminale topos of motief tussen die menslike en die bonatuurlike wêreld. In sprokies vind die grootste deel van die handeling meestal plaas anderkant die grens van die bekende, in hierdie geborge ruimte. Volgens Taljaard (2008:2) is dit ook sigbaar in meer moderne verhale. Dit wil voorkom asof karakters gedrewe voel om konkrete of metaforiese grense oor te steek ten einde in aanraking te kom met die Ander, hetsy in die vorm van vreemde persone, vreemde plekke of vreemde ervarings, ten einde tot dieper selfkennis te kom.

Die vraag is egter: Wat gebeur indien hierdie *limen* oorgesteek word?

Taljaard (2008:2) beskryf dit as 'n ervaring waar die karakters hulle bevind in 'n soort tussengebied tussen verskillende kulture en geestelike ruimtes. In hierdie liminale gebied kan kontak en vermenging tussen verskillende groepe plaasvind. Die kulturele vermenging wat sodoende ontstaan, behou meestal 'n eie, hibriede aard wat dikwels as bevrydend en vernuwend ervaar word.

Taljaard (2008:2) beskryf eienskappe van hierdie liminale ruimte, wat soos volg saamgevat kan word:

- In die liminale sone of ruimte verslap die hiërargiese sisteem wat deur die sentrum in stand gehou word.
- Tussen persone wat die liminale ruimte deel, bestaan dikwels 'n gevoel van lotsverbondenheid, homogeniteit en kameraadskap.
- Belangrike identiteitskwessies hang ook ten nouste saam met die grensoorskryding. Waar die grens oorsteek word, vind identiteitskonstruksie plaas, wat in literêre tekste dikwels deur verwonding en letsels voorgestel word.
- Hierdie liminale sone of ruimte bied verder ook die geleentheid tot besinning oor bestaande identiteite en die verskillende moontlikhede waarmee by veranderende omstandighede aangepas kan word.
- Die konkrete, psigologiese of ideologiese oorsteek van grense impliseer dikwels konfrontasie met die self en 'n herbesinning oor belangrike lewenskweptes.

Omdat die werklikheid nie vas en onveranderlik is nie, is dit 'n natuurlike proses dat nuwe tekste en nuwe verhale ons werklikheid binnedring, dit geleidelik omvorm en ons tot dieper selfkennis dwing.

5.6.5.1 Opsommende reaksie van die medenavorsers

In reaksie op die liminale ruimte of perspektief van ruimte, het die medenavorsers gevoel dat hierdie die ruimte is waarna ons in die navorsing op soek was. Die medenavorsers kon almal met hierdie ruimte identifiseer en het selfs genoem dat dit 'n ruimte is waar twee perspektiewe kan bestaan, waar die struktuur nie die belangrikste is nie, waar ons tegelyk twee kan wees in identiteit, perspektief en in gemeenskap. In die navorsing is besluit om

hierdie perspektief op ruimte verder te ondersoek en te sien waarheen die gesprek ons lei in 'n inkongruente verhouding tussen lidmaat en predikant in die NHKA.

5.6.6 'n Dogmatiese perspektief van ruimte

Met die begrip *ruimte*, wat Heim soms sferie of dimensies noem, bedoel hy nie die begrip ruimte van die euklidiese wiskunde nie. Hier het jy nie te make met 'n konkrete ruimte nie, dit is ook nie aanskoulik of voorstelbaar nie (Buitendag 2002:293 & 294).

Om die verhoudingswêreld van ruimte te illustreer, verwys Buitendag (2002:296) na die bekende boek van Martin Buber (*Ich und Du*):

Die beeld wat ek vanuit my perspektiwistiese gesigspunt het, word skielik versteur wanneer ek besef dat ek nie die enigste ek is nie. 'n Tweede ek wat ewe onskiedbaar en onruilbaar aan sy of haar gesigspunt verbind is, maak sy opwagting, en 'n wêreld met twee middelpunte ontstaan dan. En dit is presies die rede vir die onvrede. Daarom beleef ek jou as 'n konkurrent, juis omdat jy ook 'n ek is. Daarom is 'n *sowel-as* onmoontlik en doem alleen die ongenaakbare en harde *of-of* dit in my werklikheid op. ...Hierdie konkurrensie manifesteer ook kollektief tussen groepe, volke, ja ook in die plante- en diereryk. 'n Universele krygstoestand bestaan daarom oral.

Wat Buitendag nou impliseer, is dat 'n mens inderwaarheid nou te doen het met 'n dubbele werklikheid in een ruimte. Enersyds word die ek teenoor die jy afgegrens, en andersyds die ek teenoor die dit. Hieruit lei Heim af dat die werklikheid hoofsaaklik bestaan uit drie verhoudinge:

- My wêreld tot jou wêreld.
- Ek tot my wêreld.
- Ek tot jy (U).

Ervaring kom nou tot stand wanneer hierdie drie verhoudings van die werklikheid met mekaar in kombinasie of gesprek tree (Buitendag 2002:297).

Verder onderskei Heim tussen die *presensruimte* en die *perfektumruimte* (Buitendag 2002:297). Eersgenoemde kan gesien word as die argitek of kunstenaar se ateljee; van hieruit word die empiriese wêreld beplan en gedikteer. Hier bevind die eintlike en die ware ek hom of haar. Die tweede kan gesien word as die empiriese en objektiveerbare wêreld. Dit was die oop teokoms, maar het tot hierdie kenbare verlede gestol.

5.7 Verby die plaaslike, navorser en die medenavorsers

Die deel van iemand se verhaal met iemand anders, in besonder die verhaal van inkongruensie in verhoudings binne die kerk, kan nie ligtelik opgeneem word nie. Volgens Ericson (2006:462) is dit belangrik dat voldoende strukture daargestel word om hierdie ervarings te ondersteun in die proses van ruimteskepping binne praktiese teologie, met die motief van 'n verandering of transformasie in die *praxis*. Volgens haar is daar in die verskillende vertelinisiatiewe 'n ervaring wat gedeel word deur van die rolspelers, naamlik: 'n wedersydse verstaan en empatie. Verder kan daar wel so 'n grondwaarde bestaan indien 'n mens in die navorsing gebruik sou maak van verbeeldingsnarratiewe. Binne hierdie metafoor is dit moontlik om jouself in die posisie van die "ander" te plaas en daardeur ook 'n vlak van empatie te bereik. Om hierdie posisie van empatie te bereik, sê Ericson (2006:462), is 'n sekere vlak van veiligheid vir die medenavorsers nodig. In haar eie navorsing was dit nodig om hierdie "veilige ruimte" te skep. Die ruimte impliseer veiligheid op twee vlakke: 'n fisiese veiligheid en 'n psigologiese en sosiale veiligheid. Dit is hier dat ons in die volgende hoofstuk gaan kyk na 'n gesamentlike skepping van 'n liminale ruimte in die NHKA – 'n ruimte waar heling gevind kan word en waar 'n gevoel van gesamentlike veiligheid bestaan.

5.8 Samevatting

In hierdie hoofstuk het ons die verskillende medenavorsers van die navorsingsreis ontmoet. Hulle het hul verhale met ons gedeel. Nog voordat ons hulle ontmoet het, het ons 'n bietjie na hul ruimte gaan kyk. Ons paaie het gekruis en ons het by hulle gehoor waarmee hulle worstel binne hul eie lewensverhale.

Dit was duidelik vanuit hul verhale dat hul stories vra na 'n ander ruimte. In hul vasgeloopte verhale het ons 'n soeke gevind wat soos volg voorgestel kan word:

- Die soeke na 'n ander verhaal, 'n verhaal waar hulle nie meer die “slagoffers” van die Kerk is nie.
- Die soeke na 'n ruimte binne die Kerk waar daar oomblikke van heling en die gevoel van veiligheid kan bestaan.

Met hierdie twee soektogte het ons binne hierdie hoofstuk van ons navorsingsreis van die postfundamentalistiese prakties-teologiese raamwerk gebruikgemaak om in gesprek te tree met ander dissiplines.

So het ons uiteindelik die liminale ruimte ontdek. In die volgende gedeelte van die navorsingsreis gaan ons in gesprek tree met hierdie ruimte en die medenavorsers om te hoor of hierdie ruimte hulle moontlik kan help met die inkongruensie wat hulle beleef in die verhouding tussen predikant en lidmaat in die NHKA.

Hoofstuk 6

'n Liminale brug en stories van hoop

6.1 Inleiding

In hoofstuk 5 het ons te doen gekry met 'n *liminale ruimte*. Die liminale ruimte is moeilik definieerbaar, maar kan beskryf word as 'n oorgangstyd. Volgens Small (2005:23) kan die kerk gesien word binne so 'n oorgangstyd. Dit is duidelik dat in 'n tyd van sekularisasie en materialisme dit al hoe moeiliker word vir mense om op die verstandsvlak alleen die Here te ontmoet. Die vraag in hierdie navorsing oor inkongruensie in die verhouding tussen die lidmaat en die predikant kan gesien word ten opsigte van so 'n oorgangsfase. Ons kan in die navorsing vra wat so 'n oorgang alles behels. Kan hierdie oorgang van een fase, een wêreldbeeld na 'n ander, 'n ruimte voorstel waar gefokus word op die ruimte van die predikant in die Kerk, en kan hierdie ruimte gebruik word tot 'n helende *praxis* binne praktiese teologie?

So 'n oorgangsfase kan gesien word as 'n liminale fase of tydperk vir enige gemeenskap of groep sowel as individu. In so 'n fase kom dit voor asof die vaste reëls en ordes van 'n vorige fase verval het. Hier is dus 'n gebrek aan absolute reëls en orde. Mense moet nuwe reëls en strukture in 'n nuwe fase van hul lewe ontwikkel. Dit kan gesien word as 'n fase waar die ervaring van verlies en onsekerheid op die voorgrond is. 'n Gemeenskap wat 'n liminale ruimte ingaan, kan beskryf word as 'n onsekere, vloeiende gemeenskap met weinig sekuriteit. So 'n ruimte kan gesien word as 'n herrangskikking waar nuwe vorme van gemeenskap, nuwe reëls en 'n nuwe samelewing gekonstrueer word. Binne so 'n ruimte kan ons kenmerke van die kortsluitings van hoofstuk 5 waarneem, naamlik 'n proses van institusionalisering. Wanneer 'n samelewing beheer oor homself en oor sy lewe kry, ontwikkel hy al hoe meer 'n vaste orde en struktuur vir homself. Small (2005:25) noem dat die meeste mense se ervaring van so 'n ruimte aanvanklik gesien word as oorheersend negatief, hoofsaaklik as gevolg van die ongestruktureerdheid

daarvan. Verder kan in hierdie ruimte waargeneem word hoe mense die “krisis” in eie identiteit probeer hanteer. Small (2005:28) noem dat daar binne ons land (Suid-Afrika) en kerk (Afrikaanse kerke) ’n swaai plaasvind waaraan nuwe aandag gegee moet word, sodat ’n liminale ruimte gevestig kan word. Hy beskryf dit as ’n ruimte van kreatiewe soeke na ’n manier van lewe wat weer oopgebreek kan word sodat konstruksie kan plaasvind. Dit kan lei tot die herintegrasie in ’n stabiele, veranderende maar nou leefbare samelewing, en ons kan almal ’n aandeel hê in die skepping daarvan.

6.2 Die etimologiese betekenis van die liminale ruimte

Die term *liminale ruimte* vind sy oorsprong in etnografie. Die woord het egter verskeie vorme van betekenis in verskillende vakgebiede aangeneem. Hierdie skeppende ruimte het twee groot outeurs, wat ons vind in gesprek met volkekunde. Die eerste twee afdelings van hierdie hoofstuk is aan hierdie outeurs en gespreksgenote in die literatuur gewy.

6.2.1 Arnold van Gennep se *les rites de passage*

Arnold van Gennep (1873-1957) word onthou vir sy *Les rites de passage*, een van sy werke wat beskou kan word as die meeste aangehaal (Zumwalt 1987:1). Deur baie skrywers word hy beskou as die *Vader van Franse etnografie* (onder andere Zumwalt 1987; Blumenkrantz 2005; Prevos 2001; Friedman 2001).

Sy siening van totemisme het ontstaan uit sy eie idees oor die aard van die mens en die mens se sosiale institusies. Elke mense- en dieregroep het twee dinge nodig om te kan oorleef:

- ’n Interne kohesie van die groep in elke plek; en
- die kontinuïteit van die groep deur opvolgende generasies (Zumwalt 1987:5).

Totemisme het vir Van Gennep aangedui dat daar 'n sisteem van klassifikasie bestaan. Van Gennep het in die meeste van sy werke klem gelê op die rol van die individu in die groep. Die studie van volkekunde was vir hom gefokus op die individue binne die sosiale groep. Blumenkrantz (2007:3) beskou Van Gennep as die volkekundige wat die *rites of passage* so populêr gemaak het, deur verskillende kulture met mekaar te vergelyk ten opsigte van aktiwiteite binne die bepaalde groep soos die individu dit beleef. So kan 'n individu se lewe beskou word op die verskillende vlakke van ontwikkeling in sy of haar lewe (byvoorbeeld geboorte, puberteit, huwelik en dood). Die *rite of passage* het 'n driedimensionele struktuur, wat die transformasie op hierdie verskillende vlakke van die individu tot gevolg het. Die eerste beweging kan gesien word as die *skeiding (separation)*; tweedens is daar 'n "oorgang verby grense", om 'n nuwe identiteit te vorm; en derdens kan 'n fase van *inkorporering* beskryf word, waar die nuwe in die individu se lewe sigbaar word – en op 'n ander wyse geïntegreer word binne die gemeenskap.

Prevos (2001:2) beskryf dit in terme van die preliminale, liminale en postliminale bewegings van Van Gennep se teorie.

6.2.1.1 Skeiding (*separation*)

In die ritueel in die preliminale fase van die inisiasieproses vind 'n skeiding plaas tussen die individu en die wêreld waartoe hy of sy behoort. Skeidingsrites word dikwels simbolies voorgestel deur byvoorbeeld die verwydering van klere of selfs liggaamsdele. Na afloop van hierdie rite is die persoon in Van Gennep se liminale fase, wat gesien en gedefinieer kan word as ***'n sosiale en religieuse niemandsland***.

6.2.1.2 Oorgang (*transition*)

Gedurende die uitvoering van hierdie rituele is die persoon in 'n liminale ruimte of leegte, tussen twee vorme van selfkonseptualisering. In hierdie fase word die persoon voorgestel aan 'n konsep van 'n nuwe rol vir die individu.

Kenmerkend in dié fase is die bedreiging wat ander mense of die individu self ervaar. Hierbinne is daar gewoonlik 'n mentor wat die negatiewe probeer uitfaseer en die individu lei tot die alternatiewe verstaan van sy of haar rol binne die gemeenskap.

6.2.1.3 Reïnkorporasie

Die finale beweging kan gesien word as 'n postliminale beweging. Daar is oor die grense beweeg, en die individu aanvaar sy of haar rol as deel van die verantwoordelikheid binne die groep of gemeenskap. Dit gaan gewoonlik gepaard met 'n merk, wat vir die publiek in die gemeenskap aantoon dat die individu tot 'n nuwe groep of status behoort.

Friedman (2001:1) sien dat Van Gennep die term liminaliteit gebruik om die verandering te beskryf waardeur mense gaan wanneer rituele uitgevoer word wat gepaardgaan met sosiale verandering. Van Gennep het waargeneem dat diegene wat deelneem, deur (of oor) die grens van die tradisionele of konvensionele gedrag beweeg en daarna getransformeer aan die ander kant van die driedimensionele proses uitkom.

