

# Refleksie op twee pastorale modelle, Deel 1:

## Die pastor as vertolker – die ontmoetingsmodel

Yolanda Dreyer

Tydelik-deeltydse dosent: Departement Praktiese Teologie (Afd A)  
Universiteit van Pretoria

### Abstract

#### Reflection on two models in pastoral theology, Part 1: The pastor as interpreter – a model of encountering

*This article focuses on models for pastoral care. Two aspects of the so-called “model of encountering” are discussed, namely the role of the pastor in pastoral interaction, and Scripture as the basis for pastoral care and counselling. The article concludes with a critical reflection on pastoral care in a postmodern society. The method known as the hermeneutical model (“vertolkingsmodel”) is evaluated in the light of pastoral care and counselling with women. Daniël J Louw’s “Pastoraat as ontmoeting: Ontwerp vir ’n basisteorie, antropologie, metode en terapie”, is used as basis for this reflection.*

### 1. AGTERGROND

Hierdie studie fokus op pastorale interaksie met vroue. Die artikel lê die klem op praktykteorie. Wanneer oplossings vir probleme in ’n nuwe situasie gevind word in die antwoorde wat op vergange probleme gelewer is, tree verwarring en onsekerheid in. Dit geld ook die pastoraat. Die kerklike toneel is vanweë ’n veranderde visie op die werklikheid vandag nie meer dieselfde as die periode sedert die Reformasie tot ongeveer vyftig jaar gelede nie. Ook die strukture in die samelewing het radikaal verander. Die rol van vroue in die familielewe en in die arbeidsituasie het verander, dominante strukture het onder verdenking gekom en mans het begin agterkom dat vroue aanspraak maak op

gelyke vennootskap. Mans het egter in die algemeen nog nie so ver gekom om bereid te wees dat ruimte hiervoor geskep word nie. 'n Vanselfsprekende resultaat van hierdie paradigmaskuif is dat daar in die pastoraat nuut gedink sal moet word oor die pastorale interaksie met vroue.

Die pastoraat het nie in die eerste plek die “verbetering” van die wêreld ten doel nie, maar om mense te begelei met die oog op outentieke lewe voor God. In die pastorale interaksie moet die pastor en vroue bewus wees van wat werklik outentieke lewe voor God is. Die vraag is egter hoe bestaande praktykteoretiese modelle kan help om hierdie doel te bereik. Ek gee vervolgens aandag aan twee bestaande praktykmodelle. Die een fokus op die pastor as *bemiddelaar* in die pastorale interaksie. Die ander fokus op die pastor as *luisteraar* in die interaksie. Wat ek hiermee wil bereik, is om vroue na die sentrum van pastorale interaksie te bring – iets wat nie in die genoemde modelle as sodanig in die fokus is nie. Ek is geïnteresseerd in daardie aspekte wat kan help om vroue uit te nooi om die pad van outentieke lewe voor God te betree.

## **2. DIE PASTOR AS VERTOLKER – DIE ONTMOETINGS-MODEL**

### **2.1 Die brandpunt**

Op die Suid-Afrikaanse toneel het die praktiese teoloog van Stellenbosch, Daniël J Louw, 'n pastorale model ontwerp waarin die klem op die rol van die pastor in die pastorale interaksie lê. Hierdie stelling baseer ek op sy boek, *Pastoraat as ontmoeting: Ontwerp vir 'n basisteorie, antropologie, metode en terapie* (1993). Op die stofomslag van die boek word die bedoeling van sy werk soos volg saamgevat (my kursivering):

Die *pastoraat* staan tans voor die uitdaging om as selfstandige vak 'n staanplek binne spanverband saam met ander vakdisseplines soos sielkunde en maatskaplike werk, te ontwikkel. Dit is belangrik vir die pastoraat om 'n eiesoortige identiteit te ontwikkel wat teologies van aard is. Tegelykertyd moet die vak rekening hou met belangrike insigte vanuit die geesteswetenskappe.

Die oogmerk ... met die boek is die volgende:

- \* Dit wil 'n teorie vir die pastoraat ontwikkel wat rekening hou met die *gereformeerde* karakter van die teologie.
- \* Dit is 'n poging om 'n teologiese teorie te integreer by die probleme van die pastorale praktyk sodat die *pastor* belangrike gespreksvaardighede kan ontwikkel.
- \* Dit wil 'n eiesoortige pastorale terapie ontwikkel wat deur die pastor in spreekkamerverband asook in die algemene pastorale bediening gebruik kan word. 'n Model vir *organiese Skrifgebruik* word ontwikkel.

Vir dié doel is die boek in vier dele verdeel. Die basisteoretiese gedeelte oor ontmoeting as 'n pastorale gebeurte sluit aan by 'n tweede gedeelte oor 'n pastorale antropologie. Die laaste twee gedeeltes handel oor die pastorale gesprek en 'n pastorale terapie. Dit is 'n poging om teorie, antropologie, metode en teorie te integreer met die oog op ontwikkeling van pastorale vaardighede vir die gemeentelike bediening.

Louw het bogenoemde werk hersien en in 1997 dit uitgegee onder die titel *Pastoraat as vertolking en ontmoeting: Teologiese ontwerp vir 'n basisteorie, antropologie, metode en terapie*. Bogenoemde aanhaling verskyn ook op die stofomslag van die hersiene uitgawe. In my bespreking sal ek konsentreer op die eerste uitgawe en ek fokus op die genoemde drie konsepte, te wete gereformeerdeheid, pastorale interaksie en Skrifgebruik. Ek sal ondersoek of ons met 'n model te doen het wat die rol van die pastor in die pastorale *kommunikasie* eensydig beklemtoon. My kritiese vraag sal wees in watter mate die veranderde paradigma van ons tyd in hierdie model gereflekteer is. Om dit te doen, sal die vraag fokus op die aard van die kommunikatiewe handeling in die pastorale interaksie wat in die model uitgewerk word. My interesse is in die plek wat die vrou in hierdie kommunikasie inneem.

Louw se pastorale model wil bewustelik die interaksie van verskillende wetenskappe in ag neem. In hierdie model gaan dit nie net om die interaksie tussen dissiplines soos teologie, sielkunde, sosiologie en antropologie nie, maar ook om die interaksie tussen teologiese dissiplines onderling. Om vanuit die "gereformeerde" perspektief oor die teologie (die pastoraat) na te dink, vereis dogmatiese insigte. Dit is in hierdie model sterk verdiskonteer. Die model wil ook, vanweë die "gereformeerde perspektief" aandag gee

aan Skrifgebruik. In die “gereformeerde teologie” word daar ’n onderskeid getref tussen ’n “organiese” en “meganiese” Skrifbeskouing. Die betrokke pastorale model wil bewus-telik ruimte gee vir die verdiskontering van die “organiese Skrifbeskouing” in ’n basis-teorie. Die “organiese Skrifbeskouing” gee ruimte aan die insig dat die “inspirasie” van Bybelskrywers deur God se Gees nie hulle eie *organiese* omstandighede uitkakel nie. In die boek verwys die term “organiese Skrifgebruik” na die vertolkingsrol van die pastor wat die “mens help om die heil te realiseer, te konkretiseer of te fasiliteer” (Louw 1993: 377). Die vraag is egter of hierdie pastorale model die *ideologiese* belange van Bybel-skrywers (en pastors wat dit vertolk en voortdra) wanneer hulle God se boodskap kom-munikeer in ag neem, veral waar dit betrekking het op die outentieke lewe van vroue voor God.