6.2.2 Victor Turner se liminale ruimte en *communitas*

Turner het sy navorsing begin deur hoofsaaklik veldwerk te doen onder die Ndembu-volk (Deflem 1991:2). Die Ndembu-gemeenskap is gekenmerk deur verskeie konflikte en inkongruensie binne die sosiale gemeenskap, as gevolg van verskeie redes. Turner het aanvanklik gekyk na die sosiale konflik in hierdie gemeenskap om te sien watter sosiale meganismes geld, en op watter manier dit gebruik kan word om die konfliktsituasies in die gemeenskap op te los. Hy het *sosiale drama* voorgestel as 'n metode om onder die oppervlak van die sosiale normatiewe die versteekte konflik onder die Ndembu-volk na te vors. Turner het die rite beskryf as “prescribes formal behaviour for occasions not given over to technological routine, having reference to beliefs in mystical beings and powers” (vergelyk Deflem 1991:5). Net so beskryf hy die simbool as die kleinste eenheid van 'n rite wat steeds die spesifieke

eienskappe van die rituele gedrag vertoon; dit kan gesien word as 'n bergingseenheid wat gevul is met 'n magdom inligting oor die sosiale strukture van 'n spesifieke gemeenskap. Turner sien rituele, religieuse gelowe en simbole as relasioneel teenoor mekaar. Rituele kan, so gesien, beskryf word as pakkamers van betekenisvolle simbole waar die inligting geopenbaar word en gesien word as outoritêr vir die hantering van waardes binne 'n spesifieke gemeenskap. Simbole openbaar nie net die religieuse waardes van 'n gemeenskap nie, maar kan ook gesien word as transformatief vir die mens se optrede en werklikheidsverstaan.

Turner het twee sulke ritueelprosesse van verandering onderskei waar simbole 'n belangrike rol speel in transformering: *lewenskrisis*-rituele en rituele van *affliksie* (Deflem 1991:8). Lewenskrisis-rituele verwys na daardie tipe ritueel wat die aanbreek van oorgang of beweging van een fase na 'n ander, ontwikkeling van die individu, aantoon. Sulke fases is belangrik vir die individu in sy/haar sosiale ontwikkeling (byvoorbeeld geboorte, puberteit en dood). Rituele van affliksie kan gesien word as rituele wat beoefen word deur mense wat "vasgevang" word. 'n Goeie voorbeeld by die Ndembu-volk is waar mense "gevang" word deur byvoorbeeld die "gees" van hul voorvaders. Hierdie verskillende rituele vind plaas binne 'n spesifieke veld. Turner onderskei tussen 'n sosiale veld en 'n kulturele veld. Die sosiale veld (of die aksieveld) verwys na die groep se verhoudings, en sosiaal-strukturele organisatoriese prinsiepe van die gemeenskap waarbinne rituele uitgeoefen word. Binne die kulturele veld kan simbole gesien word as groeperings met abstrakte betekenis (Deflem 1991:8 & 9).

Dit is veral Turner se perspektiewe op die anti-struktuur, die liminale model van Van Gennep, wat hy interpreteer in terme van *communitas*, wat my aandag getrek het in hierdie navorsing. Hy gebruik Van Gennep se driefasemodel met besondere klem op die liminale fase in die rituele van 'n gemeenskap. Hy het waargeneem dat die mens tussen die fases van 'n ritueel dikwels afgesonder is van die alledaagse lewe. Die mens bestee dan tyd in 'n interstrukturele, liminale situasie. Gedurende hierdie fase word aan die persoon 'n nuwe naam (identiteit) gegee om sy/haar situasie van "nie

(langer) gearriveerd” te beklemtoon. Die simbole wat in so ’n fase ’n rol speel, beklemtoon dat die persoon in dié fase nie lewend of dood is nie, maar in ’n tussenfase inbeweeg. Die diverse dimensie van so ’n persoon word verder in die gemeenskap geïllustreer deur die persoon tydens die ritueel te versteek, sodat die persoon nie geken kan word as manlik of vroulik nie. Die persoon wat so ’n fase deurgaang, word dan “gestroop” van status en eiendom. Hulle word almal eenders behandel. Hulle is nie “hier” of “daar” nie, maar gesien as “tussenin” gewoonte en konvensie. Turner het drie onderskeie komponente van die liminale ruimte in die ritueel uitgewys.

- Die kommunikasie van die “sacra”, waar geheime simbole deur die ritueel self aan die persoon wat hierdie fase betree, gekommunikeer word. Sulke artefakte het gewoonlik ’n kulturele betekenis.
- Dekonstruksie en herkombinasie, gewoonlik van bekende kulturele konfigurasies, wat verwys na die kenmerke van bekende artikels in die “sacra”. Dié fase dwing die persoon in die rite om na te dink oor die gemeenskap waarbinne hy of sy leef; dit vra van die individu om te besin oor die basiese waardes van sy of haar sosiologiese en kosmologiese orde.
- Die vereenvoudiging van verhoudings in die sosiale struktuur. In hierdie fase word die outoriteit van die ritueeluitvoerder oor die persoon binne die liminale fase gereduseer. Die afstand word kleiner tussen die uitvoerder en die persoon binne die ritueel. Daar ontstaan ’n ruimte van absolute gelykheid.

Dit is in hierdie derde fase van ’n liminale ruimte dat Turner die gedagte ontwikkel het van *communitas* (Deflem 1991:13-15).

Turner het ’n duidelike onderskeid gemaak tussen wat hy noem die *communitas*-situasie en die *societas*-situasie. Die *societas*-situasie kan gesien word as ’n voorspoedfase in die ontwikkeling van die samelewing of groep. Dit

is 'n tyd wanneer 'n gemeenskap sy probleme tot op groot hoogte onder beheer gekry het, goed gestruktureer en georden is en 'n groeifase beleef. Kenmerkend van so 'n *societas*-tyd is dat die meerderheid van die mense in die groep goed voel oor hulself en hul groep, dat hulle veiligheid en rustigheid ervaar en oordeel dat hulle die toekoms met redelike vertroue kan tegemoetgaan. 'n Saak wat gewoonlik sterk saamval met die *societas*-tyd is die proses van institusionalisering. Wanneer 'n samelewing beheer oor homself en oor die lewe begin kry, ontwikkel hy al hoe meer 'n vaste orde en struktuur vir homself. Reëls word gemaak, en mense word aangestel om bepaalde funksies waar te neem en sekere rolle in die struktuur te speel. Later word hierdie struktuur 'n netwerk van stelsels en funksies wat 'n baie groot deel van die mens se lewe beheer. Hierteenoor word die *communitas*-situasie gekenmerk deur onsekerheid en oorgang (Small 2005:25).

Turner het in sy navorsing waargeneem dat persone binne die liminale fase van die ritueel gelykwaardig behandel word, gestroop van alle kenmerkende karaktertrekke van sosiale struktuur. Hier kom 'n "nuwe" gemeenskap tot stand, 'n gemeenskap waar die persone binne die ritueel mekaar beskou as kamerade en waar nie 'n hiërargiese struktuur in die gemeenskap bestaan nie. *Communitas* kan gesien word as opponerend teenoor die struktuur, dit verskyn waar die struktuur nie teenwoordig is nie. Die dialektiese verhouding tussen struktuur en *communitas* is duidelik sigbaar. Wanneer *communitas* oordryf word, word die struktuur uitgedaag, wat weer aanleiding gee tot revolusionêre optrede vir 'n vernuwende *communitas*. Turner het drie vorme van *communitas* in die gemeenskap geïdentifiseer.

- Eksistensiële of spontane *communitas*, wat bevry is van alle strukturele verwagting en wat ten volle spontaan en onmiddellik plaasvind.
- Normatiewe *communitas*, wat georganiseer word binne 'n sosiale struktuur.

- Ideologiese *communitas*, wat verwys na die utopiese modelle van gemeenskappe gebaseer op die eksistensiële *communitas*, wat plaasvind binne 'n strukturele sfeer.

Hierdie klassifikasie van *communitas* kan gesien word as tydelik en nooit permanent nie. Dit moet eerder beskou word as 'n fase binne die proses van die ritueel. Turner se vertrekpunt was dat rituele nie net gesien kan word as “gom” wat die sosiale orde aanmekaar hou nie, maar dat die sosiale wêreld self in wording bly, en die wêreld nie gesien kan word as eksistensiel klaar gevorm nie (Deflem 1991:19).

Daar is volgens Small (2005:26) verskillende omstandighede wat kan veroorsaak dat 'n *societas*-situasie oorgaan in 'n *communitas*-situasie. Soms kan dit teweeggebring word deur buitefaktore wat die een of ander krisis vir die groep veroorsaak. Dit kan partykeer meer te doen hê met die negatiewe patrone in die groep self wat tot uiteindelijke dekonstruksie en disintegrasie lei. Soms kan dit bloot 'n natuurlike oorgangsituasie wees. Wanneer Turner oor *communitas* teenoor *societas* skryf, maak hy die punt dat die lewensgevoel in die twee situasies hemelsbreed verskil. 'n Mens kan byna nie dink dat die lewe vir dieselfde groep mense in verskillende situasies so kan verander wat gevoel en ervaring betref nie. Verder is dit so dat juis die tyd wat “onsekerder” voorkom, ook die tyd is met die meeste moontlikhede vir vernuwing, groei en lewensverdieping. Small (2005:27) beskryf die teorie wat Turner ontwikkel het rondom die verandering van 'n *societas*-situasie na 'n *communitas*-situasie. Turner gebruik die term *social drama*. Wanneer 'n groep of gemeenskap die een of ander krisis of groot verlies ervaar, word die *societas*-situasie opgehef en begin die sosiale drama – 'n proses wat gewoonlik deur vier fases ontwikkel. Die vier momente is 'ngoeie voorbeeld van hoe 'n gemeenskap 'n “krisis” van die een of ander aard hanteer.

- Die afbreekmoment (*breach*).
- Die werklike krisis (*crisis*).
- Die lang herrangskikkingsfase (*redressive action*).

- Die herintegrasiefase (*reintegration*).

Met die dramatiese verandering van die *societas*-situasie na die *communitas*-situasie, tot uiteindelik weer 'n nuwe *societas*-situasie, beleef mense groot onsekerheid, steeds snelle verandering, 'n teenstruktuurbeweging en 'n ervaring dat hulle nie kan begryp wat aan die gang is nie (Small 2005:28).

Friedman (2009) is die dramaturg by die Castillo-teater in New York, 'n teater wat bekendstaan vir hul eksperimentele produksies. Friedman noem dat die teater Turner se gedagte van die liminale ruimte gebruik het in die transformerende werk wat die teater doen ten opsigte van revolusionêre werk in verskillende gemeenskappe. Vir hom is die bydrae van Turner nie net ten opsigte van die antropologie nie, maar ook tot die beter verstaan van die mens se ontwikkeling. Volgens hom het Turner die konsep van Van Gennep van die liminale optrede van volke in die vroeë twintigste eeu geneem en dit aangewend in moderne gemeenskappe. Turner het verder die transformasiewe, of revolusionêre, kwaliteite van die toneelspel van die mens uitgebrei. Van die menigte deure wat die liminale ruimte oopmaak, noem Friedman dat een van die belangrikste die moontlikheid is van transformasie van 'n gemeenskap en die identiteit van die individu.

Opsommend kan gesê word dat die liminale ruimte sy oorsprong vind in etnologie. Aanvanklik het die woord net 'n oorgangsfase deur rituele aangedui, maar dit het later ontwikkel tot 'n aanduiding van ruimte met spesifieke verstaan van simbole van die gemeenskap en die self binne hierdie ruimte. In die werk van Turner word die liminale ruimte beskryf as 'n bevrydingsruimte waar 'n "wegbreek" of selfs "bevryding" van 'n lewenskrisis of beproewing plaasvind. Die ruimte dui juis op 'n nie-gearriveerde plek of tyd in die bestaan van 'n volk se geïnstitusionele sosiologiese en religieuse ontwikkeling. Binne die teologie beskou teoloë soos Cilliërs die liminale fase as 'n oopbreekruimte, 'n ruimte waar die mens ontsnap van die struktuur rondom hom of haar, en waar hulle opnuut weer soekend is na sowel identiteit as struktuur.



6.3 Sosiale bewegings en transformering van die “self”

Volgens Yang (2000:379) is daar konsensus onder navorsers dat die betrokkenheid van iemand by 'n sosiale beweging transformering vir daardie persoon se identiteit inhou. Yang (2000:382) maak gebruik van Turner se liminaliteit om hierdie proses te verduidelik. Die liminale vlak toon drie dimensies van skeiding (*separation*), naamlik ruimtelik, temporeel en sosiaal/moreel. Wanneer die mens geskei of vervreem word van die bekende ruimtes, die roetines van 'n temporele orde, of die strukture van die morele verantwoordelikhede en sosiale bande, beweeg hulle in 'n liminale ruimte of tyd in.

Yang (2000:383) sien hierdie ruimte as bloot 'n potensiële ruimte of tyd, waar baie wat as “gebind” deur die sosiale struktuur gesien kan word, nou as “bevry” ervaar kan word. In so 'n ruimte kan transformasie plaasvind van die konvensionele na vernuwing. Yang noem dat die anti-struktuur van die liminale kondisie lei tot 'n inverse verhouding tot burokrasie. Burokrasie word gesien as in beginsel hiërargies, 'n sisteem van abstrakte reëls wat die onderneming regeer, 'n gees van formalistiese onpersoonlikheid, sonder enige emosionele element of implikasie van menslike kreatiwiteit, om die hoogste vorm van gedrag te bereik. Hierteenoor toon die liminale situasie karaktertrekke van vryheid, gelykheid, gemeenskaplikheid en kreatiwiteit.

Vryheid kan gesien word as die verwerping van daardie reëls en norme wat die sosiale gestruktureer het voor die liminale situasie. Gelykheid is die karakterisering van die verswakking van die strukturele verhoudings soos dit georganiseer is in terme van klas en mag of ander vorme van institutionalisering. Liminaliteit skep kreatiwiteit in 'n gemeenskap. Turner sien mites, simbole, rites, filosofiese sisteme en kunswerke as iets wat gedurig plaasvind in 'n liminale ruimte.

Yang (2000:385) sê dat in so 'n sosiale beweging wat gekenmerk word deur die liminale situasie, persoonlike verandering kan plaasvind ten opsigte van die diepte van die ervaring van die liminale situasie. Die verskil in liminaliteit in verskeie sosiale bewegings veronderstel dat sulke bewegings nie identiteite eweredig transformeer nie.

6.4 Teologie, kerk, predikant en die liminale ruimte

Mouton (2008:436) sien die liminale proses in teologie as 'n noodsaaklikheid vir die Christenteologie in 'n pluralistiese, sekulêre wêreld. Die beweging van een perspektief (posisie) na 'n ander kan beskryf word volgens die tipiese metaforiese prosesse van oriëntasie, disoriëntasie en heroriëntasie in die model van Ricoeur. Dit is hierin dat Mouton die konsep van liminaliteit in teologie vind. Mouton beskryf die liminale situasie as beskrywing van die infasering van die akademiese wêreld, kerk en gemeenskap – in die episentrum van Christelike teologie.

Liminaliteit het te doen met ervarings wat beide wonder en ongemak veroorsaak wanneer so 'n ruimte ontstaan tussen groepe, mense of perspektiewe. Volgens Mouton (2008:437) kan sulke delikate prosesse gesien word as die identiteit van die Christelike teologie. Die kreatiwiteit, paradoks en gevaar van liminale ruimte word deur die Christelike teks aangedui in die optimale konteks van morele transformasie en spirituele groei. Mouton (2008:438) sien die voortgaande prosesse van ervaring en interpretasie binne die liminale ruimte as 'n kenmerk van die Christelike geloof en van die Christelike teologie.

Alhoewel Mouton (2008:439) die huidige situasie in Suid-Afrika beskryf as belowend, 'n meer hermeneutiese bewussyn, blyk dit ironies genoeg dat dit die verwydering tussen mense versterk – 'n potensieel konstruktiewe dog gevaarlike gevolg van 'n sekulêre gemeenskap en postmoderne denke. In plaas van 'n rykheid en pluraliteit wat gevier word, waar mense se identiteit met mekaar gedeel kan word, van verhale van vreugde en hartseer, word die postmoderne denke vir baie mense in Suid-Afrika gekenmerk deur disintegrasie, met 'n verlies aan oriëntasie en kollektiewe morele identiteit. Dit dui dan eerder op 'n verlies van etos en respek vir die lewe. Vir baie beteken dit wantroue in leierskap – insluitend kerklike leierskap. Mouton (2008:441) sien hierdie verlies as iets wat al drie elemente van Aristoteles se kommunikasiemodel voorstel, naamlik *etos*, *logos* en *pathos*. *Etos*: In Suid-Afrika het baie mense vertroue verloor in hul leiers se integriteit en die outoriteit van hul (pastorale) leiers. *Logos*: Die inhoud van die outoriteit word bevraagteken – selfs die waarheid van die Bybel as sodanig. *Pathos*: Die retoriese effek van die woorde en simbole in die lewe van die mense word geïnhibeer, wat lei tot 'n vorm van apatiese handeling. Aangaande die kerk, noem Mouton, is daar kenmerke dat Christene hul oriëntasie en integrasie, hul sin van roeping in die wêreld, hul primêre identiteit as Christene, op 'n manier verloor het. Hierdie morele krisis van die mens beskryf Mouton as iets wat 'n teologiese reaksie verwag. Mouton (2008:443) glo dat die Christelike teologie die kerk kan help – in besonder ten opsigte van die kerk se sosiale verantwoordelikheid – deur 'n liminale ruimte te skep, deur dapper in te tree in die liminale ruimtes en 'n gesprek te fasiliteer tussen diverse diskoerse vanuit 'n episentriese posisie van kerkwees, teologie en die gemeenskap.

Rohr (2002:1) is daarvan oortuig dat daar sonder enige ervaring van liminale ruimte geen ware perspektief op die lewe kan wees nie. Hy sien die liminale taak of opdrag van die kerk as die inlywing van mense in die misterieuse wêreld van God. Ware *communitas* is vir hom die saamloop deur die liminale ruimte – en die uitkom aan die ander kant – waar mense vir altyd anders sal wees (getransformeer).

6.5 Voorlopige samevatting

In die sogenaamde kortsluitings wat die medenavorsers in hul vasgeloopte verhaal ervaar, is dit duidelik dat gevra word na 'n ruimte waarin die medenavorsers heling kan vind en waar weer 'n soeke na 'n eie identiteit gevind kan word. Gevare of struikelblokke soos sekularisme, mag en outoriteit, die etos van die NHKA (veral 'n Reformatoriese tradisie), die verstaan van 'n bedieningsmodel, 'n kultuurkonteks, en die verskille wat duidelik gevoed word deur die verstaan van 'n wêreldbeeld wat dui op verskillende perspektiewe, het die reis (ons wêreld) bedreig. Die wêreld of ruimte van die medenavorser en die persoon met wie konflik plaasvind, lei tot 'n diskrepansie in die ervaring van die ruimte van die Kerk. In die navorsing is voortdurend gevra na 'n alternatiewe ruimte waarin konflik konstruktief aangewend kan word.

Dit het ons in die reis gelei na die liminale ruimte, waar ons tot dusver in die hoofstuk 'n onderbou van die ruimte gevind het in die volkekunde. Die vraag verder in hierdie hoofstuk is: Hoe verstaan ons reisgenote die ruimte van liminaliteit? Is dit voldoende in die ruimte en in besonder in die konteks wat hulle in die bediening ervaar? Die vraag is of die liminale ruimte gesien kan word as 'n geskikte ruimte vir hierdie sogenaamde kortsluitings wat die medenavorsers in 'n vasgeloopte verhaal beleef. Tot watter mate is hier 'n ontknoping van 'n vasgeloopte verhaal, en in watter mate kan die liminale ruimte dui op 'n beter toekomsverhaal wat deur die medenavorsers verbeel word?

6.6 Reaksie van die reisgenote op die liminale ruimte

In die reaksie van die medenavorsers was dit duidelik dat hulle gemotiveer word deur so 'n ruimte wat moontlik in die Kerk kan bestaan. Hulle glo almal dat die Kerk in geheel reeds binne so 'n liminale ruimte is. Al die veranderinge en diversiteit dui vir hulle op so 'n onsekere tyd waarbinne die Kerk reeds is. Hulle beleef ook reeds die storm in die Kerk – die “rooivlag” wat opgesteek

word in die Kerk en in die wêreld. Daar is egter by hulle ook 'n ander vraag: *Hoe kry ons ander in die Kerk so ver om dit in te sien?*

'n Weg wat bekend is in die Kerk, is dié van metafore. Metafore is 'n belangrike eienskap van menslike denke. Dit hou belangrike gevolge in vir die verstaan van alle gebiede van menslike denke, insluitend wetenskaplike ondersoek, religieuse oortuiging en sistematiese teologie. Daarom is Kant volgens Brümmer (1990:213-214) korrek in sy siening dat die persepsie en kennisinname van die wêreld rondom ons nie bloot 'n passiewe waarneem van sensoriese indrukke is nie, maar 'n aktiewe ordening van hierdie sensoriese data. Om 'n greep op die sensoriese indrukke wat deur waarneming bekom wil word te kry, moet gelet word op die verskille en ooreenkomste tussen dit wat waargeneem word, en dit moet dan geklassifiseer word ooreenkomstig die ooreenkomste en verskille. Omdat konsepte en metafore kontekstueel is, verloor hulle hul effektiwiteit wanneer die konteks verander. Elke nuwe konteks vereis daarom nuwe metafore waarin ordenende konsepte uitgedruk word. Ook die literêre vorms waarin teologiese konsepte geartikuleer word, is kontekstueel gebonde. Die geïkoneerde genrepatrone waarin die teoloog sy kreatiewe uitset uiteensit, bestaan ook in 'n veranderende konteks. Namate die konteks verander, verloor die bepaalde stelwyse sy effektiwiteit en word dit noodsaaklik om die teologiese betekenis wat die teoloog vir een tyd gevind het, in 'n ander tyd op 'n ander manier in te klee.

In die onlangse literatuurwetenskap het 'n aantal literêre teorieë na vore gekom wat die klem laat val op die rol van die ontvanger van tekste in die kommunikasieproses. Vanuit die wysgerige nuwe hermeneutiek het die sogenaamde "resepsiebenadering" ontwikkel, waarvolgens die leesproses 'n dialektiese interpretasiegebeurtenis is. Betekenis word nie meer as 'n objektiewe idee beskou wat vasgevang is binne die teks nie, maar is eerder iets wat in die verhouding tussen die teks en die leser ontstaan. Die postkritiese wetenskapparadigma het tot gevolg gehad dat die epistemiese status van die konsep "teks" verander het. Die veronderstelling dat 'n teks 'n objek is wat geken kan word en waarin die betekenis vas is om deur 'n

geskoolde leser “ontdek” te word, is nie meer aanvaarbaar nie. Die literêre werk bied die leser ruimte en vryheid tot interpretasie. Hierdie proses word betekenis-invulling genoem. Die leser word tydens die leesproses as’t ware “medeskepper” van betekenis. Die leser moet kreatief betrokke wees by die proses van betekenis-konstruksie om die teks in sy doel te laat slaag, naamlik om met die leser te kommunikeer. ’n Subjek-objek-ommeswaai moet dus plaasvind – die leser moet self die “objek” word wanneer die teks met hom begin “werk”. Dan eers het die tekstuele kommunikasieproses werklik geslaag (De Bruin 2000:206) (vgl Van Aarde).

Die resepsiebenadering beklemtoon dat hierdie proses van kreatiewe betekenis- invulling nie totaal ongekontroleer mag geskied nie. Die teks self bied objektiewe leserinstruksies wat as “grense” funksioneer en so perke stel aan die leser se kreatiewe betrokkenheid. Tekste bevat egter ook vele natuurlike en doelbewuste “oop plekke” wat as “leseruitnodigings” die leser kreatief betrek. Verskeie Bybelse tekste kan beskou word as “oop tekste” wat ’n groot mate van leser-invulling toelaat en dit selfs vereis (De Bruin 2000:206-207).

Van Aarde (1999:11, 27) behandel die postmoderne opvatting van die begrip “waarheid” en die insig dat waarheid ook deur beeldspraak of met metafore betuig kan word. Hierdie insig is na die filosoof Immanuel Kant terug te voer. Kant het daarop gewys dat, omrede ons min van iets weet, ons ’n bietjie meer sinvol kan praat as ons dit doen na aanleiding van iets waarvan ons ’n bietjie meer weet – dus met ’n metafoer. Die postmoderne waarheidsbegrip is ’n positiewe ontwikkeling in die sin dat dit ’n nuwe verstaan van godsdienstige taal akkommodeer. “God-spreke” kan nie anders nie as om te geskied deur middel van metaforiese spreke (wat altyd menslike konsepte behels) – ook in tradisionele godsdienstige taal was dit die geval. Dit het net in die postmoderne denkwêreld al meer aanvaarbaar en selfs noodsaaklik geword om nuwe metafore aan te wend vir godsdienstige uitdrukkingsvorme (De Bruin 2000:207).

Die navorsers (die navorser en medenavorsers) het twee metafore daargestel vanuit ons eie situasie vanwaar ons die liminale ruimte kan sien in die inkongruensie tussen predikant en lidmaat in die NHKA. Ons sien hoe hierdie ruimte 'n ruimte van heling kan word in die predikant en lidmaat se verhouding, in terme van *die dans van vrede* en die *liminale hangbrug van genade*.

Metaforisering kan gesien word as die proses wat opgesluit is in die teks, wat inherent is aan die teks, in die teks as literêre vorm. Die grondmetafore in die teks word gemetaforiseer deur 'n kreatiewe funksie van interpretasie wat die hele proses van interpretasie oorheers ver bokant die spesifieke teks (Van Huyssteen 1997:150). Pieterse (2005) is van mening dat taal betekenis oordra. As dit nie die geval was nie, sê hy, sou daar geen kommunikasie tussen mense moontlik gewees het nie. Hy gaan verder deur te sê dat die betekenis in die uitspraak nie met die lokusie saamval nie; dit lê eerder op die vlak van die illokusionêre lading van wat gesê word. Vir Immink (soos aangehaal deur Pieterse:2005) lê die betekenis van 'n uitspraak in die verwysende funksie van taal. By die verwysing gaan dit oor die verhouding tussen taal en werklikheid. Ons praat oor iets, en hierdie “waaroor” ons praat, is 'n verwysing, 'n bewering aangaande die werklikheid self. Wanneer ons van God se openbaring en verhulling, sy onbegrypbaarheid praat, kan ons maar net in metafore oor Hom praat. Een van die mooiste eienskappe van die Christelike metafoor is dat dit oop (*open-ended*) is (vergelyk McGrath 1999:155). Vir Pieterse is hierdie karaktertrek van die Christelike metafoor baie belangrik (Pieterse:2005):

'n Metafoor is bedoel om so 'n oop einde te hê dat toekomstige lesers en interpreteerders in staat gestel word om tot nuwe insigte en kreatiewe idees geprikkel te word. Metafore rig die uitnodiging aan ons om verdere vlakke van betekenis in die teks te ontdek wat ander miskien nie raakgesien het nie of vergeet het. Metafore ontlok dikwels sterk emosionele reaksies. Metafore in ons Christelike geloofstaal is in staat om uitdrukking aan ons geloofservaring te gee wat liturgie en

aanbidding oproep en tot 'n belewenis van die ontmoeting met God lei.

Pieterse (2005:131) kom tot 'n konklusie dat dit moontlik is om oor die sogenaamde *extra nos*-navorsing te dink, veral in die teologie. Ek stem saam met hom ten opsigte van die manier waarop hy met die taalhandelingsteorie van Austin en Searle met vrymoedigheid oor die ekstramentale in praktiese teologie kan praat. Hier kan die teoloog vertrou kry en nie vrees dat hy/sy in 'n subjektivisme sal verval wanneer oor die transendente God gepraat word in 'n postmoderne era nie. Daar kan dus oor God gepraat word in ons eie taal binne die konteks van ons eietydse wêreld. Hiervolgens kan ek met Müller (2002:77) saamstem dat die gebruik van taal nie net eenvoudig uit die samestelling van woorde en terme volgens hul woordeboekbetekenisse bestaan nie. Taal verteenwoordig 'n spesieke wêreldbeeld van iemand of van 'n groep en word ook gebruik om dit te konstrueer. Wanneer iemand 'n kritiese ervaring in sy of haar lewe ervaar wat hul eie wêreldbeeld uitdaag, gebruik hulle taal (stories) om hierdie ervarings te beskryf.

Lopes (2002:19) sê taal “allows the co-participant (or therapist) to understand the person’s realm of experience in being able to explore undiscovered or unspoken abilities”. Volgens Müller (2000:13) gebruik ons taal om betekenis te gee aan ons ervarings. Ervarings is betekenisloos totdat ons woorde en begrippe gebruik om betekenis daaraan te gee. Wanneer ervarings dan geïnterpreteer word en 'n tyd daaraan gekoppel word, word 'n verhaal geskep. Omdat die mens sy/haar eie identiteit skep, moet volgens Venter (1997:1191) binne 'n veranderende konteks altyd gesoek word na betekenis en 'n manier om dit wat gesê is, opnuut betekenisvol te maak. Nuwe kennis moet in terme van wat reeds bekend is, geformuleer word. Nuwe konsepte word net begryp as dit in vergelyking met of in kontras tot bestaande konsepte gesien word. Müller sê dus tereg dat dit belangrik is om te verstaan en te kommunikeer in die gespreksgenoot se taal, aangesien daardie taal die metafoor is waarin sy/haar ervarings uitgedruk word. “Die pastor moet dus eerstens 'n eerbiedige luisteraar wees, wat nie te gou begryp nie. Hoe gouer 'n pastor “verstaan”,

hoe kleiner is die kans vir werklike dialoog en hoe groter die moontlikheid tot misverstand” (Müller 2000:16).

Dit is duidelik dat metafore ’n belangrike rol gaan speel in die vestiging van ’n liminale ruimte. In die hervertel van die medenavorsers se verhale, het metafore ’n rol gespeel in die verbeelding van ’n ander toekomsverhaal. Die volgende metafore is skeppend deur die medenavorsers uitgewys in hul eie verhale.

6.7 Die dans van vrede

Met die dans-van-vrede-metafoor vind ons aansluiting by baie ander teoloë wat diverse perspektiewe op so ’n manier aanbied (Buitendag 2002:948; Müller 2000:72; Gergen: *Dialogue, Life and Death of the Organization*; Schutte & Dreyer 2006:973; Bons-Storm 2008:150; Cilliërs 2007:14-17). Reeds in hoofstuk 2 in die navorsingreis het ons te doen gekry met die dansmotief. Volgens Buitendag (2002:948) behoort ’n mens nie van buite oor postmoderniteit en die samelewing te praat nie. Deur die postmoderne mens te vergelyk met ’n *danser* in die samelewing waar werklikhede gekonstrueer word, kan eerder oor postmoderniteit gepraat word in terme van ’n dinamiese vorentoe en agtertoe, van binne uit, en kan ons ons subjektiewe waarneming en ervaring onder woorde kry. Daar kan gevra word: Na watter danse word ek genooi wanneer sekere uitdrukkings in taal gebruik word teenoor ander uitdrukkings van verstaan wat taal kan bied?

Vir Müller (2000:72) moet ’n model in die paradigma van die narratief nie bewegings beskou as stappe of fases nie. Dit kan eerder as ’n *dans*-model gesien word as wat daarna verwys word as ’n strategiese model. Die klem val eerder op die sirkulariteit as op ’n liniêre beweging. Die terapeut/navorsers/gespreksgenoot se taak is om vyf groot verhale te vertel: die **noodverhaal**; die **verhaal van die verlede**; die **toekomsverhaal**; die hervertelde **verhaal van die verlede**; die verbeelde **toekomsverhaal**.

In so 'n dans, het ons gesien, is die dialoog wat volgens Gergen 'n generatiewe ruimte daarstel, 'n handige hulpmiddel. Die generatiewe ruimte van die gesprek kan volgens Gergen nog verder verbreed word indien 'n mens ook ander aspekte van die dialoog na die tafel toe nooi.