## **2.2 Wat is die waarheid?**

Volgens Louw (1993:vii) behoort daar vandag in die teoretiese nadenke oor die pastoraat aandag gegee te word aan die eiesoortige hermeneutiese proses wat in die pastorale interaksie aanwesig is. Pastorale interaksie veronderstel ’n “ontmoetingsgebeure”. In hierdie gebeure gaan dit om die “uitwerking van die heil op die mens”, die “mens se erva-ringsveld en eksistensiële oriëntasie binne die kompleksiteit van die sosiale konteks” en “metodes van die pastorale bediening”. Die kerk word deur die aktualiteite van die dag gekonfronteer met die probleem rakende die verhouding tussen die “openbaring van God” en die “eksistensie van die mens”. “Die kernprobleem waarmee die pastoraat as teologiese vak tans worstel is die vraag naamlik hoe die heil in eksistensiële terme ver-klarbaar moet word sodat die waarheid van geloofsinhoude relevant kan wees vir die mens en kan bydra tot ’n sinvolle en kwalitatiewe bestaan” (Louw 1993:vii).

Hierdie aanhaling toon ’n sensitiwiteit vir die oortuiging dat die mens se heil (ou-tentieke lewe voor God) ’n bepalende uitwerking het op die lewe op die grondvlak van die samelewing. Dit is waarop “heil in eksistensiële terme” neerkom. Teologiese “waar-heid” het dus sosiale relevansie. Vir Louw is dit egter ’n gevaar dat “waarheid” gedefi-nieer word vanuit die perspektief van die mens. Louw (1993:viii) vra: Hoe moet die kerk in die pastoraat luister na die mens sodat die mens se bestaan verstaan en vertolk kan word in terme van die heilswaarheid? Hoe moet die mens gehelp word om

lewensprobleme te hanteer en te verstaan vanuit die verhouding met God? Watter rol speel geloof in die hantering van persoonlike en lewensvraagstukke? Vanuit die vroeëre perspektief op die kommunikatiewe handeling, naamlik 'n interaksie op 'n subjek-objek as, word daar geworstel met die gevaar van die glybaan na enersyds subjektivisme en andersyds objektivisme. Louw (1993:vii) haal Berkouwer (1989:423) instemmend aan. Berkouwer wil nie die waarheid in die mens (subjek) soek nie, maar hy wil ook nie terugval in objektivisme nie. Laasgenoemde sou beteken dat die *ervaring* van die mens 'n ondergeskikte rol in die teologiese nadenke speel.

In die pastoraat gaan dit om die relevansie van die heil vir mense se geloofsgedrag. Breedweg maak dit, volgens Louw, die opgaaf van die Praktiese Teologie as sodanig uit. Drie kwessies is hier ter sake: die vertolking van die heil in terme van die menslike konteks, singewende geloofsgedrag wat voortspruit uit die heil, en die diens wat die gelowige aan die gemeente en wêreld lewer. Die vertolkingsproses geskied in die lig van die Skrif en die diensaspek staan in die lig van die heilsindikatief en die imperatief wat nog gerealiseer moet word. Die mens moet wees wat die Skrif sê die mens reeds is. Dit word genoem “deurleefde spiritualiteit” (Louw 1993:viii).

In hierdie proses vervul die pastor 'n sleutelrol. Dit gaan nie om die aanleer van tegnieke nie. Dit is 'n kwessie van luister sodat lewensprobleme “akkuraat” verstaan kan word. Pastorale sensitiwiteit is nodig. Die pastor se persoonlike talente en vaardighede gaan hand aan hand met die werk van die Heilige Gees (Louw 1993:x). Die sentrale doelwit van die pastorale bediening is “die kweek van geloofsvolwasse lidmate wat by die praktyk van menslike probleme betrokke raak.” Hoewel ons hier die klem op die rol van die pastor het, is die doel van die pastoraat duidelik 'n bewusmaking van “lidmate” om self by die probleme in die samelewing betrokke te raak. Louw (1993:xii) onderskei die “heilspektief” in die pastoraat van “politieke perspektief” in die pastoraat. By eersgenoemde gaan dit om die *kommunikasie van geloof*.

Die gebruikmaking van die hermeneutiese benadering in die Praktiese Teologie het volgens Louw (1993:ix, xii) twee pastorale modelle met mekaar in verband gebring. In die een is die “verkondiging” in die sentrum (die kerugmatiese model). Die ander een lê die klem op empiriese ondersoek (die eduktiewe model). Louw kies vir 'n “telei-tiewe” model. Hieronder verstaan hy die gereedmaking van die mens om “voor God te

tree en in God se teenwoordigheid te leef.” Hy noem dit “geestelike geloofsvolwassenheid”. ’n Voorwaarde hiervoor is dat die “mens ’n sedelike wese moet wees wat leef binne die Skriftuurlike genormeerdeheid van sy (sic!) bestaan en die Goddelike bestemmingsfunksie vir sy (sic!) lewe” (Louw 1993:xii). In die nuwe hersiene uitgawe (Louw 1997:13) vind ’n mens ’n voorbeeld van hoe Louw sy vorige standpunt herformuleer sodat seksistiese taal uitgeskakel word: “Die teleitiese model wil hierdie oogmerk bevorder binne die vooronderstelling dat die mens ’n sedelike wese is wat bemagtig word deur die genade van God.” Die rol wat die Skrif hier vervul, word in beide uitgawes op dieselfde wyse weergegee. Hierdie rol voorkom die “subjektivistiese tendens in die liberale teologie.” Die Skrif lei tot “heilsterapie” wat die mens “beïnvloed, verander, vernuwe, troos en onderskraag.” Die mens word dus nooit die *subjek* in die “heilsterapie” nie, maar dit lyk asof die mens in hierdie model altyd die *objek* is. Die Skrif help om die mens nie méér te laat word as wat die mens veronderstel is om te wees nie.

Die mens is meer as net ’n wese met fisiese, ekonomiese, materiële probleme. Die gelowige mens staan in ’n verbondsverhouding tot God. Hierdie verhouding het betrekking op die *totale* mens (Louw 1993:1-2). Dit sluit die mens se psige en sosiale lewe in. Pastoraat is daarom meer as “sielsorg” (kyk Heitink 1977:69). Dje term “poimeniek” of herderkunde (Dreyer 1981:11) vir die pastoraat, sowel as die gebruik van die herderbeeld wat by ’n aantal praktiese teoloë voorkom (kyk o a De Klerk 1978:24; Hiltner 1959:19), is vir Louw (1993:3-4) ontoereikend. Volgens hom gee dit nie genoegsaam aandag aan die “geloofsontwikkeling” van die totale mens in terme van die mens se gerigtheid op God, medemens en die kosmos nie.