1. *Herhalende sekwensies.* Generatiewe gesprekvoering kan beter beskryf word as die gesinchroniseerde bewegings van dansmaats. Die sleutel tot hierdie gekoördineerde bewegings is die geskiedenis van die praktyk.
2. *Wederkerende punktuasie.* Enige effektiewe organisasie of instituut moet in die een of ander stadium in die gesprek oorweeg wat reeds in die dialoog bereik is. So iets kan gesien word as 'n punktuasie, waar die rolspelers in die gesprek nadink oor wat in die gesprek plaasvind en besig is om plaas te vind.
3. *Om verbande en grense te konstrueer.* Deelnemers aan die dialoog sal dikwels as individue in die dialoog kommunikeer. Dit veroorsaak dat dit uitsprake is van geïsoleerde individue in die gesprek. Sulke aksies kan dikwels lei tot vervreemding en kan as dekonstruktief in die dialoog beleef of ervaar word. Daar moet eerder beweeg word na die “ons”-benadering, waar 'n sekere groep of subkultuur in die gesprek ingenooi word.

Inter-patie skep 'n atmosfeer vir die danssaal. Inter-patie kan gesien word as 'n doelbewuste kognitiewe voorstelling en affektiewe ervaring van iemand anders se denke en gevoel – selfs al word die denke gevorm uit 'n ander proses van rasionaal, en die gevoelens gekonstrueer uit 'n ander aannamebasis. Dit kan gesien word as meer as bloot simpatie. Dit is 'n inklusiewe beweging wat gerig is tot die individu, maar ook tot kulture en waardes. Binne hierdie poreuse hermeneutiek word die voorgestelde grense van die epistemologie weer besoek, gereeld besoek: heen en weer, in die gees om by iemand anders te leer. Hier word die geloof van mense die agent waar hulle beweeg van 'n *status quo* na 'n *status flux*. 'n Goeie beskrywing

hiervan is dié van 'n dans tussen jou en iemand met 'n ander perspektief. Die eerste stap is, soos Bons-Storm (2008:150) dit beskryf, 'n bewuswording van jou dansmaat. Die sien van jou dansmaat – nie om heelyd na jou eie bewegings te kyk nie, maar om deel te word van die vloei van die hele proses of die dans. Die tweede stap van hierdie dans is om die mense rondom jou se andersheid te erken. 'n Derde gedeelte kan bygevoeg word, naamlik die erkenning van iemand anders se ruimte binne jou ruimte. So kan op 'n narratiewe manier 'n ruimte gekonstrueer word waarin verskillende perspektiewe aanwesig kan wees.

Buitendag (2002:941) sien die samelewing as 'n gemoedelike dans – elke mens op sy of haar eie, maar tog ritmies en skeppend as in harmonie met die res. In so 'n postmodernistiese perspektief van die werklikheid gaan dit sowel om die enkeling as die groep. Hy beskryf hierdie dans as die *kwantum-dans*, omdat dit voortdurend spontaan en totaal onvoorspelbaar ontwikkel en omdat die verhoudings onderling die wesenslike van alles uitmaak. Hier weet die kwantumdansers sonder om te praat of oogkontak te maak wat die volgende beweging sal wees, omdat elkeen so geïntegreer is met die geheel. So kan daar volgens hom byvoorbeeld presies dieselfde beweging of ook presies die teenoorgestelde beweging gelyktydig deur verskillende dansers intuïtief uitgevoer word – telkens sonder dat ooreengekom is. Indrukwekkend van hierdie perspektief van die werklikheid in die postmodernistiese paradigma is die gedagte dat nuwe werklikhede spontaan deur hierdie dans of aksie geskep word. Hy sien *die mens as 'n mens deur ander mense, binne 'n bepaalde nis*.

Volgens Cilliërs (2007:14-17) toon so 'n ruimte sekere gedeelte aannames van die mense wat in hierdie ruimte leef en “dans”. Hy beskryf dit as wederkerige respek, erkenning, verantwoordelikheid en eerlikheid.

6.7.1 Hoe lyk die danssaal?

Die dans-van-vrede kan nie net gesien word as 'n metode om na die inkongruensie van predikant en lidmaat te kyk nie, dit is verder ook 'n ruimte wat deur die dansmaats voorgestel word. Wanneer ons na 'n dans uitgenooi word, kan ons onself vir 'n oomblik losmaak van een wêreld en genooi word in 'n ander wêreld in. Hier stel die dansmaats geen reëls nie. Hier is ook geen struktuur teenwoordig nie; al wat hier is, is 'n ruimte wat gedeel word. Hier gaan dit oor jou en jou dansmaat. Julle kan vreemd vir mekaar wees en mekaar se beweging nie so goed ken nie. Die uitdaging in die danssaal is dat al is die dans-van-vrede nie so vloeiend nie, albei dansers die proses sal respekteer. Dit kan tyd neem om mekaar te leer ken in hierdie proses. Tyd om te verstaan, tyd om gewoond te raak. Die volgende kan as algemene kenmerke van so 'n danssaal beskou word:

- 'n Teologie van **affirmasie**. Dit is 'n kenmerk vir al die dansers. Wanneer ons rondom ons kyk, sal ons waarneem dat al die ander dansers, net soos ons, dansklere en dansskoene aanhet – almal van ons is hier met een doel, en dit is om met mekaar te dans.
- In die saal is daar 'n geur wat gekenmerk word deur **interpatie** – ons luister graag na jou, ons wil weet en stel belang, maar meer nog, jou siening en perspektief is vir ons belangrik.
- In die danssaal maak ons nie net **oogkontak** nie, maar **komplementeer** ons bewegings mekaar – dit wat tussen ons gebeur, is skeppend en uniek, dit skep 'n verdere ruimte. Dit word 'n dans wanneer ons mekaar erken, respekteer, eerlik is en verantwoordelik optree in die ontmoeting van mekaar se **andersheid** in die dans.
- Die toeskouers (die gemeente en die res van die gemeenskap) wat na hierdie dansmaats kyk, sien in die dans iets van die gesamentlike

identiteit van die dansmaats. Die altyd bewegende, nooit gearriveerde, **etos** van die NHKA kan in die dans waargeneem word in die mens as *'n mens deur ander mense, binne 'n bepaalde nis*.

- In hierdie verhouding wat dansmaats met mekaar het, gebeur daar iets **generatief** vir die hele gemeenskap. Die dans word nou 'n ruimte vir nuwe en transformerende oomblikke van oorvertel, van konstruering van nuwe verhale.
- In die danssaal, wanneer ons besig is met die **dans-van-vrede, is ons nie alleen nie**. Ons staan daar voor die res van die gemeenskap wat saam met ons die dans geniet.

6.7.2 Ons dans op die *ritme* van die evangelie in die dans-van-vrede

Vanuit die hervertelde noodverhale van die medenavosers op ons reis, was dit duidelik dat 'n verbeelde toekomsverhaal wel moontlik is in die konteks van genoegsame ruimte binne die NHKA in terme van die verhouding tussen predikant en lidmaat in die Kerk. Ons kan sê dat dit geskied op grond van die musiek wat in die danssaal gehoor word. Dit kan ook gesien word as die taal wat hulle gebruik om die Meesternarratief van God voor te stel. Al die gespreksgenote beleef 'n *roepingsbewustheid*. Hulle beskryf dit eerder as 'n verantwoordelikheid teenoor God en nie teenoor 'n kerkraad of gemeentegroep nie. Dit sê iets van hul spiritualiteit in hul verhale. Die beste manier om dit te beskryf, is in terme van 'n *Coram Deo*. Hulle beleef 'n lewe voor God. Dit maak hulle deeglik bewus van die musiek in die danssaal. Dit beskou hulle as die evangelie van Christus. Die musiek word deur almal in die danssaal gehoor, die verskil is egter die manier waarop ons reageer wanneer ons die musiek hoor. Ons koppel ons eie unieke ritme aan die wysie van die musiek. Die skep ruimte vir diversiteit in die danssaal. Geen twee mense se dans sal op dieselfde manier gekonstrueer word nie. Dit verskil van dansmaats tot dansmaats, alhoewel ons dieselfde musiek hoor. Skrifbeskouings wissel, want dit word gevoed vanuit verskillende

wêreldbeskouings en perspektiewe. Daarom, al is die teks dieselfde, toon die res van die hermeneutiese proses verskillende reaksies en optredes. Ons het dus in die danssaal te doen met verskillende danse op grond van die musiek wat gespeel word. Elkeen toon fragmente van dit wat hulle hoor. Elkeen toon fragmente van 'n ware, nie absolute nie, beleving of ervaring van die musiek wat deur die Musiekmaker gespeel word.

Ons beskou “waarheid” in die danssaal dus nie as “iets” nie – dit kan nie gesien word as die dak van die saal nie – want dit het perke, as ons vaskyk teen die dak word ons nie beweeg na randvorme van taal nie, maar bly ons vasgevang in die “amptelike” raamwerk of struktuur van die danssaal. Nee, die dak stel eerder 'n “universum van simbole” saam wat, afhange van waar jy op die dansvloer is, kan verskil van mededansers in die danssaal. Die “waarheid” vir ons in die danssaal kan eerder gesien word as die musiek (openbaring) wat ons hoor en die sekerheid dat daar iemand is wat die musiek maak, of gemaak het in die danssaal. Waarheid in die “nuwe” gemeenskap van die danssaal is die iemand wat met elke danser in gesprek is.

6.8 'n Liminale hangbrug van genade

Op ons navorsingsreis het ons nou 'n plek bereik waar oorbeweeg kan word van een wêreld na 'n ander wêreld. Die medenavorsers sien die huidige wêreld as een wat bedreig word deur 'n aantal faktore binne die NHKA en ontwikkelinge wat parallel loop met die verhaal van die Kerk. Hierdie verhale en kontraverhale in die noodverhale van die medenavorsers het veroorsaak dat hulle op hul eie reis in die Kerk hulself in 'n vasgeloopte verhaal bevind. Die voorstel van die metafoer van die *liminale hangbrug van genade* dui op 'n alternatiewe verhaal in die reismetafoer van die navorsing. Dit is deur die navorsers voorgestel.

Met ander woorde, nou kan ons sien dat ons op hierdie reis gearriveer het by 'n plek waar daar 'n groot kloof is, 'n opening, 'n bepaalde skeur wat ons reis versper. Die enigste manier om verder te reis oor hierdie *abyss*, hierdie bodemlose put, is om gebruik te maak van die stukkende hangbrug wat geen

struktuur toon nie. Dit kan beskou word as die liminale ruimte. Kom ons beskou hierdie brug van nader.

6.8.1 Die brug sonder struktuur vra oomblikke van kreatiwiteit

'n Liminale fase van “oorgang” toon in die praktyk anti-struktuur as kenmerk. Dit is presies waar ons nou staan op hierdie navorsingreis. Die vraag is: Indien daar geen struktuur gesien kan word nie, op watter wyse kan ons die pad van oorgang in hierdie reis beskryf? Wanneer die struktuur ontbreek, kan ons die klem plaas op die verskynsel van **communitas**. Dit is in die verhouding van mense tot mekaar (in sosiale konstruksie) dat die hangbrug waargeneem kan word. Die brug is nie stewig of vas nie; intendeel, die brug ontbreek in struktuur. Dit is daarom belangrik dat ons mekaar as reisgenote nodig het wanneer ons van die een punt na die ander beweeg. Ons het mekaar nodig om hierdie brug vas te hou. Dit impliseer vertroue in mekaar. As dit nie vir die ander is nie, kan ek nie van hierdie wêreld (wat gekenmerk word deur gevare en bedreiging) na 'n ander kant of wêreld beweeg nie. Wanneer ons een-een oor hierdie brug beweeg, het ons mekaar dus in gedagte. Sonder die een kan die ander nie meer bestaan nie.

Die proses van “oorgang” oor die bodemlose put vra verder dat ons binne onself oomblikke van andersheid sal beleef. Dit vra dat daar by ons nie net een perspektief is nie, maar twee, dat daar nie net een interpretasie teenwoordig sal wees nie, maar ook die interpretasie van die ander. Dit beteken in die woorde van Gadamer nie of-of nie, eerder 'n en-en-perspektief. Ons is net wie ons is vanuit die andersheid van die ander wat die hangbrug vir ons vashou. Verder is dit duidelik dat ons eie verhale gesien kan word as deel van die prefigurasië (mimesis 1), en dat die onsekere hangbrug gesien kan word as die oorgang (mimesis 2 of konfigurasie) wat ons uiteindelik bring by die voltooide hermeneutiese proses van refigurasië (of mimesis 3).

In hierdie oomblikke van kreatiwiteit of die vorming van denkbeelde word oor die brug wegbeweeg van die “tegniese manier van denke” na oomblikke van “om nie te weet nie”, waar nie een van ons in die reis ’n antwoord het op al die vrae wat ons vra nie. Dit kan eerder beskou word as onseker en botsend met die manier waarop ons in die verlede na die instituut van die Kerk gekyk het. Ek stem hier saam met Müller (*Poetical pastoral counselling*) dat die waarheid in die proses tot ’n groot mate gereduseer word. Met so ’n manier van dink (tegniese manier van dink), kan die evangelie gesien word as ’n ou gewoonte op die reis in die Kerk. Verder kan tegniese denke die misterieuse as ’n probleem beskryf, dit kan kwaliteit na kwantiteit verander, dit kan selfs Bybelse geloof verander in bestuurbare vorme. In die oomblikke van kreatiwiteit en verbeelding word ons in die reis beweeg: weg van die **probleem na die misterieuse**; weg van **sekerheid na versekering**; weg van **kwantiteit na kwaliteit**.

Volgens Gerkin (1986:60) kan praktiese teologie gesien word as interdisiplinêr met verskeie tale in sy aksie. Praktiese teologie is gebore uit die Christelike *praxis* van die mens. So kan praktiese teologie gesien word as nooit afgehandel nie, dit bly altyd in proses. Gerkin (1986:61) beskryf praktiese teologie vanuit ’n narratiewe hermeneutiese benadering soos volg:

Practical theology, seen from a narrative hermeneutical perspective, involves a process of the interpretive fusion of horizons of meaning embodied in the Christian narrative with other horizons that inform and shape perceptions in the various arenas of activity in which Christians participate.

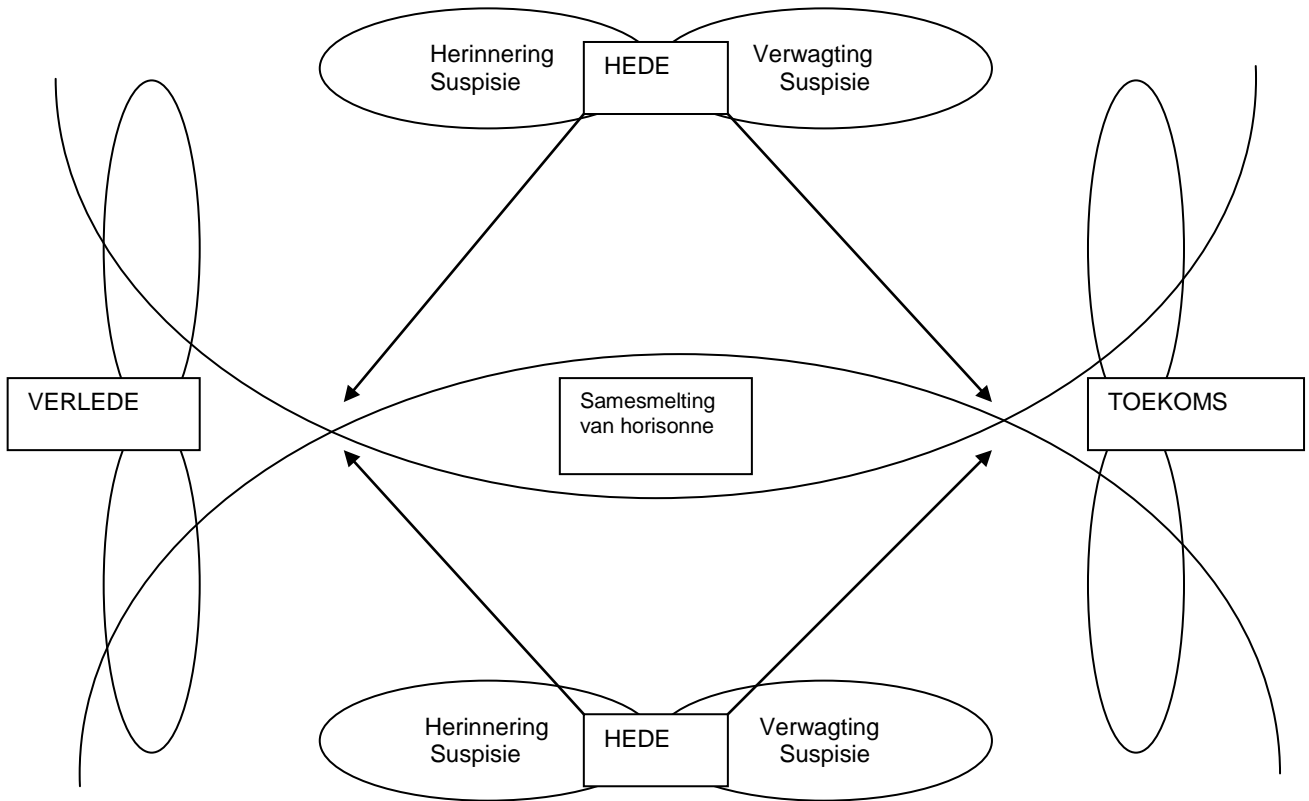
Onderliggend aan dié definisie is daar ’n konstruksie van enkele idees wat uitstaan.

1. Die kritiese en konstruktiewe refleksie van praktiese teologie behels sowel die horison van betekenis as die doel wat waargeneem en gekonstrueer word deur Christene in die Bybelse narratief, asook die verhale, metaforiese beelde en temas. Dit behels ook verder die

verskillende horisonne van betekenis wat die moderne lewe inlig en konstrueer op al sy vlakke en in al sy kontekste van aktiwiteit. Hierdie samesmelting van horisonne is nie altyd bloot 'n eenvoudige sintese van perspektiewe nie. Gewoonlik is verskillende horisonne in konflik met mekaar, hulle staan partykeer selfs teenoor mekaar. Hierdie “wêreld van betekenis” word getoets deur die beelde en temas, imperatiewe en aannames van 'n ander “wêreld van betekenis”. Praktiese teologie vind plaas wanneer hierdie twee horisonne van betekenis korreleer met die horison van die Christelike verhaal. Dus kan gesê word dat kritiese refleksie oor die Christelike narratiewe betekenis nooit kan geskied in 'n vakuum of in 'n situasie wat nie die konteks van die Christen se wêreldbeeld in ag neem nie.

2. Die idee dat prakties-teologiese denke daaruit bestaan dat horisonne saamsmelt in die *praxis*, impliseer nie net respek vir die Christelike horison van betekenis in die narratief nie, maar veral ook respek vir ander horisonne van betekenis in alle menslike aktiwiteite. Dit het die gevolg dat die werk of aksie van praktiese teologie nie altyd gedoen sal word in 'n kalm atmosfeer of 'n gemaklike gesprek nie.
3. Die samesmelting van horisonne impliseer 'n sekere “hermeneutiek van suspisie” – gesonde suspisie ten opsigte van alle horisonne van betekenis, insluitend die Christen se horison van betekenis.
4. Laastens moet in ag geneem word dat die doel van prakties-teologiese denke altyd gesien kan word as die transformasie of die verandering van die mens se lewe.

Gerkin (1986:66) stel 'n skematiese struktuur voor vir narratiewe, hermeneutiese prakties-teologiese denke:



Figuur 7

Dit kan gesien word as 'n proses wat gegrond is in die menslike narratief wat tyd organiseer in verlede, hede en toekoms. Hierdie skematiese voorstelling impliseer dat gestruktureerde prakties-teologiese denke 'n beweging insluit van refleksie oor die huidige situasie in die hede en die menslike ervaring daarvan, na 'n refleksie in die verhaal oor hoe die situasie gestruktureer is soos dit is, die betekenis en die interpretasies wat die aksie vorm. Met hierdie refleksie reis ons vir oomblikke na die verlede op soek na soortgelyke ooreenkomste, of tradisies van betekenis, en selfs na rolspelers in die relasie. Hierdie soektog kan gesien word as die wortel van die horison van betekenis wat die menslike aksie inlig.

Met 'n beter verstaan van die verlede van die aksie van die mens voor ons, beweeg ons terug deur die hede in die betrokke aktiwiteit, op soek na 'n beliggaming van die aktiwiteit in die toekoms. Waarheen neem hierdie aktiwiteit ons? Wanneer ons nou terugbeweeg na die huidige tyd waarbinne hierdie aktiwiteit afspeel, kan ons die aktiwiteit in 'n beter lig sien omdat die narratief, die geleefde verhaal, in ag geneem is. Die horison van betekenis van die aktiwiteit is beter te sien. Die skematiese voorstelling van Gerkin (1986:67) stel 'n soortgelyke beweging by die Christelike narratief in die wêreld voor. Die beweging is van die konflik in die hede na die verlede, dalk meer in die rigting van die Bybelse narratiewe metafore, temas, beelde en aksies van die mens in hul verhale vanwaar die Christelike openbaring vir baie mense plaasvind. Hierdie beweging na die verlede sal ons altyd aanmoedig om ook deur die hede weer na die toekoms te reis. Wat is die toekoms vir die Christelike lewenswyse? Hoe lyk die toekomsbeskouing vir die Christen? Dit is belangrik dat 'n gesonde balans van suspisie ook in hierdie beweging na vore kom. Die waarheid van die evangeliese verhaal het 'n impak op die menslike interpretasie van die realiteit van die mens se aksie.

Dit is in hierdie gedeelde horisonne dat ons te doen kry met kreatiewe oomblikke in die liminale ruimte. In hierdie samesmelting van horisonne bestaan daar nie net een perspektief of narratief nie, maar juis twee. Die rolspelers wat in inkongruensie staan, deel mekaar se perspektief of horison.

Dreyer (2003:336) noem dat wanneer vanuit 'n hermeneutiese narratiewe benadering na die Kerk gekyk word, is dit nodig dat daa geluister word na die kollektiewe herinnering van lidmate in die Kerk. Geskiedenis kan volgens Dreyer beskou word as die produk van kollektiewe herinneringe binne 'n bepaalde sosiale konteks. Hierdie gedeelde herinnering legitimeer en handhaaf 'n bepaalde sosiale orde. Die etos van die groep bepaal watter herinneringe (deur 'n proses van seleksie) die moeite werd is om te onthou en op watter manier hulle onthou word. Dreyer (2003:337-338) noem hier moontlike faktore wat 'n rol kan speel in seleksie:

- Multikulturaliteit: Die stories van groepe in die Kerk soos vroue, kinders, bejaardes, ampsdraers, mense wat van ander kerke kom, sal byvoorbeeld anders klink. Al is daar ook 'n "Hervormde storie", is die verhaal nie eenvormig nie. Meester- en kontranarratiewe, asook metanarratiewe (wat oor groepe vertel word of ten grondslag van groepe se meesternarratiewe lê), sal ondereskei kan word.
- Herinneringe wat vergeet word: Daar is selektiewe, kollektiewe verlies aan herinnering as dit kom by sekere herinneringe wat konflik veroorsaak of van mense slagoffers maak.
- "Vertraagde herinneringsindroom": Dit kan gesien word waar die Kerk en individue skadelike optredes van die verlede "vergeet" en dit in die toekoms herhaal kan word.

Volgens Dreyer (2003:314) kan die narratief gesien word as 'n "kennisweg" (*a way of knowing*). Sy plaas die klem op die vorm, inhoud, funksie en konteks van mite as die dieperliggende narratief agter die lewenstories van mense en groepe. Sy vind aanklank by Ricoeur se "hermeneutiese boog" om die narratief as 'n kennisweg ideologies-krities te beskryf en die dominante sosiokulturele narratief te dekonstrueer. Sy sien die "implisiete mite" van die Christelike geloofsgemeenskap as kontranarratief wat kan sin gee aan mense, sodat hulle outentiek in die teenwoordigheid van God kan staan.

Wanneer een paradigma oorbeweeg na 'n volgende, gebeur dit dat konvensionele denkpatrone uitgedaag word en selfs disintegreer. Die leser/hoorder word ingetrek in 'n narratief, en die verhaal het die krag om hulle te verander. Dit kan gesien word in terme van Ricoeur se werking van *mimesis*. Volgens Dreyer (2003:326) het *mimesis* te doen met die tekstuur van die narratief. Die eerste *mimesis* (of prefigurasie) kan gesien word as die aktiwiteit van die outeur of verteller wat 'n teks skep. Die betrokkenheid van die leser/hoorder kan gesien word as die tweede *mimesis* (konfigurasie). Die leser/hoorder se voortgaande lewe as 'n transformatiewe lewe kan verstaan

word as die derde mimesis (of refigurasië). Daar word ook na die proses verwys as die sogenaamde “hermeneutiese boog” van Ricoeur. Wat belangrik is, is om in te sien dat die leser/hoorder die een is wat met die daad van lees/luister die handeling uitvoer wat ’n eenheid skep van die eerste mimesis na die derde mimesis deur middel van die tweede mimesis.

In die narratief volg ’n aantal strategieë in die hermeneutiese proses. Dreyer (2003:327) sien die motiewe, redes waarom iemand iets gedoen het, as die beginpunt. Wat die karakters motiveer, hou direk verband met wat gebeur het of nie. Karakters kan beskryf word as *agente* wat funksies soos protagonis, antagonis of helper vervul. Agente soos deur die verteller bepaal, is verantwoordelik vir die gevolge van hul optrede. Die vraag na die motiewe kan gesien word as die “waarom”-vraag. Die antwoord op die “wie”-vraag is meer beperk as dié van die “waarom”-vraag, maar tog kan die twee nie van mekaar losgemaak word nie. Die antwoorde op die vrae “wat”, “waarom”, “wie”, “hoe”, “met wie” of “teen wie” van ’n handeling is verweef met mekaar en verwys oor en weer na mekaar. Die rekonstruksie van “herinneringe” vra in die narratiewe hermeneutiek ’n ander logika as dié van die positivisme. ’n Abduktiewe epistemologie se uitgangspunt is dat kennis relatief is en dat alle tekens in taalhandelinge simbole is. ’n Abduktiewe benadering gryp nie soos die deduktiewe en induktiewe epistemologieë terug na bestaande kennis op grond van empiriese kennis nie. Dit kan nie as wêreldvreemd beskou word nie, maar bring ervaring (byvoorbeeld ’n wêreldbekouing) in berekening. In so ’n benadering word voortdurend ’n nuwe vorm van verstaan gegeneer (Dreyer 2003:328).

6.8.2 Op die brug hoor ons stemme uit ander wêrelde

In die oorgang van dié kant na die ander kant, word ons blootgestel aan sekere artefakte in die ritueel van oorbeweeg. Ons word as’t ware gekonfronteer met verskeie betekenisvormende artikels wat vir ons en die gemeenskap van waarde is in die wêreld waar ons nou is. Dit vra van ons, wanneer ons hierdie stemme hoor, dat ons vanuit ons eie verhaal die stemme

sal artikuleer om sodoende die stemme te herinterpreteer en tot nuwe verstaan te kom, wanneer ons die ander kant van die hangbrug bereik het.

Die vraag is: Watter stemme hoor ons in hierdie “oorgaan” op die hangbrug?

Müller (*poetical pastoral counselling*) beskryf dit in terme van Brueggeman wat hierdie reis sien as ’n roete na die rand van alternatiewe. In so ’n beweging ontmoet stemme mekaar. Hier kan die volgende gesien word: Die **tekste** waarvolgens mense lewe, die waarhede en wysheid, word gevorm na ideologiese diskoerse; die **gespreksgenote**; die oomblik van **gesprek**; die **verbeelde toekoms** ontmoet mekaar op hierdie brug van transformasie. So ’n ontmoeting en vertelling daarvan nooi ons uit om die wêreld op ’n ander manier te sien. Wanneer so iets gebeur, beleef ons volgens Müller ’n katarsis – iets wat beskou kan word as ’n kenmerk van die liminale brug van genade. Dit is duidelik dat ’n kortsluiting gesien kan word as kenmerkend aan die liminale ruimte. Vir praktiese teologie is die vraag: Hoe kan hierdie kortsluiting aanleiding gee tot transformasie?

6.8.3 ’n Brug wat dui op transformering

Die oomblik toe ons op ons navorsingsreis gekonfronteer is met hierdie liminale hangbrug van genade, het daar reeds iets met ons verstaan van ons eie verhale en dié van ander gebeur. Die gevare en die kloof het vir ons aangedui dat ons op hierdie reis ’n plan sal moet maak om in beter omstandighede verder te kan reis. Hier het dus ’n beweging plaasgevind waar ons deur middel van *reframing* weer terug kon kyk op die reis en kon besluit hoe ons die reis vorentoe kan aanpak. Die onsekere brug is een van die vele uitdagings op die reis.

Ons besef ook dat ons nie oor die bodemlose “put” kan kom sonder om ’n sekere vertrouwe in mekaar te stel nie. Hierdie *communitas* en kameraadskap wat tussen ons ontstaan op die reis, juis as gevolg van die hangbrug, beweeg ons van sekerheid na versekering in die opsig dat al weet ons nie wat alles op

die reis voorlê nie, ons nou aan 'n gemeenskap van reisigers behoort wat ons in die proses nie sal los nie, maar die kloue van die lewe saam met ons sal aanpak. Die tekste van die lewe wat ons vertel, ons eie ideologieë (wat gevoed word deur verskillende wêreldbeelde), het op hierdie hangbrug ook verander in gereduseerde waarhede. Dit het veroorsaak dat ons ruimte kon vind vir mekaar op hierdie navorsingsreis.

Wanneer ons na die hangbrug kyk, sien ons dat die moment van *katarsis*, die oomblik van krisis op ons lewensreis, ander oomblikke van kreatiwiteit en alternatiewe vir ons bekendgemaak het. Ons kan met ander woorde noem dat in die oomblik van inkongruensie tussen predikant en lidmaat, daar ook ander geleenthede raakgesien word wat dui op konstruktiewe kameraadskap tussen lidmaat en predikant.

Dit is duidelik dat wanneer ons saam oor hierdie brug is, dinge anders gaan wees. Ons kan sê dat ons lewensverhale wat partykeer as vasgeloopte verhale beskou is, getransformeer is na 'n ruimte van wees saam met ander. 'n Ruimte in die Kerk (NHKA) waar ons die aanslae of krisisse wat ons in verhoudings beleef, veral in die verhouding tussen predikant en lidmaat, heling kan vind in terme van 'n onsekere, ongestruktureerde hangbrug waar al die partye mekaar nodig het om te kan oorleef – om 'n nuut gekonstrueerde, alternatiewe verhaal te vertel.

6.8.4 'n Brug van genade

Die navorsers op die navorsingsreis het gekies om hierdie onsekere brug te beskryf as 'n weg van **genade**. Dit beskryf iets van die Groter Meesternarratief van God. Deur na te dink oor hul eie reis in die NHKA, sien hulle die liminale ruimte as 'n ruimte wat beskryf kan word in terme van *Godstaal*.

Dié taal klink anders as die taal wat gebruik is aan die begin van die reis. In terme van vaste reëls en ordinansies van die instituut waar waarheidsuitsprake en beelde van God gesien kan word as absoluut en vas,

word in die metafoor, wat ook aan die huidige stand van sake gekoppel word – met ander woorde wat ook nie as vas en seker beskou kan word nie – nou beweeg na 'n taal waar moontlikhede in inkongruensie tussen predikant en lidmaat beskou kan word as genade of geleende tyd – waar God vir ons 'n geleentheid skep om na mekaar te luister binne die ruimte van die NHKA en meer spesifiek in die gemeente.