Dit lyk asof Louw (1993:5-6) waardering het wanneer die “amptelikheid” van die pastor (kyk Firet 1977:25) by die pastorale interaksie in berekening gebring word. Die pastor het volgens hom ’n bemiddelende funksie om die woord van God te kommunikeer. Pastoraat is die kommunikasie van “heilsgebeure”. Hierdie klem van die kommunikasie van die evangelie word ook by ander praktiese teoloë aangetref (kyk Heitink 1977:154, 162; Thurneysen 1957, 1968). Volgens Louw (1993:12) is dit die besondere “gereformeerde aanpak” in die pastoraat. Pastorale interaksie kan nie klaarkom sonder die invalshoek van die Woord nie. Die gevaar is egter dat die pastoraat gereduseer word tot die

“kerugmatiese” (Louw 1993:8). Heitink (1977:174) wil egter wel die ervaring van die mens in verband bring met kommunikasie van die evangelie. Hy beskryf hierdie verhouding as bi-polêr.

Bi-polariteit kom vir Louw (1993:17) neer op ’n “korrelatiewe komplementariteit”. Met hierdie uitdrukking verwys hy na Heitink (1977:174) se siening dat die menslike en die sosiale ervaring “filter van die openbaring” is. Louw se probleem is dat die “menslike” en die “sosiale ervaring” nie meer *slegs* die medium van die openbaring is nie, maar die openbaring begin stuur. Dit lyk asof Louw meen dat Heitink van opinie sou wees dat die mens en die mens se ervaring die rol van die openbaring ondergeskik maak. Dit is die sogenaamde gevaar van “komplementariteit”. So ’n standpunt soek in die mens ’n “aanknopingspunt” vir die evangelie. Volgens Louw (1993:14-15) is die bydrae van hierdie beklemtoning dat “openbaring” en die ervaring van die mens nie volledig van mekaar geskei word nie. Louw wil egter hê dat, wanneer die evangelie die mens in die mens se ervaringswêreld ontmoet, daar nie gedink moet word vanuit ’n aanknopingspunt in die mens self nie. “Die integrasiepunt tussen openbaring en eksistensie is die ontmoetingsgestalte van die evangelie self en die inwonende werksaamheid van die Gees” (Louw 1993:15).

Daarom maak Louw (1993:18) gebruik van wat hy noem die “pneumatologiese perspektief”. Dit noem hy ’n “konvergensiemodel”. “Binne ’n konvergensiemodel is daar die dominant van God se eventuele funksiebestemming met die mens en die wêreld. Hierdie Goddelike dominant verskaf ’n normatiewe en gerigte dimensie aan ’n bipolêre model” (Louw 1993:19). In hierdie model lê die oorwig aan die kant van die openbaring. Die openbaring bepaal die aard en bestemmingsfunksie van die mens.

Die uitdrukking “korrelatiewe” wat hierbo gebruik is, het vir Louw (1993:20) betrekking op ’n “hermeneutiese begrip om die dialogiese aard van die verhouding geloof en openbaring beter te verstaan met die oog op die effektiewe kommunikasie van die heilsboodskap van die Skrif.” Geloof is nie “medekonstitutief” vir die openbaring self nie, maar bloot “reseptief” van aard. Hy sien dus in dat geloof die menslike antwoord is op die aanbod van God se genade.

Dit lyk egter nie asof Louw van mening is dat die Skrif self die literêre neerslag van mense se geloof is nie. My eerste probleem met Louw se benadering kom hier na

vore. Hy skei die Skrif te skerp van die mens. Die Skrif is klaarblyklik vir hom iets wat volledig tuishoort in die wêreld van die transendente God. Dit wil voorkom asof die mens volgens hom die *boodskap* oor die heil ontmoet as iets wat van buite die mens kom. Dit beteken nie dat ek van Louw sal verskil wanneer hy pastoraat sien as geloofshulp en lewenshulp nie. Die probleem is dat wat Louw (1993:22) “die objektiewe saak van die geloof” (die heilsdimensie) noem, hy onmiddellik gelykstel aan die “Goddelike dominant”.

Ek kan daarom ook nie sondermeer saamstem met sy *genuanseerde* onderskeid tussen “geloofshulp” en “lewenshulp” nie. Hierdie onderskeid het respektiewelik te doen met wat hy “heil” en “genesing” noem (Louw 1993:37). Volgens hom is heil meer omvattend as heling (genesing). Heil het te doen met die nuwe lewe wat die gelowige op grond van die vryspraak en vergifnis van sonde ontvang. Genesing het te doen met algemene welsyn. Hierdie onderskeid tussen wat op die terrein van die geloof en wat op die terrein van die algemene lewe lê, het eers in die moderne era na vore getree. Outentieke lewe voor God is nie ’n lewe buite die alledaagse lewe nie, maar juis ’n outentieke lewe te midde van die alledaagse lewe. Heil staan dus nie teenoor genesing nie. Heil impliseer genesing.

Vanuit die onderskeid tussen “heil” en “genesing”, meen Louw (1993:22) dat die pastor se bemiddelingsfunksie daaruit bestaan om die Skrif te kommunikeer met die oog op “geloofshulp” (heil) wat tot “lewenshulp” (welsyn) kan lei. Hier lê my tweede probleem met die sogenoemde konvergensiemodel. Wanneer die integrasie tussen outentieke lewe voor God en die goeie lewe wat God vir mense bied, raakgesien word, hoef ’n mens nie meer in die pastoraat bekommerd te wees dat die mens die plek van God kan inneem nie. Heitink (1990:76) formuleer die integrasie tussen *heil* en *heelheid* soos volg:

Heil en heelheid, waarvoor het Latijn het woord *salus* kent, verwant met het Griekse *haplous*, beteken enkelvoudig, innerlijk één. Wij zouden zeggen geïntegreerd. Zo spreekt het Nieuwe Testament over de onverdeeldheid van het hart, de onverdeeldheid in de communicatie met anderen, de onverdeeldheid in Christus. En nergens vinden we de integratie duidelijker onder woorden gebracht dan in het grote gebod: God liefhebben met heel je hart, heel je ziel,



heel je verstand en al je kracht ... (R)eligie staat voor zoeken naar eenheid, heelheid en vrede. Open kommunikasie met God en die naaste.