Ons kan dus sê dat 'n brug van genade ons ook anders laat dink oor God en die openbaring van God en die manier waarop dit horisontaal vir ons reisigers tot gestalte kom. In hierdie manier om oor God te praat, sien die medenavorsers God as gewer van die brug wat gebou word binne die sosiale konteks van die lidmate in die gemeente. Anders gestel, kan ons sê dat God ons gebruik om hierdie hangbrug te bou om van een plek na 'n ander te kan beweeg. Dit veronderstel 'n imperatief binne die *praxis* in 'n praktiese hermeneuties- teologiese model wat die konteks in ag neem (vergelyk die model van Pieterse in hoofstuk 2.6). In so 'n model vir praktiese teologie verteenwoordig die indikatiewe die getuienis van die Woord van God wat gesentreer is in die openbaring van Christus. Die imperatief kan gesien word as gevorm deur die effek van die menslike situasie deur die indikatief. So 'n model gaan uit van die voorverstaan dat 'n vernuwende *praxis* altyd in konteks geskied.

Die term van genade binne die beskrywing van die liminale brug kan dus verstaan word in terme van die helende werking van Christus in menslike verhoudings. Dit is hier dat ons van 'n verstarde, blinde goedgelowigheid in ons reis beweeg word tot 'n verwondering, en opnuut weer na fundamentele vertroue in die “Meesterbouer” binne die Kerk (vergelyk die model van Jonker in hoofstuk 3.2.2).

6.9 Samevatting

In hoofstuk 6 het ons 'n punt op die reis bereik waar ons te staan gekom het voor die *abyss*, die sogenaamde bodemlose put wat ons reis in 'n sekere sin wou kniehalter. Dit wil egter voorkom asof hierdie skielike stop in ons reis die

teenoorgestelde uitwerking op ons reis gehad het. Die geleentheid is geskep om as reisgenote tot 'n nog beter verstaan te kon kom van onself en die ander op ons reis, en die verhouding tussen ons en die Meesterbouer of die Meester van die musiek in ons dans.

Die navosers het in hoofstuk 2 metafore geïdentifiseer om die liminale ruimte voor te stel in hul eie konteks en situasie, naamlik die dans-van-vrede en die liminale hangbrug van genade.

In hierdie twee ruimtes kan daar vir hulle heling plaasvind. Dit kan gesien word as die hervertelde verhaal van die verlede of die eerste vorm van 'n denkbeldige toekomsverhaal in die narratiewe navorsing. Hulle vind ook in die liminale brug van genade 'n alternatiewe verhaal wat aan die begin van die reis nie vir hulle 'n moontlikheid was nie, aangesien die vasgeloopte verhale van die verlede gedui het op 'n tegniese beskrywing van hul omstandighede. In hierdie proses het verbeelding 'n belangrike moment of beweging in die transformasieproses van die *praxis* voorgestel.

Ons sien verder dat hierdie ruimte van liminaliteit handig aangewend kan word en dat 'n postfundamentalistiese prakties-teologiese raamwerk ons na hierdie ruimte gelei het op die navorsingsreis. In terme van narratiewe navorsing is dit duidelik dat 'n liminale ruimte aansluiting vind by hierdie manier van werklikheidsverstaan. 'n Sosiaal-konstruksionistiese denkkonstruksie help ons om hierdie ruimte verder uit te bou tot 'n *communitas*-perspektief, waar dit gesien kan word as 'n sosiale verantwoordelikheid binne 'n gemeente wat dit as 'n imperatief beskou om gevoed te word uit die Meesternarratief wat as indikatief op die *praxis* inwerk.

Op ons reis tot dusver het ons gesien dat daar wel 'n verhaal van hoop gekonstrueer kan word in 'n anders beskoude of hervertelde verhaal van die verlede van die reisgenote op ons pad. In die volgende hoofstuk gaan ons die geleentheid kry om meer oor ons reis in hierdie navorsing na te dink. Ons gaan weer in gesprek tree met die medenavosers om te hoor wat hulle

beskou as struikelblokke in die gevaarsone van liminaliteit op ons reis tot dusver.

Hoofstuk 7

Teologiese besinning. 'n Tyd om te hoop? Nadenke oor die navorsingsreis

7.1 Inleiding

In die navorsing het ons 'n reis aangepak deur te gaan kyk na predikante in verhouding met lidmate in die NHKA. Ons het die navorsingsreis in die eerste hoofstuk begin met 'n uitdaging om saam te loop in die proses van die navorsing. Dit is nou nodig om kortliks te besin oor die navorsingsreis in geheel.

In die eerste hoofstuk het jy my, as navorser, in die navorsingsdokument ontmoet. Ek het jou voorgestel aan die konteks waarbinne die navorsing gedoen is. Jy het my verhaal as verduideliking vir die keuse van die navorsing gehoor en gesien dat ek as navorser soortgelyke vraagstukke oor die konteks van die navorsing het. Dit het aanleiding gegee tot die navorsing in hierdie tema, naamlik die inkongruensie tussen die predikant en die lidmaat in die konteks van die NHKA. In dieselfde hoofstuk het ons gekyk na moontlike uitdagings wat vir ons op die reis voorlê, naamlik die konfrontasie tussen die konteks van vandag en die oorspronklike konteks waarbinne die teks geskryf is. In die proses het ek as navorser vir myself sekere etiese riglyne gestel, wat gesien kan word as narratiewe metodes om seker te maak dat die navorsingsproses nie as 'n marginaliseringsproses beskou kan word nie. Deur gebruik te maak van Freedman & Combs (1996:275-288) se etiese benadering tot die narratiewe van die medenavorsers, was dit in die navorsing moontlik om myself duidelik te posisioneer. Verder is in die navorsing gebruikgemaak van responsaktiewe luistermetodes en is voortdurend na my betrokkenheid as navorser in die navorsing gekyk. Ek was eerlik genoeg om myself gedurende die navorsing af te vra hoe die verhoudings van die

medenavorsers my as navorser geraak het in die luister na hul verhale. In die proses van luister na die verhale van die mede-navorsers moes ek in 'n mate wegbeweeg van my rol as predikant wat luister na noodverhale vanuit 'n "deskundige" perspektief, en dit het moeite in die navorsing gekos om 'n nie-wetende houding in relasie tot die vasgeloopte verhale van die medenavorsers in te neem.

Ek moet eerlik wees wanneer ek self oor die navorsingsreis nadink. Met die opstel van doelwitte het ek gedink dat die navorsingsreis my sal neem na 'n gestruktureerde ruimte in die NHKA waar meer as een perspektief van mense in so 'n ruimte kan bestaan. Ek het aanvanklik verwag dat die navorsing ons sal kan lei na sekere metodes, of anders gestel, sekere reëls wat uitgeoefen kan word in die praktyk binne 'n gemeente waar inkongruensie tussen predikant en lidmaat opgelos of koudgelei kan word, om sodoende 'n meer konstruktiewe verhouding tussen predikant en lidmaat te konstrueer. Dit is egter nie wat die navorsingsreis my geleer het nie. Die navorsing het juis eerder tot 'n anti-struktuur as 'n ruimtevoorstelling gelei vir die inkongruensie in die verhouding tussen lidmaat en predikant. Die navorsing het getoon dat dit juis in die afwesigheid van struktuur is dat kongruensie in die verhouding tussen lidmaat en predikant voorkom. Dit is in hierdie ruimte dat heling en groei kan plaasvind vir sowel die predikant as die lidmaat in die plaaslike gemeente in die Meesternarratief, naamlik die verhaal van God. As navorser was ek met ander woorde aan die einde van die reis verras met die rigting waarin die reis gegaan het, naamlik 'n liminale ruimte in die NHKA.

7.2 Nadenke oor die teoretiese uitgangspunte van posisionering in die literêre ondersoek

Op 'n uitgebreide literêre reis in die navorsing het ek as navorser probeer om hulpmiddels te vind om te verseker dat ek die navorsingsreis so vlot moontlik laat verloop in die interpretasie van die medenavorsers se verhale. Dit was duidelik dat 'n sekere perspektief en metodologie vanuit die literêre ondersoek geïdentifiseer kon word wat my kon help op die navorsingsreis. Kortliks kan hierdie posisie saamgevat word in terme van 'n paar sleutelbegrippe in die

navorsing, naamlik: postmoderniteit; kritiese realisme; postfundamentaliteit en 'n transversale rasionaliteit binne die praktiese teologie; sosiale konstruksionisme; en narratiewe navorsing.

7.2.1 Postmoderniteit

In die kort uiteensetting in hoofstuk 2 is dit duidelik dat ek myself as navorser geposisioneer het in terme van 'n postmoderne wêreldbeeld. Die verskillende wêreldbeelde het deurgaans op die reis hul opwagting gemaak in die navorsing oor die verhouding tussen predikant en lidmaat in die NHKA. Later het ons selfs in die verhale van die medenavorsers iets gehoor van die spanning wat verskillende wêreldbeskouings op die predikant in 'n vasgeloopte verhaal plaas. Nog voor hoofstuk 2 kon ons waarneem dat wanneer hierdie verskillende wêreldbeskouings langs mekaar geplaas word, dit reeds dui op 'n kortsluiting in die *praxis*. Elke wêreldbeeld bring sy eie en unieke uitdagings vir die mense wie se verhale deur so 'n wêreldbeeld gelei word.

Ons kon byvoorbeeld sien dat moderniteit op sy beurt unieke uitdagings na die Kerk en na 'n gemeente bring – uitdagings wat verdiskonteer kan word in terme van spanning vir 'n predikant in die gemeente. Hierdie uitdagings lei tot inkongruensie in die verhouding tussen predikant en lidmaat in 'n spesifieke gemeentesituasie. Differensiasie, pluralisme en spesialisering in die wêreldbeeld kan gesien word as dreigende magte vir die Kerk. Hierdie verskynsels lei in 'n gemeente tot 'n diversiteit wat direkte spanning plaas op die verhouding tussen predikant en lidmaat.

In die posisionering binne 'n postmoderne wêreldbeeld was dit vir my as navorser moontlik om in die navorsing met ander verskillende perspektiewe om te gaan in die opsig dat 'n gesprek gevoer kan word sonder om een van hierdie perspektiewe as absoluut te sien. Volgens Bosman en Müller (2008:1414) geld verskillende oorwegings in die wêreldbeskouing en is dit hierbinne onmoontlik om die oorspronklike beeld te vind. Daar is dus verskeie waarhede of verskillende fragmente van een waarheid te vind in hierdie beeld,

wat dui op meer as een verstaan van wat waar is vir die predikant, die lidmaat en die navorser op hierdie navorsingsreis.

Die gevaar is dat hierdie wêreldbeskouing maklik gesien kan word as relativisme of selfs verval in 'n nihilisme, die verwerping van die “absolute waarheid”, maar in werklikheid gaan 'n postmoderne standpunt daarvan uit dat niemand die werklike waarheid kan besit nie.

7.2.2 Kritiese realisme

Vanuit die siening of perspektief wat die navorser ingeneem het, berus die navorsing op die voorveronderstelling dat waarheid binne die navorsing relasioneel is. Die medenavorsers is glad nie in die navorsing gesien as objekte wat bestudeer moet word nie. Die kritiese realisme het dit moontlik gemaak om oor God te kan praat, en op sekere maniere te luister na “Godstaal”, soos die vertellers in hul verhale in die navorsing na God verwys het. In die navorsing was 'n perspektief van kritiese realisme dus baie belangrik in die opsig dat dit my op die navorsingsreis gelei het om intersubjektief te werk te gaan.

In 'n sekere sin het dit gehelp dat daar afstand was tussen my en die medenavorser in die opsig dat ek uit die slaggat van dominerende kon bly. Daar was in die navorsing dus geen uitspraak wat gesien kan word as absolute waarheidsuitspraak nie. In die navorsing het dit gehelp dat ek in terme van Ricoeur ook 'n tweede naïwiteit op die navorsingsreis kon bereik.

7.2.3 Postfundamentele praktiese teologie en transversale rasionaliteit

Die raamwerk wat gebruik is in hierdie navorsing, was dié van 'n postfundamentele prakties-teologiese benadering. Die raamwerk het die navorsingsreis baie gebaat. Nie net het dit gehelp om na die spesifieke

konteks in die *praxis* te luister nie, maar dit het die geleentheid gebied om na sekere tradisies van interpretasies in die navorsing te luister, en selfs om te herinterpreteer in terme van die inkongruensie van die verhouding tussen lidmaat en predikant. Daar kon in die navorsing met gemak geluister word na die verskillende Godservarings van die medenavorsers, en 'n transversale rasionaliteit het gehelp om tot 'n meer uitgebreide verstaan te kom van die vasgeloopte verhale van die medenavorsers, sodat dit kon ontwikkel tot 'n alternatiewe verhaal in die navorsing. Die raamwerk vestig die navorsing ook in die wyer gebied van die akademie in die opsig dat die navorsingreis ons beweeg verby die punt van die hier en die nou van die plaaslike, die lokale.

Terugskouend kan ek as navorser noem dat hierdie raamwerk 'n uiters gemaklike metode van navorsing bied. Dit het my as navorser die vrymoedigheid gegee om in die navorsing te kan beweeg sonder die vrees om in enige slaggate te beland. Dit het die navorsingsproses bespoedig en binne die reis in die navorsing het dit bygedra tot 'n beter en meer uitgebreide verstaan.

7.3.4 Sosiale konstruksionisme en narratiewe navorsing

Die denkkonstruk van sosiale konstruksionisme, of die weg van kennis deur 'n relasionele verhouding tot mekaar, het in die navorsing vir my as navorser nuwe deure oopgemaak. In die denkkonstruk kan ek nie anders nie as om die navorsing voor te stel as 'n reis, 'n reis waar die navorsing "oorgegee" kan word aan die leser. Die betekenis van hierdie navorsing sal altyd verskil van konteks tot konteks. Na die navorsingsreis is dit duidelik dat hierdie navorsing nie meer aan my of die medenavorsers behoort nie; al wat ons in hierdie navorsing doen, is om ons verstaan van die konteks weer te gee aan wie ook al hierdie navorsing lees, of kies om saam met ons op reis te gaan binne die navorsing.

In narratiewe navorsing het die klem vir my as navorser geval op die manier waarop die medenavorsers hul stories vertel het. Die narratiewe navorsing het sekere gereedskap waarmee ons in die navorsing te werk kon gaan. Verder

kon ons van lewensverhale wat die medenavorsers vanuit hul eie ervarings gekonstrueer het, gebruikmaak om die verhouding tussen predikante en lidmate van nader te bestudeer. Biografiese navorsing in die praktiese teologie worstel met die mees basiese vrae van die gelowige in sy of haar lewensverhaal.

7.3 Nadenke oor die teoretiese uitgangspunte van 'n praktiese teologie in die literêre ondersoek

Op hierdie navorsingreis het ons verder gevra na teologiese wysheid waar op 'n verantwoordelike wyse omgegaan kan word met die *praxis* en die teologie. Dit is voorafgegaan deur 'n onderbou van die vakgebied teologie, en praktiese teologie as 'n subdissipline van teologie. In die ontwikkeling van 'n teologie en die geskiedenis van die terme teologie en praktiese teologie, het ons verder gaan kyk na 'n hermeneutiese verstaan in praktiese teologie. Sekere ontwikkelinge op hierdie gebiede, soos die linguistiese omwenteling in die vakgebied en die radikale nuwe verstaan van die sogenaamde Nuwe Hermeutiek, het ons tot 'n nuwe verstaan gelei ten opsigte van die objek en subjek in die navorsing. Dit lei tot intersubjektiviteit in die navorsing, die relasionele verhouding in praktiese teologie en 'n nuwe prakties-teologiese hermeneutiek.