Volgens Louw (1993:39-41) het die liberale teologie “vergifniskulp” vervang met “lewenshulp”. Hy sien dit onder andere in Friedrich Schleiermacher se voorkeur dat pastorale versorging meer aan die kerk as geloofsgemeenskap gekoppel is as aan die funksie van die ampte. Schleiermacher is bekend vir sy Lutherse standpunt oor die “priesterskap van die gelowiges”. In die gereformeerde tradisie word daar eerder gepraat van die “amp van die gelowige”. Die indruk wat gereformeerdes skep dat Schleiermacher afstand gedoen het van die rol van “amp” in die kerk (Trimp 1981:36-39, in Louw 1993:40) is egter nie korrek nie. Louw (1993:40) verwys soos volg na Trimp:

Volgens hom [C Trimp] is die moderne pleidooi vir ’n *Zielszorgtheologie* niks anders as om met behulp van die Christologie waarin al die klem val op Jesus die mens en die gebeure van die inkarnasie ’n pleidooi vir daardie humanum te lewer wat, met behulp van Schleiermacher se sintesedenke [sic! – Schleiermacher sluit eerder by Immanuel Kant se *negative Dialektik* aan as by Friedrich Hegel se “sintesedenke”], die koninkryk van God sien as die voltooidde humaniteit.

Dit veronderstel ’n “regverdiging van die moedeloses” (met die klem op angs, wanhoop en sinloosheid), en nie meer ’n “regverdigmaking van die goddeloses” nie. Hier het ons weer dieselfde tipe genuanseerde onderskeid as wat Louw maak tussen “heil” en “genesing”. Hy is van mening dat “heil” en “genesing” nie dieselfde saak is nie. Tog wil hy nie hê dat die “regverdigmaking van die goddeloses” los of teenoor die “regverdiging van die moedeloses” moet staan nie (Louw 1993:41). “Geloofshulp” moet lei tot “lewenshulp”. Die “moedelose” sal hulp vind as die geloof hoop bied. Pastoraat wil mense deur die geloof hoopvol laat lewe sodat die oorwinning van die heil in elke dag se lewe deurbreek, ook te midde van lyding (Louw 1993:45). Die aspek “hoop” hou verband met die teologiese gerigtheid van Louw (1993:46-48) se pastorale model. Teologie het hier betrekking op die komende ryk van God (eskatologie). Louw dink nie oor eskatologie as ’n “tydskategorie” nie, maar as ’n “heilskategorie”. Dit hou vir hom

verband met 'n kwalitatiewe verskil tussen die mens wat lewe binne die raamwerk van die "ou skepping" en die raamwerk van 'n "nuwe skepping".

Die eskatologiese perspektief bied volgens Louw (1993:50) aan die pastoraat 'n eiesoortigheid. Ek verstaan dit so dat die dimensie van die "nuwe lewe" (die heil) die mens die moontlikheid bied tot bepaalde "geloofsgedrag". Volgens die konvergensiemodel "konvergeer" God se liefde op die mens wat dan op God "reageer". In hierdie genadige ontmoeting met God lewer die mens nie 'n bydrae nie. "Die enigste 'bydrae' van die kant van die mens is geloof as die dankbare ontvangs van die genadeverbond" (Louw 1994:54). Die ontmoeting met God word volgens hom voltrek "in die aanspraak van 'n Goddelike woord." Louw (1993:55) beskryf die pastoraat as die "ontmoetingsgestalte van die evangelie" in terme van 'n "kenproses". "Dit is die proses waardeur die mens God beter leer ken (teologies), maar ook hom[haar]self beter leer ken (antropologies)" (Louw 1993:55). Dit wil sê, Godskennis lei tot mensekennis.

Louw (1993:30) wil wel met reg klem lê op die rol wat God se Gees vervul in die mens se outentieke bestaan voor God. Daarbenewens gee hy aan die Skrif wat hierdie ontmoeting begelei, 'n regmatige plek, wanneer Louw (1993:54) sê dat die ontmoeting van die mens met God voltrek word in die "aanspraak van 'n Goddelike woord". Louw (1993:64) bied sy ontmoetingsmodel wel aan as 'n hermeneutiese model. Dit is 'n benadering wat die deduktiewe wetenskapsmodel afwys (kyk Louw 1993:65). Die induktiewe benadering, wat klem lê op 'n empiriese ondersoek vanuit 'n vooringenome model (hipotese), word beskou as die alternatief op die (positivistiese) deduktiewe benadering (kyk Louw 1993:65-69). Een van die probleme wat daar in die empiriese benadering gesien word, is dat die "Skrif se waarheidsgehalte" afhanklik gestel word van die prosesse van verstaan en interpretasie wat deur empiriese waarneming gestuur word. Louw (1993:82) meen dat die Skrif as primêre kenbron in die Praktiese Teologie gehandhaaf kan word, indien daar "oorwegend gebruik [gemaak word] van die metode van *deduksie, eksegetiese en hermeneuse*" (my beklemtoning).

Op hierdie punt het ek 'n probleem met die betrokke model. Die hermeneutiese benadering is onversoenbaar met die positivistiese geneigdheid wat daar in deduktiewe denke kan lê. Word die saak gered met die klem op "regte Skrifbeskouing"? Wat myns insiens nodig is, is 'n Skrifbeskouing wat inpas by die veranderde paradigma van die tyd

en reg laat geskied aan die simmetriese kommunikasie op 'n subjek-subjek as, waar God nie met Skrif gelyk gestel word nie en ook nie met kreatuurlike subjektiewiteit nie. In die post-moderne era word toenemend ingesien dat daar nie alleen van één “regte” Skrifbeskouing gepraat kan word nie. Die insig in pluraliteit is 'n sentrale aspek van die era waarin mense hulle tans bevind (kyk o a De Pater 1996:177-202). Uiteraard het die klem op verskeidenheid 'n uitwerking op 'n Skrifbeskouing. Mense benader dinge vanuit verskillende dinkraamwerke. Perspektiewe sal daarom verskil. A P B Breytenbach (1997: 1157-1182) wys in hierdie verband op die funksionering van *meesternarratiewe* en *kontranarratiewe* in die Bybel. Ons leef in die tyd waar 'n monolitiese Skrifbeskouing nie meer kommunikeer nie. In ons samelewing is verskeidenheid nie 'n “probleem” wat opgehef moet word nie. Postmoderniteit dui eerder op die singewing wat bestaan in die wisselstroom van verskeidenheid. In hierdie paradigma word daar protes aangeteken teen enige vorm van dominansie – dit wil sê wanneer die een wil heers, voorskryf en opponente marginaliseer. Wat 'n Skrifbeskouing in hierdie verband betref, moet daarop gewys word dat daar *meesternarratiewe* in die Bybel voorkom wat vertel van maghebbers wat hieraan skuldig is en opponente se stem stilmaak. *Kontranarratiewe*, wat ook in die Bybel voorkom, maak hierteen beswaar. In die Christelike tradisie is die gebeure wat in en deur Jesus plaasgevind het, 'n aanduiding van God se liefde vir die stemloses. Het die ontmoetingsmodel in die pastoraat hierdie kommunikasie in die oog?