So 'n verstaan is duidelik te sien in die hermeneutiese praktiese teologie wat die konteks in ag neem (sien hoofstuk 2.6), sowel as 'n ander verstaan van taal op die sogenaamde taalhandelingsplatform.

Binne die modelle het ons 'n stewige wegspringplek vir ons navorsingsreis gevind om die konteks, die vasgeloopte verhaal in die *praxis*, te probeer weergee.

'n Navorsingsdoelwit in terme van 'n prakties-teologiese hermeneutiek was om te kyk of transformering moontlik was ten opsigte van die spesifieke situasie van die predikant in inkongruensie met 'n lidmaat.

7.3.1 'n Transformerende soeke op die prakties-teologiese navorsingreis

Tydens die kennismaking met die vasgeloopte verhale van die medenavorsers in hoofstuk 5 is deurgaans gevra na alternatiewe maniere om hierdie verhale te vertel. Die kortsluitings wat die predikante ervaar en beleef het, het gevra na 'n alternatiewe besinning vanuit die praktiese teologie in die konteks. In samewerking met die medenavorsers is gesprekke gevoer om tot 'n ander verhaal te kom in die verstaan van inkongruensie wat die predikante met lidmate ervaar. Hierdie ruimte is in gesprek met etnologie gevind, naamlik 'n liminale ruimte in die Meesterverhaal van die Kerk.

Dit was binne hierdie ruimte dat die medenavorsers die geleentheid gebied is om oomblikke van betowering (*magic*) te ervaar in die vertel van 'n alternatiewe verhaal. Stelselmatig het die vasgeloopte verhale op die navorsingsreis plek gemaak vir 'n ander verstaan, die eens vasgeloopte verhale het begin verander in verbeelde toekomstverhale in die vertelling van die biografie van die mede-navorsers.

Dwarsdeur die navorsingsreis is geluister en gevra na 'n ander beskouing van die vasgeloopte verhaal. Dit is dus duidelik dat die soeke van transformasie al teenwoordig was van die eerste oomblik van die vertel en aanhoor van die eerste verhaal in die navorsing. Dit dui op 'n abduktiewe metode op die navorsingsreis.

7.3.2 'n Prakties-teologiese verstaan van die konteks

'n Prakties-teologiese verstaan van die konteks waarbinne die navorsing gedoen is, het die navorsingsreis ingelig oor die konteks van die medenavorsers. Dit is hier dat verskillende kortsluitings in die verhale van die medenavorsers aan die lig gekom het. Kortsluitings in die hermeneutiek, teologiese paradigmas, potensiële misverstaan, in die bedienings*praxis* het die navorsingsreis genoodsaak om op 'n narratiewe wyse eers hierdie verstaan van die kortsluitings te relativer deur gebruik te maak van dekonstruksie (vir 'n uitgebreide verduideliking, sien hoofstuk 5).

Dekonstruksie van hierdie kortsluitings het gelei tot 'n soeke na 'n ander verstaan van ruimte binne die NHKA om die inkongruensieverhaal tussen predikant en lidmaat oor te vertel. Verder het dit gelei tot 'n ander verstaan van “kennis” in die NHKA, waar die predikant hom- of haarself nie meer sien as die slagoffer in 'n inkongruente verhouding tussen predikant en lidmaat nie.

So 'n nuwe ruimte moet gesien word in terme van 'n alternatiewe verstaan van die werklikheid, waar die predikant en die lidmaat 'n ruimte kan ervaar waar daar heling is van verwondheid in die Kerk; waar 'n teologie van afirmasie bestaan; waar nuut gedink kan word oor sogenaamde “vasgeloopde tradisies” in die NHKA.

Op die navorsingsreis het ek as navorser beleef dat die interpretasies wat die medenavorsers koppel aan tradisies in die NHKA, gesien kan word as ideologiese beginsels wanneer dit kom by die inkongruensie tussen predikant en lidmaat in die NHKA. So word die volgende tradisies as voorbeelde gebruik in die navorsing: eenheid, vryheid en liefde; outoriteit en mag in die Kerk; die kerk as instituut; die etos van die NHKA; die tradisie van vergewe en vergeet; die Skrifbeskouing van die NHKA. Hierdie ideologiese interpretasies wat aan die tradisies gekoppel word, kan op 'n narratiewe wyse gedekonstrueer word of selfs gedemistifiseer word aan die hand van die tradisionele verstaan daarvan.

Die navorsing het verder gevra na 'n konstruktiewe wyse van konflikhantering in die verhouding tussen predikant en lidmaat van die NHKA, aan die hand van bogenoemde tradisies. Dit het gevra dat ons in die navorsing hierdie tradisies sal herinterpreteer in terme van 'n alternatiewe verstaan, weg van die tradisionele siening of perspektief van die tradisie.

7.4 Leemtes in hierdie navorsingsreis

Die grootste leemte in hierdie kwalitatiewe navorsing kan moontlik gesien word in terme van die keuse van die medenavorsers vir die navorsingsreis. Die kriteria waaraan die reisgenote in die navorsing voldoen het, is die volgende:

- Betrokkenheid by 'n plaaslike gemeente (NHKA) as predikant in die gemeente.
- Enige ervaring van inkongruensie of vasgeloopte verhale tussen die leraar en die lidmaat of die lidmaat met die leraar.
- Vrywillige deelname.

Terugskouend sou dit dalk die navorsing kon uitbrei indien daar op die navorsingsreis iets van die lidmaat in 'n plaaslike gemeente se verhaal gehoor kon word. Dit vra 'n verduideliking in hierdie navorsingsreis. Ek sal dit graag op twee maniere wou beskryf, naamlik die geboorte van hierdie navorsing vanuit my eie verhaal, en die navorsingsproses, die manier waarop omgegaan is met die data in die navorsing.

7.4.1 Die keuse van die studieonderwerp in die selektering van reisgenote

Wanneer ek nadink oor waarom ek hierdie studieonderwerp gekies het, word ek daaraan herinner dat die konteks 'n belangrike rol gespeel het in my keuse van die onderwerp. Daar is die dringende behoefte wat ek self as predikant in 'n gemeente in die NHKA beleef om my eie verhaal te verdiskonteer in terme van 'n verstaan van my eie posisie in die Kerk. Dit kan dalk gesien word as 'n eensydige perspektief ten opsigte van die verhouding tussen die lidmaat en die predikant. Daar moet egter in gedagte gehou word dat die geboorte van die navorsingsreis ten eerste iets sê van die navorser in die navorsing.

Die keuse om vanuit die predikant se benadering hierdie navorsing te doen, kan dus gesien word as 'n poging van my as leraar in die gemeente om eerlik met myself te wees ten opsigte van my eie verhaal in die navorsing.

Die vraag is in watter mate hierdie perspektief die navorsing beïnvloed het. Ek kan nie anders nie as om te erken dat dit die navorsing uit die staanspoor beïnvloed het. Ek het self 'n sekere verstaan van predikantwees in 'n gemeente, waar ek self in die verlede inkongruensie met lidmate ervaar het binne die Kerk . My eie verhaal moet dus gesien word as ingewef in die navorsingsreis. Die postfundamentalistiese prakties-teologiese raamwerk waarbinne die navorsing gedoen is, het my genoeg afstand in die navorsing gegee om my deur middel van 'n krities-realistiese beskouing te distansieer binne die navorsing, sodat my eie verhaal nie die dominante verhaal in die navorsing geword het nie.

7.4.2 Seleksie van gespreksgenote en data vir die navorsing

Vir die seleksie van die gespreksgenote het ek begin deur 'n lys te neem van al die diensdoenende predikante in die NHKA. Die Almanak van die NHKA het die nodige inligting gebied. Met die eerste oogopslag het ek net sewe predikante genooi, wat verskil in ouderdom en geslag, om deel te neem aan die navorsing. Die vraag wat aan hulle gestel is, was of hulle al inkongruensie beleef het in hul verhouding met 'n lidmaat in die gemeente. Tot my verbasing het al hierdie predikante amper onmiddellik gereageer op die uitnodiging, elkeen met 'n unieke verhaal en storie van inkongruensie.

Hulle was ywerig om aan die navorsing deel te neem. Ons het mekaar in die tydperk van hierdie navorsing leer ken en oomblikke gevind om met mekaar te gesels oor die inkongruensie.

Die vinnige reaksie en die ywer waarmee die predikante deelgeneem het, het vir my as navorser 'n ander verhaal vertel van die NHKA. Inkongruensie tussen lidmate en predikante kan amper as 'n gegewe in die praktyk gesien

word . Nie net het elke predikant meer as een verhaal gehad om te vertel nie, maar hulle het ook vertel van kollegas wat met soortgelyke vasgeloopte verhale in die Kerk worstel.

7.5 Besinning van medenavorsers op die reis

Aan die einde van die navorsingsreis het ek die medenavorsers gevra of hulle graag sou wou besin oor hul ervaring van hierdie navorsingsreis.

7.5.1 Klaas

Rakende die beeld van die hangbrug van genade oor die bodemlose put van inkongruensie net die volgende:

Nadat die lug gesuiwer is tussen my en die lidmaat, het ek die versekering dat albei van ons net die beste vir die gemeente wil hê, wat ook al ons perspektief mag wees, korporatief, of Bybels gefundeer.

Aangaande die beeld van die hangbrug, het ek die versekering en vertrouwe dat elkeen van ons die hangbrug sal vashou en die ander persoon veilig aan die ander kant sal sien uitkom. Alhoewel die kohesie op die een of ander manier versteur is, sal daar op 'n ander manier kohesie wees, wanneer dit oor die gemeente gaan en samewerking om die gemeente te laat vlot.

Die verhouding en vertrouwe in 'n magsposisie teenoor die lidmaat sal nie dieselfde wees nie, maar betrokkenheid van sy kant is 'n versekering dat ons albei net vir die gemeente die beste wil hê.

Daarom, buite die ruimte van struktuur, bestaan daar 'n verbintenis tussen my en die lidmaat, en daardie verbintenis is die gemeente. Al bestaan daar totale chaos en persoonlike verskille, het ons die een gemene doel, en dit is die welvaart van die gemeente.

Daarom glo ek dat deur die liminale fase heen, wat ons reeds bereik het toe die lug gesuiwer is, bestaan daar weer vertroue tussen ons, wat die versekering gee dat ons met mekaar sal kan saamwerk.

7.5.2 Marie

Hi Hein

Ek moet eerlik met jou wees. Ek is iemand wat nog altyd alles probeer verstaan het. As ek 'n probleem sien, dan wil ek die probleem “oplos”. Dit is ook baie moeilik vir my om mense wat my eers teleurgestel het te vertrou. Ek ken seer en pyn in die Kerk. Ek weet dat ek weer moet leer om mense in 'n liminale ruimte te vertrou. As ek hierdie hangbrug voor my sien, is dit baie moeilik om te dink dat ek ander mense in die Kerk moet vertrou om hierdie brug vir my vas te hou sodat ek daarvoor kan stap. Inteendeel, ek wonder of die seer en die hartseer van die verlede nie reeds te diep gesny het nie. Verder dink ek my persoonlikheid is van so 'n aard dat dit moeiliker vir my is om oor hierdie brug te loop as vir ander mense.

Jy is reg wanneer jy sê dat mense eers moet heel word om weer die heelword- proses vir ander te wys. Ek dink ek het nog 'n groot stuk gebrokenheid in my. Ek het op hierdie navorsingsreis vir 'n lang tyd daarmee geworstel of ek ooit weer sal kan heel word. Die mense in die Kerk is vir my partykeer erger as mense wat nie aan die Kerk behoort nie. Ek dink ek was vir 'n lang ruk teleurgestel in die Kerk, in die mense van die Kerk. Het ek 'n toekomsprentjie vir myself in die Kerk gesien? Definitief nie!

Miskien as ek net soos die ander “dikvel” dominees was, maar ek is nie! Ek kan nie partykeer onsensitief staan teenoor wat mense sê nie. Ek was vasgeloop. Is daar 'n alternatiewe lewe vir my in die Kerk? Kan ek as predikant ooit gelukkig wees in die Kerk? Hierdie was vrae wat ek myself gedurig afgevra het. Dit het vir my gevoel asof ek vrou alleen, vinger alleen in die Kerk gestaan het. Daar was niemand met wie ek kon gesels nie, niemand

het na my storie geluister nie. Na wie toe kan ek gaan as ek 'n oordeel verwag as ek wel genoeg moed bymekaar skraap om met iemand te gesels oor my teleurstellings in die Kerk? Hier was duidelik geen ruimte vir my nie. Ek was bedreig.

Stelselmatig het ek besef dat ek eintlik die een is wat nie wil deelneem aan die dans nie. Ek is die een wat wil terugdraai wanneer ek hierdie wankelrige hangbrug sien. Dit was vir my moeilik om in die oë te kyk van die een wat die brug vir my moes vashou.

In die mobilisering van myself het ek ook 'n waagmoed in die gemeente gewaar. Op die vraag van wat my terughou op hierdie brug, kon ek genoeg waagmoed vind om vorentoe te beur oor hierdie lewensgevaarlike kloof in my eie lewe. Die seerkry-oomblikke in my lewe het gaandeweg plek gemaak vir alternatiewe verhale van versekering. Ek moet bysê dat hierdie brug nog 'n tou het wat hom bind, dit is nie net ek en die oom of tannie in die gemeente nie, maar ek vind 'n tou van genade. Soos Prediker noem (Pred 4), breek hierdie driedubbele tou nie maklik nie.

7.5.3 Boetman

Hallo Hein

Ek wil net baie dankie sê dat jy na my geluister het, dit gebeur vandag so min in my lewe. Dankie dat ek saam kon reis. Ek dink 'n dominee het elke dag te doen met verskillende sienings van baie mense in die gemeente. Vandat ons begin praat het oor inkongruensie en wat dit aan verhoudings doen, het ek agtergekem dat ek dit al hoe meer raaksien rondom my. Ek wonder of hierdie onderwerp nie baie goed aangewend kan word op die VTT (voortgesette teologiese toerusting) binne die NHKA nie? Is dit tog nie ons as predikante wat hierdie liminale ruimte moet vind nie? Die Kommissie van die AKV kan dalk ook meer sulke ruimtes in die Kerk aanmoedig.

Ek het hierdie navorsingsreis baie positief beleef, en ek moet sê dat dit my opgewonde maak. Ek wil graag ook kyk na moontlikhede in my eie gemeente waar ons die liminale proses ten doel het.

Ek het verwag dat hierdie navorsing net weer die 'n ou storie sou word. 'n Manier hoe ons konflik moet hanteer. Jy weet, daardie ou storie van kommunikasie, ensovoorts.. Die ou tradisionele siening. Dit was verrassend en nuut en anders. Ek dink regtig ek kan hierdie ruimte gebruik as 'n sleutel in my eie gemeente. In terme van die kerkraadsvergadering kan ek nie sien hoekom ons nie hierdie hangbrug en dansmodel kan gebruik vir 'n gesprek nie. 'n Gesprek waar ons in die kerkraad mekaar kan toerus oor die diversiteit in ons eie gemeente.

7.5.4 Conrad

Hein

Dit is duidelik uit die studie dat daar 'n groot kloof, 'n "bodemlose put" tussen predikant en lidmaat kan ontstaan weens hierdie vasgeloopte verhaal. Vanuit die studie is dit duidelik gestel dat daar weer vertroue nodig is om oor hierdie onstewige hangbrug te kom. Dit is egter gekompliseer in die sin dat daar eers weer 'n ware vertrouensverhouding moet wees. Die heel belangrikste aspek wat ek dink daar altyd na gekyk moet word, is om dit wat die skeiding of "probleem" veroorsaak het, te eksternaliseer. Dit raak egter meer ingewikkeld aangesien daar baie ander gevoelens saamgaan as dié wat bloot deur die probleem self veroorsaak is. Die persoon sal gehelp moet word om die gevoelens op verskillende maniere te eksternaliseer voordat hy/sy na die hangbrug begin kyk. Dit is vir my die belangrikste aspek wat sal lei tot vertroue wat nodig is om die eerste tree te begin gee, om oor te gaan in die "not knowing".