### 2.3 Die bemiddelaar?

In Louw (1993:84) se ontmoetingsmodel is die “paraklesemetafoor” besonder funksioneel om die vertolkingskarakter wat sentraal in die ontmoetingsmodel staan, tot uitdrukking te bring. “Paraklese” is om te troos, maar dit het ook 'n juridiese funksie om vryspraak te proklameer. Om te troos is om God se “nabyheid”, “teenwoordigheid” en “identifikasie met die menslike nood en lyding” aan te kondig. In sy aansluiting by Veltkamp (1988: 229) onderskei Louw (1993:84) tussen die funksies van 'n psigoterapeut en dié van 'n pastor. Anders as die psigoterapeut se interpretasie kom die pastor se “teologiese hermeneutiek” daarop neer dat die verband gelê word tussen mense se verhaal en God se verhaal met mense (kyk Veltkamp 1988:18). Die pastor het dus 'n intermediaêre funksie (Louw 1993:84). Die pastor is 'n “talk”, 'n “verbindingkakel”.

Om te tolk veronderstel volgens hom 'n eiesoortige bemiddelende rol. Wat die pastoraat betref, kom dit daarop neer dat slegs die pastor in staat is om die “woord van God” vir mense te “vertaal”.

Gesien van die kant van die mens, is die pastor maar net 'n “projeksieskerm”. Volgens Louw (1993:84) projekteer die pastor die konflik wat mense met God en die kerk het. Ek kan nie anders as om hierdie siening te interpreteer in die lig van Louw se gereformeerde standpunt dat mense maar net sondaars is nie. Die pastor se funksie is dan om aan die een kant die mens te help om “[hom/haarself – Louw 1997:133] in die lig van die Godsverhaal te verstaan” (Louw 1993:84-85). Die pastor luister na die “Godsvoorstellings” en “Godskonsepte” van die mens. Die pastor se bemiddelende rol is om die mens te begelei in die vraag of die verhouding met God opbouend is of remmend en destruktief. Dit vra van die pastor 'n kompetensie om behoorlike “pastorale analise” en “diagnose” te doen. “Met 'n pastorale diagnose word bedoel die verstaan van die aard en graad van 'n persoon se geloofsvolwassenheid. In hierdie diagnose is die eintlike analise gerig op die ontleding van 'n persoon se Godskonsepte/Godsvoorstelling/Godsbeelde/Godsopvatting met die oog op 'n finale diagnose: die gehalte van spiritualiteit en geloofsvolwassenheid” (Louw 1993:85).

Die vertolking van heil bied groter helderheid oor die proses van heilskonkretisering. “Heilskonkretisering is ten diepste 'n proses van vertolking waar die pastor as tolk inbeweeg tussen Skrifteks en konteks, tussen Sender en hoorder” (Louw 1993:85). Die vertolkingsfunksie van die pastor is, so gesien, “‘wegbereiding’ vir die evangelie en ‘uitleg’ van God se liefdesbedoelinge met ons menswees” (Louw 1993:85-86). Die bedoeling van die pastoraat is “ten diepste” om uit te kom by 'n “teologiese analise: die mens se verstaan van God en God se verstaan van die mens” (Louw 1993:86). Dit wil dat 'n “nuwe of ander Godsverstaan verandering in die lewe van 'n gelowige genereer. Die nuwe verstaan van God wat op 'n organiese wyse geskied, dit wil sê binne die konteks van ons eie lewensverhaal, bring geloofsgroei en stimuleer geloofsvolwassenheid” (Louw 1993:86).

'n Duidelike visie op die rol van die pastor en van dié van die pastorant het in hierdie uiteensetting van Louw se model skerp na vore gekom. Die pastor is bemiddelbaar, wegbereider, tolk, representant. Die mens is sondaar, geneig tot konflik met God en

kerk. Die pastoraat sal mense help om hulle Godsbeeld te verander sodat dit in ooreenstemming kom met wat die pastor meen in die Skrif te vind is. Louw (1993:97) sien raak dat die mens worstelend binne die konteks van pyn en lyding op soek is na 'n eie identiteit en funksiebestemming. Om die mens in hierdie worsteling te help, moet die pastor nie bou op psigologiese persoonlikheidsteorieë nie, nie op gedragsanalises nie, maar op 'n "geloofsanalise". "Daarmee word bedoel 'n verstaan van die mens vanuit sy verhouding met God. Dit gaan ook om 'n *etiese analise*, naamlik 'n verstaan van die mens vanuit die Skriftuurlike funksiebestemming van sy bestaan" (Louw 1993:98; seksistiese taal ontbreek in hersiene uitgawe). So 'n analise neem in ag dat menswaardigheid skadeloos as gevolg van onder andere vertegniserings, mensonterende politieke strukture en sosiale probleme wat lei tot die verlies van eintlike identiteit (Louw 1993:99).

Louw (1993:111) wys op die eensydigheid van verlossing as sosiale bevryding met die oog op die omverwerping van strukturele blokkasies in die samelewing. Hy wil eerder hê dat die mens verstaan moet word vanuit die mens se verhouding met God (Louw 1993:100, 135). Sommige mense kan dink dat 'n kerugmatiese model wat klem lê op "die versoeningsleer" hierdie eensydigheid van sosiale bevryding kan ophef. Louw (1993:112) kritiseer die Nederlandse teoloog Wiersinga (1972:51) wat meen dat dit by versoening gaan om: "het anders-maken, het veranderende van persone, of eigenlijk om het veranderende van een relatie tussen persone." Volgens Louw (1993:113) lê die klem in so 'n standpunt op die effek van die versoening en nie op die "inhoud op objektiewe vlak" nie. Hy meen dat Wiersinga die klem verskuif het van "Christus se plaasvervangende offer aan die kruis" na "Christus se identifikasie met menslike leed".

Wiersinga verwerp egter nie die plaasvervangende dood van Christus as sodanig nie. Dit lyk asof Louw nie bewus is daarvan dat Wiersinga doelbewus die apokaliptiese agtergrond van die Nuwe-Testamentiese getuienis oor die plaasvervangende dood van Christus in ag neem nie. In die apokaliptiek funksioneer die dood van óf 'n mens óf 'n dier in die raamwerk van die kultus tot die voordeel van dié wat aan die kultus deelneem. Dit is 'n kwessie van enersyds *partisipasie* en andersyds *solidariteit*. In die derde plek gaan dit in die versoeningsdood om die ideaal dat lyding (as die gevolg van sonde) teen-gewerk en selfs opgehef kan word (kyk Collins 1984:178; Malina [1989]1996:179-214). Schmithals (1994:99, 183) gebruik uitdrukkings soos "im Urchristentum entwickelte

Stühne-, Versöhnung- oder Stellvertretungstheorie” as ’n “eschatologies Sündenvergebung”-gebeure. Wiersinga (1972:51) as etikus formuleer sy standpunt oor Jesus se plaasvervangende dood in die lig van bogenoemde apokaliptiek en die hedendaagse eise soos volg: “Men kan wel van ‘plaatsbekleding’ spreken, maar dan is dat bedoeld in de zin van solidariteit, van verbondenheid in lot en gehoorzaamheid. Met andere woorden: plaatsbekleding moet inklusief verstaan worden. Het laat ruimte vóór en wil oproepen tót de eigen aktiviteit van alle leden van de gemeenschap.”