Wanneer jy op die brug is in die "not knowing", word 'n mens bewus van die vertroue op God maar terselfdertyd van die interafhanklikheid van mekaar. Dit lei daartoe dat die alternatiewe verhaal nie net 'n moontlikheid is nie maar ook

'n werklikheid word. In hierdie proses kyk jy na die verskillende wêreldbeelde van mense rondom jou en veral dié wat jou nie sal los nie, wat jou bring by die interafhanklikheid van mekaar.

In die hele proses bring dit die predikant en lidmaat by die bewuswording van die unieke verhale wat soms parallel met mekaar loop en wat dit dan moontlik maak om empaties te wees. Empaties in die sin van om daardie persoon se situasie te sien soos hy of sy dit sien en so die ervarings te kan deel wat tot opbou en versterking van vertroue in mekaar sal lei. Vertroue is nie iets wat jy volkome sal bereik nie. Maar dis deel van geloof wat ook maar op kurwes gaan.

Die proses is iets wat hom telkemale sal herhaal en soms op 'n spontane manier. Aan die ander kant van die hangbrug besef jy dat jy nie die verlede kan verander nie maar wel die toekoms. Die voortbouing op die alternatiewe verhaal het dan gerealiseer.

7.5.5 Freek

Goeiedag Hein

Hier is my poging om dit waaroor ons alles al gesels het op skrif te stel. Ek hoop dit help jou!

Ek dink inkongruensie is een van die grootste probleme wat die Kerk op die oomblik in die gesig staar. Kyk maar na die verdagmakery onder kerkleiers voor en tydens die vorige AKV in 2007. Na my mening word ons Kerk gekenmerk deur 'n gebrek aan vertroue in mekaar. Ek dink aan die beskrywingspunt wat handel oor eenheid in verskeidenheid. Van daardie eenheid was (en is steeds) geen sprake nie. Om die waarheid te sê, die verskeidenheid word groter, en die eenheid kleiner! En die oorsaak, myns insiens, is die gebrek aan vertroue in mekaar se integriteit. Aan die een kant word partye beskuldig van verskuilde agendas en pogings om die Kerk se wese te verander. Aan die ander kant word partye beskuldig van verregse

politiekery. En van respek vir mekaar en vertroue in mekaar is daar geen sprake nie. Die saak word baie minder beredeneer as wat die persoon aangeval word – en as daar nie wedersydse vertroue gaan wees nie, is 'n oplossing baie ver van die werklikheid af verwyder.

My persoonlike belewenis (baie subjektief) is dat die toleransie vir mekaar se standpunte hoofsaaklik van die een kant af kom, en nie van die ander kant af nie. Diegene in die Kerk wat behoudend is, het nog baie selde in my belewenis ruimte gehad vir die meer verligte sienings. Die meer verligtes is meer dikwels bereid om ruimte te hê vir die behoudendes se sienings, en 'n eenheid in verskeidenheid is vir hulle aanvaarbaar. Vir die meer behoudendes hou die verligte sienings 'n bedreiging in vir hul verstaan van kerkwees, Skrifbeskouing ensovoorts. En in 'n poging om te verdedig, val hulle die persoon aan. (Hierdie paragraaf is weereens net my persoonlike, subjektiewe belewenis.)

Die probleem van vertroue het 'n groot rol gespeel met die inkonkruensie tussen my en 'n lidmaat. Nadat hy my integriteit bevraagteken het tydens 'n vergadering, en hy my beskuldig het as iemand vir wie Christus nie belangrik is nie, het ek 'n afspraak gemaak om hom saam met 'n ouderling te gaan sien. Die gesprek is begin deurdat ek vir hom gesê het ek aanvaar en vertrou 100% dat hy 'n opregte gelowige is, en dat ek daarom oor die saak wil praat. Na meer as 'n uur se gesprek kon hy egter nog nie so ver kom om my integriteit as gelowige te aanvaar nie. Die gevolg daarvan was dat daar nie geleentheid was om die saak op te los nie.

As ek jou reg verstaan het, is die liminale (ek hoop dis reg gespel) ruimte die plek waar inkongruensie opgelos kan word. Die eerste voorbeeld uit ons gesprek is dié van 'n dans. Die liminale ruimte is die danssaal, en die twee strydende partye word uitgenooi tot 'n dans. Die dans het nie uitgewerkte passies nie – die twee dansers moet dit self uitwerk. Hulle moet mekaar vertrou, en saamwerk, om in dieselfde rigting te dans. Dit is 'n wilsbesluit om mekaar se hande te vat en te begin dans. As hierdie besluit geneem is dat jy wil saamdans, groei die vertroue in mekaar se bewegings, totdat die dans 'n

eenheid is. Maar as jy nie die ander persoon vertrou nie, sal jy eerder teen die muur bly sit, of erger nog, buite die danssaal bly. Dan is daar geen potensiaal om saam te dans en die inkongruensie op te los nie.

Die tweede voorbeeld is dié van 'n hangbrug. Aan hierdie kant van die brug is inkongruensie, aan die ander kant die liminale ruimte. Albei partye moet die wilsbesluit neem om oor die brug te stap. En soos dit die geval met 'n hangbrug is, as die een party die brug skud, is daar 'n gevaar dat iemand van die brug kan afval. So moet die twee partye saam oor die brug stap – in die vertroue dat die ander een nie die brug sal skud nie. Wanneer hulle dit regkry, is die vertroue sterk genoeg dat hulle aan die ander kant, in die liminale ruimte, die inkongruensie kan oplos.

Wanneer net die een party die wilsbesluit neem om die ander te vertrou, word die saak baie moeilik. Dan kan jy dit vergelyk met 'n hangbrug waarvan die een kant los is. Ek, wat besluit het om die ander persoon te vertrou, het reeds oor die brug beweeg na die liminale ruimte toe. Maar die brug het losgegaan, en nou moet ek dit vashou. As die ander persoon my nie vertrou om dit vas te hou nie, sal hy/sy nooit as te nimmer daarvoor loop nie. Maar as hy/sy die wilsbesluit neem om my te vertrou, en hy/sy kom veilig aan die ander kant van die brug uit, het daar so 'n band van vertroue tot stand gekom dat ons die inkongruensie kan oplos. Maar as daar nie vertroue in mekaar se integriteit is nie, is die kans baie klein vir versoening en 'n oplossing.

Vir my is dit eintlik eenvoudig: as ons mekaar kan vertrou, kan ons enige probleem oplos. Die teenpool van vertroue is in hierdie geval om te oordeel. Wanneer ek 'n oordeel uitspreek oor die ander persoon se geloof of integriteit, is daar nie veel kans vir 'n herstelde verhouding nie.

7.5.6 Hanswors

Hein

Ek wil net eers vir jou dankie sê dat jy so 'n ietsie van ons gesprek oor “Paljas” in die navorsing ingesit het. Wie sou ooit kon dink dat die hanswors as een van die belangrikste karakters in die verhaal gesien kon word? Die werklikheid is dat ons almal deel word as transformerende agente in die ruimte wat ons gelyktydig betree.

Of ons nou wil of nie, ons is deel van hierdie inisiasieproses. Op die brug, wat net- net staan, of in die saal waar ons baie keer op mekaar se tone trap, elkeen van ons is ewe belangrik op hierdie reis.

Ons is besig om te skep. Nie alleen nie, saam met mekaar. Die enigste ruimte, soos wat ek dit verstaan, is 'n ruimte waar God se skepping reeds oomblikke van genade gegee het, sodat ons kan leer om mekaar te kan sien. Wanneer ek sê sien, dan bedoel ek dat ander mense ook sal sien dat ek 'n plekkie het, en ek sien dat hulle ook 'n plekkie het.

Dit wat ons skep is 'n nuwe identiteit. 'n Etos waaraan mense kan deelneem. Dit verander gedurig. In hierdie beweging kan baie van ons verskillende rolle inneem. Ek bly nie vir altyd die nar nie, ek sien nou dat ek partykeer ook gesien word as die dominee, vriend en selfs net pêl.

Ek kan nie sê dat ek van hierdie hangbrug hou nie. Om die waarheid te sê, dit maak my so 'n bietjie bang, dit is nie die ideale plek om te wees nie. Dalk sal ek wanneer ons aan die ander kant is anders voel.

Een ding weet ek verseker... ek sal nie los nie!

7.5.7 Bertie

Hallo Hein

In ons pastorale werk maak ons tog baie in berading van 'n "hervertelde" verhaal gebruik, waar jy jou lidmaat vra om sy verhaal te vertel. En dan weer en weer te vertel sodat hy homself duidelik hoor en self sy situasie begin verstaan.

Ek dink dit is dalk by predikante moeiliker om veral in 'n konfliksituasie met 'n lidmaat, altyd jou eie verhaal duidelik te hoor. Want niemand konfronteer jou om weer en weer te vertel sodat jy seker kan wees jy hoor wat jy sê, en dit is die "waarheid" nie.

En dit is dalk hier dat die metafoor van die liminale hangbrug vir my sin maak: Dat ek in die danssaal van die lewe saam met my dansmaat die dans (van ons verhaal of konflik) sal dans en aanhou dans saam met ander dansers. En dat ons mekaar in hierdie dans moet aanvaar of vertrou en communitas beoefen, anders dans ons nie.

Maar ons dominees soek gewoonlik 'n korter, vinniger uitweg uit konflik. En as dit nie kom nie, dan is moedeloosheid of bedank uit die amp (uittree uit die danssaal?) vir ons die enigste oplossing.

Ons sal moet leer daar is 'n ander oplossing. 'n Oplossing wat van my deelname (dans) en vertroue en communitas vra. Ook communitas met hierdie lidmaat met wie ek in konflik leef. Want ek dans op die musiek van die "Groot Musiekmaker". En Hy wil hê dat ek sal dans, daarom maak Hy die musiek!

Ons sal moet leer om konflik te hanteer, en communitas te beoefen, en God te verheerlik. Anders gaan ons nooit oor die kloof kan kom nie.

Groete

Bertie

7.6 Bydrae tot die praktiese teologie

In hierdie navorsing het ek die narratiewe metafoor en sosialekonstruksie-diskoers gebruik as vertrekpunte binne 'n postfundamentalistiese praktiese teologie. Ek het aangetoon dat so 'n benadering erns maak met die konteks van postmoderniteit in die vasgeloopte verhale van predikante in hul verhouding met lidmate in die gemeente in die Kerk (NHKA). Met dié benadering kyk ek in die navorsing nie net vanuit een hoek na hierdie inkongruensie in die praktyk van praktiese teologie nie, maar word ons in die navorsing blootgestel aan verskillende perspektiewe van die vasgeloopte verhale wat predikante vertel.

Dit skep 'n unieke ruimte waarbinne in die praktiese teologie besin kan word oor 'n liminale ruimte in die Kerk, in 'n tydperk waar die uitdagings van die Kerk gesien en gevoel word, gekenmerk word, deur diversiteit in die sosiale en institusionele raamwerk van kerkwees in die huidige paradigma waarbinne ons leef.

Dit kan die praktiese teologie na 'n meer uitgebreide ruimte bring, waar ander gesprekke gevoer kan word met ander ruimtes binne ander dissiplines in die NHKA. Met die voorstel van 'n dans-van-vrede en die liminale brug van genade as metafore in die bedieningsverhouding tussen predikant en lidmaat met die perspektief om diversiteit in die verhouding konstruktief aan te wend, kan dan weer gevra word om bedieningspraktyke binne gemeentes in die NHKA te herinterpreteer ten opsigte van 'n ruimte waar opnuut gefokus kan word op sosiale interaksie as 'n imperatief in die bedienings*praxis*.

Die ervaring van *communitas* dui op 'n unieke perspektief in 'n liminale fase waarbinne die NHKA 'n verbeelde toekomsverhaal kan vertel. In die afkeur of afwesigheid van struktuur, of die opstand teen institusie, kan dit 'n moontlike ruimte daarstel waarbinne die Kerk weer 'n postliminale ruimte kan bereik – 'n oomblik van harmonisering.

7.6.1 Bevindings as bydrae tot die corpus van prakties-teologiese kennis

In terme van die huidige debat in die NHKA, naamlik verskeidenheid in die NHKA, kan die bevindings van die navorsing 'n rol speel op die volgende vlakke:

1. Die kortsluitings in terme van die inkongruensie wat ontstaan tussen lidmate in die Kerk vra na 'n ruimte vir heling.
2. Hierdie sogenaamde “tuiskom” in die kerk impliseer 'n ruimte van veiligheid, met 'n teologie van afirmasie, waar vir enige lidmaat in die Kerk oomblikke van inter-patie bestaan in die ervaring van ander lidmate in die spesifieke gemeente.
3. Die liminale ruimte is 'n geskikte en opwindende ruimte waar enige vorm van inkongruensie konstruktief bestuur kan word.
4. Die liminale ruimte maak gebruik van metafore, wat dui op 'n kreatiewe en skeppende ruimte binne die NHKA.
5. Die liminale ruimte lê klem op 'n gesamentlike konstruksie van werklikheid met oomblikke van lae of geen struktuur en hoë *communitas*.
6. Die liminale ruimte dui op 'n transformasie van die huidige *praxis*.
 6. Die liminale ruimte kan gesien word as mimesis 2 wat lei tot mimesis 3 in die refigurasie van vertelde verhale. Met ander woorde, 'n vertelde verhaal (vasgeloopte verhaal in die NHKA) word 'n verbeelde en geleefde toekomsverhaal in die NHKA.

8. So gesien, is die liminale ruimte 'n geskikte ruimte vir die hantering van “kortsluitings” binne die NHKA.

9. Die liminale ruimte kan egter nooit gesien word as 'n permanente punktuasie binne die NHKA nie, maar kan eerder skeppend aangewend word in die konteks van enige gemeente in die NHKA.

7.7 'n Verhaal van hoop?

Dit is duidelik dat daar in die hervertelde verhaal van die medenavorsers oomblikke van lig deurskemer. Op 'n denkbeeldige weg van dans of oorgang oor 'n brug, kan die reis van hierdie navorsing gesien word as 'n verhaal van hoop. Hoop ondanks die verhale wat daarvan getuig dat hulle bedreig word in die wêreld. Ons sien lig aan die einde van die tunnel, alhoewel hierdie hoop gepaardgaan met ernstige selfondersoek en introspeksie wanneer dit kom by ons eie verhale te midde van die magdom van verhale wat daarbuite vertel word.

Die vraagteken aan die einde van hierdie opskrif getuig van 'n keuse aan die einde van ons reis. Die teenvraag wat deur ons as navorser en medenavorsers gevra word, is: Is jy bereid om die bekende te verruil vir die onbekende, in 'n geloofsprong binne die navorsing? Dit is waarheen die navorsingreis ons geneem het. Dit het ons na 'n plek geneem waar ons sal moet besluit: Gaan ek die uitnodiging aanvaar om deel te neem aan die dans-van-vrede? Sien ek kans om my medereisgenoot in die Kerk (NHKA) genoeg te vertrou dat hy of sy my sal vashou wanneer ek oor hierdie liminale hangbrug van genade loop?

Indien jy besluit dat jy wel kans sien, wag daar vir ons op die reis vorentoe ongekende oomblikke in die Kerk. Oomblikke waar ons so 'n sterk band met ons broer en suster in geloof het, dat ons hulle werklik sal kan vertrou met ons lewe.

7.8 'n Moontlike verdere reis

'n Vraag wat verdere ondersoek in die navorsing kan geniet, is: Wat gebeur indien die uitnodiging nie aanvaar word nie? Wat gebeur as die lidmaat of die predikant nie kans sien om hierdie liminale hangbrug van genade oor te gaan nie? Wat staan ons te doen indien ons dansmaat besluit om nie die uitnodiging na die dans-van-vrede te aanvaar nie?

Hoe lyk die reis van dié persoon verder? Hierdie vraag het prakties-teologiese besinning nodig. Dit dui op 'n ander reis.