Louw (1993:113) sien tereg raak dat so ’n “versoeningsbeskouing” binne ’n “funksionele Christologie” figureer. Vir hom kom hierdie konsep daarop neer dat Jesus alleen in terme van menswees bedink word en nie as sodanig in terme van die dogmatiese oortuiging dat Jesus God is nie. As gevolg hiervan oordeel hy dat “geloofsinhoud” ondergeskik gestel word aan “geloofslewe”. In die Nuwe-Testamentiese wetenskap word daar lank reeds ’n onderskeid getref tussen “funksionele Christologie” en “dogmatiese Christologie” (kyk Marshall [1976] 1990:11-31; Brown 1994:6-15). Hierdie onderskeid is nodig omdat die ontologiese Christologie van die dogmatiek ’n na-Nuwe-Testamentiese ontwikkeling is. Dit was veral sedert die Konstantynse periode, tydens die era van die groot kerklike konsilies, dat die kerk die “nature” van Christus bedink het in terme van *ontiese* relasies met Vader en Gees.

In die Nuwe Testament is die name wat vir Jesus gegee is, *funksioneel* van aard. Wanneer die evangeliste en Paulus die heil in Jesus wil verduidelik, gebruik hulle onder andere die name “Christus” en “Seun van die Mens”. Hierdie “titels” funksioneer binne die raamwerk van die apokaliptiek. Met behulp van hierdie name kondig die Bybelskrywers aan dat Jesus die (apokaliptiese) *koninkryk van God* ingelui het. Ander name, soos “Kurios” en “Seun van God” hou verband met die vergelyking wat Christene in die Nuwe Testament getref het tussen die rol van heidense gode en die funksies van Jesus as gestuurde van God (kyk Hahn 1974:287-288). Louw wil nie in die pastoraat gebruik maak van die insigte van die funksionele Christologie nie, omdat dit na bewering “geloofslewe” in wanbalans bring met “geloofsinhoud”.

Die probleme in Louw se pastorale model wat ek vroeër geïdentifiseer het, word nou al hoe duideliker. Vanuit vooringenome dogmatiese hipoteses tref hy ’n onnodige, en selfs onaanvaarbare onderskeid tussen die *inhoud* van die geloof en die *lewe* van

gelowiges. Louw (1993:115) beklemtoon die mens as sondaar. Wanneer sonde plek maak vir lewe, dan raak gereformeerdes (ook Louw) dikwels bekommerd oor die gevaar dat 'n "suksesmoraal" die plek sal inneem van 'n "diensmoraal"; dan het die "afswakking van die offerbeginsel in die versoeningsleer" meegebring dat die "Christelike geloof al meer sy offerkarakter binne die praktyk van elke dag se lewe (verloor)" (Louw 1993: 115). Hy stel dit soos volg: "Die verlies van die skuldperspektief en die diensmoraal lei op antropologiese vlak tot 'n oorskatte en dus ook oorspanne mensbeeld wat werk met 'n spesifieke vooronderstelling: op die bodem van die mens se bestaan as skepsel van God setel daar 'n oervorm van harmonie waarna die mens met behulp van selfaktualisering telkens kan terugkeer" (Louw 1993:115).

Volgens hom is die doel van 'n "pastorale antropologie" om "geloofsvolwassenheid" te kweek (Louw 1993:157). Geloof het te doen met wesenlike gehoorsaamheid; het 'n belydeniskarakter; het 'n Persoonsmatige gerigtheid, nie op 'n saak nie, maar op 'n Persoon (Christus); is deel van die tradisie van die Christelike kerk; het as inhoud 'n kenbare saak en bring onderskeidingsvermoë; is 'n vaste vertroue; is deelhê aan opstanding; skep verwagting (hoop) (Louw 1993:148-149). Geloof kom daarom neer op die realisering van spiritualiteit. Louw (1993:154-157) het egter 'n probleem met hoe die pastorale literatuur in die algemeen oor spiritualiteit praat. Sy probleem is dat daar wegbeweeg word van die "gereformeerde benadering om spiritualiteit slegs aan die objektiwiteit van God se belofes te koppel" (Louw 1993:154). Hy het daarom 'n probleem met iemand soos G Wainright (in Yarnold 1986:9) wat spiritualiteit in verband bring met die relevansie van geloofswaarhede vir die praktyk van elke dag se lewe. So 'n standpunt veronderstel volgens hom 'n barmhartigheid en liefde binne die samelewing met die oog op lewensvernuwende strukturele verandering van die politieke omgewing. "Die piëteit van vrome innerlikheid maak plek vir die piëteit van vrome uiterlikheid" (Louw 1993:155). Louw meen nie dat so 'n verskuiwing Nuwe-Testamenties verantwoord kan word nie. Vir hom is spiritualiteit Godsvrug en toewyding. Dit is iets van waaruit die gelowige die krisis en moontlikhede van die lewe hanteer en benader. Dit hou verband met die dankbaarheidslewe van die gelowige mens. Dankbaarheid is "Bybelse terapie met die oog op die konstruktiewe hantering van menslike disfunksies en destruktiewe gedrag" (Louw 1993:157).

Geloofvolwassenheid en identiteit kan nie van mekaar losgemaak word nie (Louw 1993:161-165). Die mens se identiteit het te doen met waarin die mens vertrou plaas. Dit alles hou verband met die verhoudings waarin die mens lewe. Dit is verhoudings met God, self, naaste, maatskappy of kultuur en natuur. Dit roep vrae op soos: in wie wil ek glo (godsdiens); wie wil ek wees (selfaanvaarding, selfbeeld); van wie wil ek hou (verhoudings en intimiteit); wat wil ek doen (lewenstaak); waartoe wil ek bewaar (heersers-taak en bewarende funksie)? 'n Onduidelikheid oor antwoorde op hierdie vrae dui op 'n identiteitskrisis. 'n Identiteitskrisis ontstaan wanneer iemand deur ander misbruik word, wanneer lewe verbruik word ten einde alles op te gebruik, of wanneer verwronge kommunikasie lei tot verkleining en selfs vernietiging (Louw 1993:166-167). Om hierdie identiteitskrisis te oorkom, moet die mens egter nie in die pastoraat "primêr aangespreek word in terme van sy sondebeseft, skuldbewussyn en angsgevoelens nie" (Louw 1993: 194). Vir Louw (1993:195) moet pastorale interaksie gerig wees op die "nuwe mens-tipe". Hy bring *teologie* en *antropologie* bymekaar en formuleer dit soos volg: "Die verband God-mens binne 'n Christologie loop via die versoeningswerk van die Middelaar Jesus Christus. Hierdie plaasvervangende werk skakel die bydrae van die mens totaal uit" (Louw 1993:195).

Die pastor is die bemiddelaar wat die boodskap van hierdie plaasvervangende werk aan die mens kommunikeer. Die skopus van die kommunikasie is geloofsbelydenis en preskriptiewe geloofsanalises (Louw 1993:210). Die pastor-lidmaat interaksie is dus 'n "beïnvloedingsproses" en 'n "veranderingsproses" wat uitmond in "koinonia" (Louw 1993:210). Die inhoud van die kommunikasieproses is belangrik, want dit word deur Christologie en pneumatologie bepaal. Menswees, aan die ander kant, word bepaal deur die mens se "skepselmatige en herskeppingsmatige struktuur". Die mens het daarom die "potensiaal" om vanweë genadegawes wat die mens ontvang het, gesindheid en gedrag te verander. Daar bestaan egter blokkasies. "Die kernfaktor vir blokkasie is die sondekomponent (skuld), die verganklikheidskomponent (dood) en die vertwyfelingskomponent (sin)" (Louw 1993:210). Pastorale interaksie het die "kwalitatiewe transformasie van die mens se bestaan" in die oog. So 'n verandering skep die moontlikheid van "groeï". Die verandering word gebaseer in die "soteriologie" en in die "pneumatologie".



Vir Louw (1993:211) is die pastoraat “’n openbaringswetenskap”. Dit geskied nie buite die empiriese om nie. Die ervarings van mense word in die pastoraat gerig op die koninkryk van God. Hierdie “eskatologiese” gerigtheid is op die Skrif gebaseer. Louw (1993:376) se gebruik van die term “organiese Skrifgebruik” moet in hierdie verband verstaan word. Hy gebruik ook die uitdrukkings “woordvertolking”, “Skrifvertolking” en “pastorale Skrifgebruik” (Louw 1993:377). Die term “Skrifvertolking” sluit aan “by die gedagte ... dat die pastor die Woord van God bemiddel en as tolk van die interaksiegebeure tussen God en mens help om die heil te realiseer, te konkretiseer of te fasiliteer” (Louw 1993:377). In die pastoraat word daar nie “vanuit ’n bepaalde Skriftema en teks vertrek wat dan op ’n situasie van toepassing gemaak word nie.” Nadat die pastor geluister en die probleem van die mens geformuleer het, “gaan hy na die Skrif om ’n luisteraksie saam met die betrokke persoon of persone na die *hart van die Skrif* uit te voer” (Louw 1993:377; my beklemtoning). Hierdie luisteraksie beweeg dan terug na die betrokke situasie in die wêreld.

Louw (1993:384-385) het ’n wesenlike probleem met benaderings wat volgens hom die gesag van die Bybel in die gedrang bring. Hy verwys onder andere na die historiese kritiek wat die boodskap van die Skrifteks sou aantast. Volgens hom word die “betroubaarheid van die Skrifwaarheid” deur die historiese kritiek op die spel geplaas (vgl Louw 1997:433). Hy het ook ’n probleem met die toepassing van die relasionele waarheidsbeskouing op die vraag na die gesag van die Skrif (vgl ook Louw 1997:435). Verder stuit hy op die visie dat die Skrif ontstaan het as ’n produk waar die mens ’n aanvullende aandeel tot dié van God het. Die gevolg van so ’n visie is volgens hom dat die menslike ervaringswêreld as kultuurhistoriese ontstaanskonteks nie net die medium en filter is waardeur die openbaring na ons kom nie, maar die maatstaf word waarmee die waarheid van die Openbaring getoets word.

Die wesenlike gevaar bestaan dus dat die historiese kritiek normatief raak vir die saak van die Skrifinhoud self ... Die historiese kritiek raak dan so Skrifkrities dat dit op saakkritiek uitloop wat die evangelie haas onkommunikeerbaar maak. Die evangelie word ’n blote verhaal binne die menslike ervarings-wêreld naas ander verhale .... Alhoewel die Bybel ... tydgebonde en nie foutloos is nie, bly die betroubaarheid van die Skrifinhoud of

Skrifwaarheid self 'n voor(ver)onderstelling wat deur die kritiese omgaan met die Skrif nie afgebreek moet word nie. Op die ou end moet kennis oor Jesus van Nasaret nie die gelowige ken van Jesus as Christus en Here verongeluk nie.

(Louw 1993:385)

### 3. DIE UITKOMS

In die Reformatoriese wêreld bestaan daar verskeie visies op die pastoraat. Die Reformasie self is wesenlik deel van die paradigma wat afskeid geneem het van voor-moderne denke. Binne die spektrum van teologieë wat sedert die Reformasie ontwerp is, verskuif die klem op die funksie wat rasionaliteit vervul. Die sogenaamde Verligting-denkers het *rede* en *geloof* óf volledig van mekaar geskei, óf *geloof* van *rede* afhanklik gemaak. Gedurende die moderne paradigma het die Ortodoksie skerp walgegooi teen beide hierdie opsies. Dit beteken egter nie dat die Ortodoksie minder klem op rasionaliteit as sodanig gelê het nie. Hulle het net hulle interpretasies geprojekteer as openbaringswaarhede en gemeen dat hulle minder rasioneel is. Die dialektiese denke in die filosofie en in die teologie wou reg laat geskied aan die gansandersheid van God en die selfstandigheid van die mens sonder om die interrelasie tussen God en mens op enige wyse af te maak. Daarom praat Emil Brunner ([1963] 1984) van *Wahrheit als Begegnung* (“waarheid as ontmoeting”).

Louw se gereformeerde model is nie 'n produk van die dialektiese denke nie. In hierdie model word daar wel gebruik gemaak van die konsep “ontmoeting” en van die verhouding God-mens, maar hierdie konsep en verhouding word nie dialekties bedink nie. Verskeie gevolge spruit hieruit voort. 'n Objektiewe waarheidsbeskouing laat nie reg geskied aan die dialektiek God-mens nie. Karl Barth (1959:158-241) het tereg aangetoon dat mens-wees sonder verhouding met God en God sonder verhouding met die mens, nie werklik iets sê oor wie God is en wie die mens is nie. God is liefde in verhouding met die skepping. Outentieke menswees is 'n lewe in God se teenwoordigheid. Om die Bybel te sien as 'n produk van so 'n relasionele verhouding, doen geen afbreuk aan wie God is en wat outentieke menswees is nie. Om die Bybel egter te sien as gelyk aan God se openbaring, doen wel afbreuk hieraan. Die Bybel kan maklik die bron word

waarop die mens vertrou plaas. Wanneer daar oor outentieke lewe gepraat word, is dit 'n plek wat net God inneem. Die Bybel is 'n getuigenis van mense se geloof of ongeloof in God. Die narratiewe aard daarvan is dat dit via hierdie getuigenis op God rig en kan bydra dat mense op God vertrou. Die Bybel is dus getuigenis oor God en oor die *saak* van mense.

Die historiese kritiek is inderdaad dikwels *saakkritiek* ("Tendenzkritik" – kyk Zimmermann [1967] 1974: 215). Hierdie benadering tot die interpretasie van tekste in die Bybel poog om tendense te identifiseer wat te doen het met hoe Bybelskrywers (en die mense na wie die Bybelskrywers verwys) aspekte van geloof of ongeloof uitwys. Nie alles in die Bybel vorm die basis waarop geloof gebou kan word nie. Wankelende rotse is ook struikelblokke, sê 'n evangelieskrywer. Hierdie insig het ons aan die begin van die post-moderne era gebring tot die besef dat daar *meesternarratiewe* en *kontranarratiewe* in die Bybel is (kyk Breytenbach 1997). Om die pastor te sien in ongekwalifiseerde sin van die woord as die vertolker van die ontmoeting tussen God en mens, en om hierdie vertolkingsproses onvoorwaardelik te koppel aan die kommunikasie van die Skrif op ongenuanseerde wyse, dui op 'n pastoraat sowel as 'n Skrifbeskouing wat nie in die post-moderne era op sukses aanspraak kan maak nie. Die kommunikatiewe handelingsteorie maak tereg beswaar teen 'n onkritiese vertolking van "verwonge kommunikasie" wat in taal (in hierdie geval in die Bybel self) aanwesig kan wees (kyk Dreyer 1998:634-645).

Lou se pastorale model lê soveel klem op die pastor dat die pastorant dikwels op die agtergrond verlore raak. Geloofsvolwassenheid en "ware" identiteit is belangrike komponente in sy teleitiewe model, maar hoe word hierdie doel verwesenlik? In die eerste plek was daar die bewusmaking van die mens as sondaar. In die tweede plek was daar die beroep op die mens om te buig voor die woord van die pastor wat die Skrif (op 'n monolitiese wyse) kommunikeer. In die derde plek, indien die mens skuld bely en onbevraagtekend voor die Skrif buig, is daar die potensiaal dat die identiteitskrisis kan verbygaan. Die pastor het 'n luisterfunksie en die mens luister mee. Hier is nie sprake van 'n kommunikasie wat op 'n subjek-subjek as geskied nie. Meeluistering beteken instemmende luister na wat die pastor sê die Skrif sê. 'n "Vertolkingsmodel" wat nie die post-moderne samelewing in ag neem nie, sal nie in staat kan wees om die anomalie in

die kerklike praktyk ten opsigte van vroue raak te sien en met pogings te kom om dit op te los nie

Die pastoraat het *outentieke lewe voor God* ten doel. Die strukture van die kerk en die kerklike bediening is op die oomblik nog produkte van moderne denke. In die tradisionele pastoraat word mense dikwels as passiewe ontvangers, die gehoor, die luisteraars gesien. Hulle is nie deelnemers, mede-subjekte in die *bedieningstaak* van die kerk nie. Die kern van post-moderne pastoraat is *simmetrie*. Pastor en pastorant ontmoet mekaar as mense wat almal direkte toegang tot God se genade het. Die pastor is nie 'n soort "middelaar" tussen God en mense nie. Indien hierdie *ontmoeting* van mense met God binne 'n model geskied waar die kommunikasie op 'n a-simmetriese wyse plaasvind, kom outentisiteit in 'n post-moderne konteks in die gedrang. Binne die konteks van Reformatoriese kerke word alle ontmoetings met God beskou as 'n *woordgebeure*. Die *soeke* na wat God wil in hierdie gebeure, vereis egter 'n kritiese Skrifbeskouing. Wanneer die Bybel op 'n monolitiese en positivistiese wyse gebruik word om mense te marginaliseer, reduseer, te oordeel en te straf, word die heil en heling van mense nie gedien nie. Post-moderne pastoraat onderskei nie tussen die *heil* van mense en hulle *welsyn* nie. Vanuit 'n holistiese perspektief word outentieke lewe voor God gesien as ineengewef met alle aspekte van menswees.

## Literatuurverwysings

- Barth, K 1959. Die wirkliche Mensch, in *Die kirchliche Dogmatik, Dritter Band, Zweiter Teil*. (Zehntes Kapitel: Das Geschöpf), 158-241. 2. Aufl. Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag.
- Breytenbach, A P B 1997. Meesternarratiewe, kontranarratiewe en kanoniserings – 'n Perspektief op sommige profetiese geskrifte. *Hervormde Teologiese Studies* 53/4, 1157-1182.
- Brown, R E 1994. *Introduction to New Testament Christology*. New York: Paulist.
- Brunner, E [1963] 1984. *Wahrheit als Begegnung*. 3. Aufl. Zürich: Theologischer Verlag.
- Collins, J J 1984. *The apocalyptic imagination: An introduction to the Jewish matrix of Christianity*. New York: Crossroad.

- De Pater, W A 1996. Het postmoderne nog eens uitgelegd. *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 50/3, 177-202.
- Dreyer, Y 1998. Feministiese hermeneutiek as kritiese teorie. *HTS* 54 (3&4), 623-651.
- Hahn, F 1974. *Christologische Hoheitstiteln: Ihre Geschichte im frühen Christentum*. 4. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Heitink, G 1990. Geloof en geestelike gezondheid, in Heitink, G & Veenhof, J (reds), *Heil, heling, gezondheid*, 56-69. 's Gravenhage: Meinema.
- Louw, D J 1993. *Pastoraat as ontmoeting: Ontwerp vir 'n basisteorie, antropologie, metode en terapie*. Pretoria: RGN-Uitgewery. (RGN-studies in Praktiese Teologie.)
- [1993] 1997. *Pastoraat as vertolking en ontmoeting: Teologiese ontwerp vir Basisteorie, antropologie, metode en terapie*. Nuwe hersiene uitgawe. Kaapstad: Lux Verbi.
- Malina, B J [1989] 1996. Christ and time: Swiss or Mediterranean?, in *The social world of Jesus and the gospels*, 179-216. London: Routledge.
- Marshall, I H [1976] 1990. *The origins of New Testament Christology*. Updated edition. Leicester: Intervarsity Press. (Issues in Contemporary Interpretation.)
- Schmithals, W 1994. *Theologieggeschichte des Urchristentums: Eine problemgeschichtliche Darstellung*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Veltkamp, H J 1988. *Pastoraat als gelijkenis*. Kampen: Kok.
- Wiersinga, H 1972. *Verzoening als verandering: Een gegeven voor menselijk handelen*. Baaren: Bosch & Keuning.
- Yarnold, E 1986. The theology of christian spirituality, in Jones, C, Wainright, G & Yarnold, E (eds), *The study of spirituality*. London: SPCK.
- Zimmermann, H [1967] 1974. *Neutestamentliche Methodenlehre: Darstellung der historisch-kritischen Methode*. 4.Aufl. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk.